



Pascal David

Éthique et écriture : la pratique de la philosophie comme principe de cohérence de la vie et de l'œuvre de Simone Weil

DAVID, Pascal. *Éthique et écriture* **[en ligne]** : la pratique de la philosophie comme principe de cohérence de la vie et de l'œuvre de Simone Weil. Sous la codirection de Jean-Philippe PIERRON et d'Emmanuel GABELLIERI. Thèse de doctorat : Philosophie mention philosophie contemporaine. Lyon : Université Jean Moulin Lyon 3, 2024.

Disponible sur : <https://www.theses.fr/2024LYO30023>



Document diffusé sous le contrat *Creative Commons* « **Attribution – 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 : 2024LYO30023

THÈSE DE DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ JEAN MOULIN LYON 3

Membre de la ComUE Université de Lyon

École doctorale n° 487 – Philosophie : histoire, représentation, création

Discipline : **Philosophie**
Mention : **Philosophie contemporaine**

Soutenue publiquement le 11/06/2024, par

Pascal DAVID

Éthique et écriture :

**la pratique de la philosophie comme principe de cohérence
de la vie et de l'œuvre de Simone Weil**

Laboratoire de recherche : **IRPHIL, Institut de recherches philosophiques de Lyon**

Codirecteurs de thèse : **M. Jean-Philippe PIERRON** et **M. Emmanuel GABELLIERI**

Devant le jury composé de :

M. Jean-Philippe PIERRON

Professeur des universités,
université Bourgogne Europe, Dijon, France. Codirecteur de thèse

M. Emmanuel GABELLIERI

Professeur habilité à diriger des recherches,
université catholique de Lyon, France. Codirecteur de thèse

M. Ghislain WATERLOT

Professeur, université de Genève, Suisse. Président du jury. Rapporteur

M. Frédéric WORMS

Professeur des universités, école normale supérieure-PSL, Paris, France. Rapporteur

Mme Francesca SIMEONI

Maîtresse de conférences, université catholique de Lyon, France. Examinatrice

Mme Christine ZYKA

Professeure, Newman Institute, Upsal, Suède. Examinatrice

« Et ce qui est en question ici, [...] n'est pas du tout le "savoir" du philosophe, c'est-à-dire le stock de connaissances théoriques dont il dispose, mais le prix personnel qu'il a eu à payer pour ce qu'il croit pouvoir penser et dire. [...] Une philosophie ne peut être en fin de compte autre chose que l'expression d'une expérience humaine exemplaire. »

Jacques Bouveresse, *Wittgenstein : la rime et la raison*
(Paris, Minuit, 1973, p. 74)

« Chaque fois que nous entreprenons de philosopher, nous avons l'impression de parler dans l'élément de la non-philosophie. [...] Toute une richesse est en train de naître là, et dans la proportion même où la philosophie se reconnaît comme perdue. Encore faut-il essayer de déterminer ce que sont ces actes philosophiques dans un univers de discours où celui de la philosophie se constitue sur un mode entièrement nouveau. »

Michel Foucault, *Le Discours philosophique*
(Paris, Gallimard, 2023, p. 181)

Sommaire

INTRODUCTION GENERALE

1. Le problème de la vie philosophique
2. Lire Simone Weil aujourd'hui
3. Éthique et écriture

I. UNE VIE PHILOSOPHIQUE

A. Le choix de la philosophie

1. Dans la classe de Le Senne
2. L'entrée en khâgne : une première dissertation
3. Le conte des six cygnes : une éthique de l'abstention

B. Penser à partir de l'expérience vécue

1. « La vraie philosophie ne construit rien »
2. Qu'est-ce qu'une expérience ?
3. Le réel de la philosophie

C. La philosophie comme exercice de transformation de soi

1. La réflexion et la notion de valeur
2. Conversion, transformation, nouvelle naissance
3. Vérité, subjectivité, salut

II. DES PRATIQUES D'ECRITURE

A. Écrire l'expérience de l'usine

1. « Aller moi-même tout en bas »
2. L'écriture du « Journal d'usine »
3. Transmettre une expérience

B. Expression du malheur et accès à la vérité

1. Un art de lire
2. Les écritures du malheur
3. La vérité est malheureuse

C. Manières de dire, manières d'écrire

1. Une éthique de l'écriture
2. Une question de style
3. Langage et vérité

III. LA PRATIQUE DES *CAHIERS*

OU L'ECRITURE DE LA TRANSFORMATION DE SOI

A. Des notes pour des exercices spirituels

1. Le travail de l'écriture
2. Qui est « je » dans les *Cahiers* ?
3. La pratique des exercices spirituels

B. L'usage des discours

1. Pratiquer l'histoire de la philosophie
2. L'usage des Grecs : le stoïcisme comme manière de vivre
3. « La science et nous » : un savoir de spiritualité

C. Une philosophie des attitudes

1. Des pratiques pour la destruction du mal
2. L'humilité, l'écoute, l'attente
3. « Hors de soi » : l'arrachement du désir

IV. L'ENTREE DE DIEU EN PHILOSOPHIE**A. Des pratiques religieuses**

1. Des attitudes implicitement chrétiennes
2. Un christianisme sans « Dieu »
3. Le pari weilien

B. L'expérience du surnaturel

1. La rencontre du Christ : le témoignage mystique
2. La science expérimentale du surnaturel
3. Transit : le lieu d'un passage

C. Écrire autrement la philosophie

1. S'absenter de soi, l'écriture d'un départ
2. Ni « Dieu » ni « Je » : destitution de l'ontothéologie et usage du vide
3. Reconfigurer la langue de la philosophie : la métaphore

V. L'ECRITURE COMME « ART DE GOUVERNER »**A. L'article comme pratique philosophique**

1. Entendre le grondement de la bataille
2. Donner la parole. L'exemple des usines Rosières
3. La Grèce « accessible aux masses populaires »

B. Lettres et direction spirituelle

1. L'amitié comme exercice spirituel : la correspondance avec Suzanne Gauchon
2. Collaborer avec un directeur d'usine : la correspondance avec Victor Bernard
3. Des lettres de direction spirituelle

C. La philosophie à l'épreuve de la politique

1. Lutter pour la justice
2. L'art politique : enjeux des écrits de Londres
3. L'exercice de la *parrêsia*

CONCLUSION

1. Réussir sa mort : l'instant où la vérité entre dans l'âme
2. Simone Weil philosophe : l'attitude critique

Annexes**Bibliographie****Index nominum****Table des matières**

Sigles utilisés

Les *Œuvres complètes* de Simone Weil :

- OC I *Premiers écrits philosophiques*, t. I, Paris, Gallimard, 1988
 OC II 1 *Écrits historiques et politiques, L'engagement syndical (1927-1934)*, tome II, vol. 1, Paris, Gallimard, 1988
 OC II 2 *Écrits historiques et politiques, La Condition ouvrière (1934-1937)*, tome II, vol. 2, Paris, Gallimard, 1991
 OC II 3 *Écrits historiques et politiques, Vers la guerre (1937-1940)*, tome II, vol. 3, Paris, Gallimard, 1989
 OC IV 1 *Écrits de Marseille (1940-1942), Philosophie, sciences, religion, questions politiques et sociales*, tome IV, vol. 1, Paris, Gallimard, 2008
 OC IV 2 *Écrits de Marseille (1941-1942), Grèce – Inde – Occitanie*, tome IV, vol. 2, Paris, Gallimard, 2009
 OC V 1 *Écrits de New York et de Londres (1942-1943), Questions politiques et religieuses*, tome V, vol. 1, Paris, Gallimard, 2013
 OC V 2 *Écrits de New York et de Londres (1943), L'Enracinement*, tome V, vol. 2, Paris, Gallimard, 2013
 OC VI 1-4 *Cahiers*, tome VI, vol. 1-4, Paris, Gallimard, 1994, 1997, 2002, 2006
 OC VII 1 *Correspondance familiale*, tome VII, vol. 1, Paris, Gallimard, 2012

Lorsque les textes ne sont pas encore publiés dans les *Œuvres complètes* :

- AD *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1985
 CO *La Condition ouvrière*, présentation et notes par Robert Chenavier, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2002
 EHP *Écrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1960
 EL *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1957
 LP Simone Weil, *Leçons de philosophie (Roanne 1933-1934)*, présentées par Anne Reynaud-Guérithault, Paris, Plon, 1989
 VS *Venise sauvée. Tragédie en trois actes*, Paris, Gallimard, 1955
 S *Sur la science*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1957

Autres sigles utilisés :

- CSW *Cahiers Simone Weil*
 K1 à K17 *Cahiers I à XVII*
 K18 « Carnet de Londres »
 Ki1 et Ki2 *Cahiers inédits I et II*
 Ms. Foliotage sur le manuscrit
 SP Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, Paris, Fayard, 1997
 SW Simone Weil

Selon l'usage dans les études weiliennes, les références aux œuvres de Simone Weil sont données dans le corps du texte (excepté lorsqu'un grand nombre de renvois donnés entre parenthèses nuiraient à la lecture). J'écris « cahier » pour désigner l'objet matériel et *Cahiers* pour désigner l'œuvre publiée. Je respecte toujours l'orthographe de S. Weil (par exemple, lorsqu'elle écrit « antiquité » avec une minuscule). Excepté pour les titres et les citations, je prends le parti d'écrire « S. Weil ». Les abréviations des livres bibliques sont celles de la *Bible de Jérusalem*.

INTRODUCTION GENERALE

« N'est-ce pas comme *parrêsia* sans cesse à reprendre
que la philosophie sans cesse recommence ? »

Michel Foucault¹

« Il est certain que la vie n'explique pas l'œuvre,
mais certain qu'elles communiquent. La vérité est que
cette œuvre à faire exigeait cette vie. »

Maurice Merleau-Ponty²

« La liaison entre l'humilité et la philosophie véritable était connue dans l'antiquité. Parmi les philosophes socratiques, cyniques, stoïciens, être injurié, frappé et même giflé et le supporter sans la moindre réaction de dignité instinctive était regardé comme une partie du devoir de la profession. » (*OC VI 4*, p. 363)

Alors qu'elle travaille pour la France libre, en Angleterre, en 1943, réfléchissant à l'organisation politique et sociale de la France après la libération du territoire national, alors qu'elle est pleinement engagée dans la guerre contre le nazisme et préoccupée par les enjeux du présent, Simone Weil prend des notes dans un carnet, se demandant quelle est « la méthode propre de la philosophie » et quelle attitude adopter pour devenir « capable de vérité » (*OC VI 4*, p. 362-363).

Pour ces philosophes « socratiques, cyniques, stoïciens », la philosophie – je veux dire l'activité philosophique – est liée à une certaine *attitude* et c'est une telle liaison qui permet de parler de philosophie *véritable*. La pratique de la philosophie s'inscrit de manière fondamentale et essentielle dans une *forme de vie* qui distingue visiblement le philosophe. Autrement dit, la philosophie ne tient pas tout entière dans la production d'un discours vrai, mais prend la forme d'une *vie philosophique*. Si cette question de la vie philosophique a peu ou prou été négligée, pour diverses raisons, par la philosophie elle-même, au profit de la production de discours qui proposent leurs propres critères de vérité, elle est essentielle pour ces philosophes de la période hellénistique et romaine.

Ce n'est pas pour faire œuvre d'historienne des idées que S. Weil se tourne, ici, en pleine guerre mondiale, vers la Grèce ancienne. En effet, ce qu'elle cherche, c'est une manière de pratiquer la philosophie qui soit une *manière de vivre*, de « gouverne[r] sa vie » (*OC VI 4*, p. 201), de pratiquer « cet art qu'est la vie » (*OC VI 2*, p. 106). Déjà, en 1934, elle note : « Si jamais la vertu stoïcienne a été nécessaire pour avoir le courage de vivre, c'est aujourd'hui. » (*OC II 2*, p. 540) Le stoïcisme est *une pratique* qui vaut *ici et maintenant* et elle est, *ici, maintenant*, en 1943, quelques semaines avant de mourir, à la verticale d'elle-même.

¹ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris, Gallimard/Seuil, 2008, p. 321.

² M. Merleau-Ponty, « Le doute de Cézanne », in *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966, p. 34-35.

1. Le problème de la vie philosophique

L'accès à la vérité suppose l'adoption d'une attitude : « Les biens les plus précieux ne doivent pas être cherchés, mais *attendus*. Car l'homme ne peut pas les trouver par ses propres forces, et s'il se met à leur recherche, il trouvera à la place des faux biens dont il ne saura pas discerner la fausseté. » (*OC IV 1*, p. 260 ; je souligne) Ce qui est encore vrai, précise S. Weil, pour « la solution d'un problème de géométrie » qui est « un petit fragment de vérité particulière » et qui est donc, à ce titre, « l'image d'un bien précieux ». Dans le « Carnet de Londres », elle y revient : « La méthode propre de la philosophie consiste à concevoir clairement les problèmes insolubles dans leur insolubilité, puis à les contempler sans plus, fixement, inlassablement, pendant des années, sans aucun espoir, dans l'attente. D'après ce critère, ajoutez-elle, il y a peu de philosophes. » (*OC VI 4*, p. 362) Il s'agit, pour le philosophe, de demeurer « sur ce seuil, au-delà duquel il ne peut faire un pas, et cela sans se 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 » (*ibid.*). C'est de l'*adoxia* dont parle S. Weil, c'est-à-dire la perte de l'honneur, de la bonne réputation ou, pour le dire avec Michel Foucault, « l'image qu'on laisse de soi lorsqu'on a été insulté, méprisé, humilié par les autres¹. » Or, l'*adoxia* caractérise en propre la forme de vie dépouillée des cyniques : une vie qui s'affronte à l'*adoxia* « par la recherche active de situations humiliantes² », une vie qui pousse la pauvreté jusqu'à la dépendance et le déshonneur.

A la recherche active, à la précipitation, au maniement des signes, des mots, des notions philosophiques, S. Weil oppose donc l'attente. De cette attente, témoigne la longue lettre qu'elle envoie au père Joseph-Marie Perrin, au mois de mai 1942, au moment de quitter la France pour essayer de rejoindre la Résistance, à Londres :

« 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 [...] 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. [...] 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*, p. 36-37 ; je souligne)

Certes, « Dieu » est un « bien précieux » ; néanmoins, d'une part, il s'agit là d'un problème qui échappe à l'intelligence spéculative, aux facultés naturelles, d'autre part, l'*attitude* qu'il s'agit d'adopter concerne ce monde et ne dépend pas du « problème de Dieu ».

S. Weil, à propos de cette lettre envoyée quelques jours plus tôt au père Perrin, parle d'une « esquisse de [son] autobiographie spirituelle » (*AD*, p. 75) – le mot « philosophie » en est absent. Il y est question d'une « progression spirituelle » (*AD*, p. 47), d'une « destinée spirituelle » (*AD*, p. 75), du « choix d'une attitude » (*AD*, p. 37), d'un certain rapport à soi et au monde, d'une manière de vivre, d'une forme ou d'un style de vie, soit effectivement d'une spiritualité pour autant que la spiritualité est une pratique de soi au service d'un processus de subjectivation : la manière pour un individu de devenir un sujet, la manière de nouer ensemble vérité et subjectivité. De la spiritualité, j'emprunte cette définition à Michel Foucault : « la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations

¹ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*, Paris, Gallimard/Seuil, 2009, p. 240.

² *Ibid.*, p. 241.

nécessaires pour avoir accès à la vérité¹. » En effet, « la spiritualité postule que la vérité n'est jamais donnée au sujet de plein droit. [...] La vérité n'est pas donnée au sujet par un simple acte de connaissance, qui serait fondé et légitimé parce qu'il est le sujet et parce qu'il a telle ou telle structure de sujet. Elle postule qu'il faut que le sujet se modifie, se transforme, se déplace, devienne dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point autre que lui-même pour avoir [...] accès à la vérité. La vérité n'est donnée au sujet qu'à un prix qui met en jeu l'être même du sujet² ». Car tel qu'il est, l'individu « n'a pas la capacité d'avoir accès à la vérité³ », n'est pas « capable de vérité » (OC VI 4, p. 363) : il doit donc opérer sur lui-même des modifications, des altérations, des transformations – « une transformation méthodique de soi-même » (OC VI 1, p. 338), écrit S. Weil – afin de devenir « apte à saisir la vérité » (OC IV 1, p. 257). Il faudra montrer que l'on trouve chez S. Weil ce lexique de la transformation qui s'opère « à la racine même de la sensibilité » (OC IV 1, p. 300). Cette transformation nécessaire pour accéder à la vérité peut s'opérer selon deux directions : ou bien un mouvement (platonicien) d'ascension, celui de l'*erôs*, ou bien sous la forme d'un travail de soi sur soi, d'un labeur, d'une ascèse (*askêsis*) : c'est la pratique des exercices spirituels. Il s'agit donc de considérer la vérité en prenant « pour point de vue les actes de subjectivité, ou encore les rapports du sujet à lui-même, entendus non pas seulement comme rapport de connaissance de soi, mais comme exercice de soi sur soi, élaboration de soi par soi, transformation de soi par soi, c'est-à-dire les rapports entre la vérité et ce qu'on appelle la spiritualité⁴ » ; autrement dit, les rapports entre les actes de vérité et l'expérience « au sens plein et fort du terme, c'est-à-dire l'expérience comme ce qui, à la fois, qualifie le sujet, l'illumine sur soi et sur le monde et, en même temps, le transforme⁵ ».

Enfin, la pratique de la spiritualité suppose que l'accès à la vérité produise des effets sur le sujet lui-même, sur l'être même du sujet : effets « en retour » de la vérité sur le sujet. La vérité n'est pas un ensemble de connaissances acquises, accumulées, abstraites et facilement transmissibles – la vérité est un bien qui vient transformer, transfigurer, sauver le sujet qui s'y adonne : qui ouvre accès à la « béatitude » (OC VI 4, p. 153). Il y a des vérités indispensables « et qui sauveraient les hommes » (OC V 1, p. 225). La question du salut devient de plus en plus centrale dans la pensée weilienne, à partir de l'exil à Marseille : « L'unique besoin de l'âme est le salut » (OC VI 3, p. 166) et s'il est nécessaire de s'occuper de politique (à Londres, en 1943), c'est afin de « vivre et trouver le salut » (OC V 2, p. 283). C'est cette transformation de la vérité en *êthos*, « en force et en sang⁶ » – vérité qui s'enfonce dans l'âme, vérité comme principe de conduite, principe permanent et actif d'action, forme spontanée du sujet agissant : vérité *éthopoiétique* – dont il est question, sous la plume de S. Weil, lorsqu'elle médite, dans le « Carnet de Londres », sur « la vérité qui devient de la vie [...]. La vérité transformée en vie » (OC VI 4, p. 371) et, au même moment, dans *L'Enracinement*, sur cette vie « qui est en premier lieu de la vérité. De la vérité devenue vivante » (OC V 2, p. 315). En effet, ce qui oriente sa recherche, c'est une vérité « rendue sensible à la partie charnelle de notre âme et même en quelque sorte à notre corps » (OC IV 2, p. 284). C'est cette *force du vrai* qui est principe de « décréation », pour autant que la vérité du soi est la relation du soi à la vérité. Mais « la connaissance sans mots [afin

¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 16-18.

² *Ibid.*, p. 17.

³ *Ibid.*

⁴ *Id.*, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, Paris, Gallimard/Seuil, 2012, p. 111.

⁵ *Ibid.*, p. 112.

⁶ Les enseignements doivent devenir en nous *physiôsis kai zôê*, « nature et vie » (Porphyre, *De l'abstinence*, I, § 30). Sur Porphyre, voir OC V 1, p. 192. Voir I. Hadot, *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2014, p. 359, et M. Foucault, « L'écriture de soi », in *Dits et écrits, II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2017, p. 1241.

que la vérité s'enfonce dans l'âme], rien n'est plus ignoré aujourd'hui » (*OC VI 3*, p. 236). L'autobiographie spirituelle de S. Weil, en posant la question « de la formation du sujet pour l'accès à la vérité¹ », inscrit donc cette dernière dans l'histoire de la philosophie comme spiritualité et « souci de soi » (*epimeleia heautou*).

Il convient alors de distinguer les connaissances de la vérité : ce n'est pas parce que l'on accumule des connaissances – sur le monde, sur l'histoire, sur soi – que l'on s'approche un tant soit peu de la vérité. Comment distinguer ? « L'acquisition des connaissances fait approcher de la vérité quand il s'agit de la connaissance de ce qu'on aime, et en aucun autre cas » (*OC V 2*, p. 319) ou, pour le dire autrement, lorsque se noue un certain lien entre vérité et subjectivité, entendue comme « le mode de rapport de soi à soi² ». La philosophie ne saurait donc sans reste être indexée sur le modèle du discours scientifique. Puis la philosophe précise :

« Amour de la vérité est une expression impropre. La vérité n'est pas un objet d'amour. Elle n'est pas un objet. Ce qu'on aime, c'est quelque chose qui existe, que l'on pense, et qui par là peut être occasion de vérité ou d'erreur. Une vérité est toujours la vérité de quelque chose. La vérité est l'éclat de la réalité. L'objet de l'amour n'est pas la vérité, mais la réalité. Désirer la vérité, c'est désirer un contact direct avec de la réalité. Désirer un contact avec une réalité, c'est l'aimer. On ne désire la vérité que pour aimer dans la vérité. On désire connaître la vérité de ce qu'on aime. Au lieu de parler d'amour de la vérité, il vaut mieux parler d'un esprit de vérité dans l'amour. » (*Ibid.*)

S. Weil enseigne la philosophie, lit, écrit, mais la philosophie ne saurait se contenter d'être cela. La philosophie ne saurait se contenter d'être un discours (*logos*), fût-il discours vrai :

« Philosophie (y compris problèmes de la connaissance, etc.) chose *exclusivement* en acte et pratique – C'est pourquoi il est si difficile d'écrire là-dessus – Difficile à la manière d'un traité de tennis ou de course à pied, mais bien davantage – » (*K18, OC VI 4*, p. 392).

La philosophie ne consiste pas à *écrire un traité* de course à pied, mais à apprendre à courir³. Autrement dit, elle est *usage* des concepts et des connaissances acquises au service de la « conduite de la vie » (*OC VI 2*, p. 147, 308 ; *OC VI 4*, p. 168 ; *AD*, p. 56 ; cf. *OC I*, p. 162), de « la conduite effective de la vie » (*OC VI 2*, p. 125) : pratique de soi, transformation de soi, gouvernement de soi (*OC VI 4*, p. 201 : « si on gouverne ainsi sa vie »).

Musonius Rufus, philosophe stoïcien, explique que le philosophe qui ne peut appliquer ses connaissances est comme un artisan qui ne fait que discourir sur les objets de son art et que les discours philosophiques sont comme des médicaments que l'on doit absorber en silence et faire agir en profondeur sur notre âme : « La théorie (*logos*), il est vrai, en enseignant comment il faut agir, aide aussi l'action (*praxis*) et vient avant la disposition (*êthos*) pour ce qui est du bon ordre. Il est impossible, en effet, d'être disposé à bien agir sans avoir acquis cette disposition en accord avec la théorie. Il reste cependant que la disposition vient avant la théorie pour ce qui est de la puissance, car elle est plus forte que la théorie pour conduire l'homme à l'action⁴. » Pour la tradition socratique, cynique, stoïcienne, à laquelle il est fait référence dans la citation par laquelle j'ai débuté, la philosophie ne saurait se contenter d'être un ensemble de connaissances, (*mathêsis mathêma*), discours (*logos*), mais se doit d'être exercice (*askêsis*), entraînement

¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 31.

² *Id.*, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 221. La subjectivité peut alors être entendue « comme l'ensemble des processus de subjectivation auxquels les individus ont été soumis ou qu'ils ont mis en œuvre à l'égard d'eux-mêmes » (*Id.*, *Subjectivité et vérité*, Paris, Gallimard/Seuil, 2014, p. 287).

³ Quant à Épictète, il prend les exemples de l'athlète et du charpentier, voir Épictète, *Entretiens*, III, 21 (in *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », p. 1000).

⁴ Musonius, *Diatribes* V, 6. Voir Musonius, *Diatribes* V, 2-4 ; Épictète, *Entretiens*, III, 21, 4 ; ainsi que T. Bénatouïl, *Les Stoïciens III. Musonius, Épictète, Marc Aurèle*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 143.

(*gumnazein*) et désir du bien (*erôs*). Si la philosophie est *contact* (*tribê*) avec le réel (*to on*), elle suppose un labeur et une épreuve (*pragma*) qui prennent la forme d'un ensemble de pratiques (*pragmata*), de telle manière que la vérité s'allume dans l'âme¹. Dans le « Carnet de Londres », S. Weil établit cette distinction : « Il y a une grande différence entre une vérité reconnue pour telle, et en cette qualité introduite, accueillie dans un esprit, et une vérité qui se trouve dans l'âme à l'état agissant et possède la vertu d'y détruire les erreurs évidemment incompatibles avec elle. » (*OC VI 4*, p. 381) C'est alors un sujet qui, comme tel, se constitue, reconnu comme sujet tenant un discours vrai, et c'est dans la vie même du philosophe que se manifeste une telle vérité. C'est très exactement cela que S. Weil prend en charge et incarne, dans sa réflexion et dans sa pratique de la philosophie, alors qu'elle demande que ce soit la question de la vérité qui lui soit posée (*OC VII 1*, p. 303 : « Dit-elle vrai ou non ? ») : le problème de la vie dans son lien essentiel à la pratique du dire-vrai. Qu'est-ce qu'un sujet capable de vérité ? Quelle est la forme de vie qui soit telle qu'elle permette un dire-vrai ? Ou, dit autrement, qu'est-ce qu'une vie philosophique ?

Si la vérité se manifeste dans la forme de la subjectivité, se donne à voir dans une forme de vie (*bios*), celle-ci marque sa différence, s'écarte d'une vie « ordinaire » pour prendre la forme d'une vie *autre* et il arrive qu'elle pousse la vie à ses limites, jusqu'à la rupture. Ses contemporains ont noté l'apparence étrange de S. Weil, pieds nus dans ses sandales et vêtue d'une grande cape bleu marine (on pense au *tribôn* des philosophes de l'Antiquité), jusqu'à susciter le malaise², son refus de tous les pouvoirs, y compris institutionnels alors qu'elle est professeure au lycée, et sa liberté de parole (*parrêsia*) dans toutes les situations. S. Weil oriente toute son existence vers la vérité, et ce jusqu'à en mourir. On ne saurait alors, pour la lire, faire totalement abstraction de sa *manière de vivre*, dissocier « la vie » et « l'œuvre » de celle qui s'est illustrée en philosophie – pour paraphraser le titre de l'ouvrage de Diogène Laërce³. C'est une suggestion décisive faite par Foucault dans l'une des dernières leçons de son dernier cours au Collège de France : « Il serait tout de même intéressant de faire l'histoire de la philosophie classique à partir du problème de la vie philosophique, problème envisagé comme choix repérable à travers les événements et les décisions d'une biographie, mais aussi à travers la place [qui lui est] donnée dans le système même. Je voudrais, en tout cas, suggérer simplement que s'il est vrai que la question de l'Être a bien été ce que la philosophie occidentale a oublié et dont l'oubli a rendu possible la métaphysique, peut-être aussi la question de la vie philosophique n'a-t-elle pas cessé d'être, je ne dirais pas oubliée, mais négligée ; elle n'a pas cessé d'apparaître comme en trop par rapport à la philosophie, à la pratique philosophique, à un discours philosophique de plus en plus indexé au modèle scientifique⁴. » L'enjeu est ainsi déplacé de la

¹ Voir Platon, *Lettre VII*, en particulier 340b-344a. Comme je le montrerai (au chapitre V, partie C), c'est dans le sillage de cette pratique de l'activité philosophique qu'elle s'inscrit.

² Voir, par exemple, le témoignage de Jean Tortel rapporté par Simone Pétrement (cf. *SP*, p. 530-531), celui de Colette Daugny (cf. *SP*, p. 537-538), celui de sœur Colombe (cf. *SP*, p. 609). Simone de Beauvoir évoque son « accoutrement bizarre » (S. Weil est alors étudiante à l'École normale) et précise que c'est son attitude, « plus encore que ses dons philosophiques », qui « forcèrent [son] respect » (*Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard, 1958, p. 236-237). Ou encore, en 1942 : « Elle était vêtue de bure ; les pieds nus dans des sandales ; dépouillée de toute préoccupation charnelle [...]. Elle porta d'abord des jugements politiques. [...] Ceux qui étaient là éprouvèrent [...] une impression de malaise » (J. Cabaud, *L'Expérience vécue de Simone Weil*, Paris, Plon, 1957, p. 276 ; *SP*, p. 607-608). Un témoignage semblable, alors que S. Weil est à Londres, en 1943, est rapporté par Louis Closos (je renvoie à Fr. L. Closos, *Le Temps des Passions*, Paris, Presses de la Cité, 1974, p. 32-33).

³ Je m'inscris donc en faux vis-à-vis d'une affirmation telle que celle-ci (qui caractérise la méthode structurale) : « l'œuvre écrite [est] l'unique témoignage où se manifeste une pensée philosophique » (V. Goldschmidt, « Remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie », in *Métaphysique et histoire de la philosophie. Recueil offert à Fernand Brunner*, Neuchâtel, 1981, p. 230). Une pensée philosophique se manifeste aussi dans les vies des philosophes illustres.

⁴ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 218. Voir *id.*, *Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 315-316. Foucault n'est certes ni le premier ni le seul à aborder cette question de la vie philosophique, des manières de vivre et des arts de l'existence. Elle traverse toute la philosophie grecque et se trouve thématifiée, au XX^e siècle, aussi bien par Walter Benjamin

question heideggérienne de l'Être et de l'histoire de la métaphysique (de Suárez à Nietzsche en passant par Descartes, Leibniz, Hegel) – qui a occupé un certain nombre de philosophes français et d'historiens de la philosophie dans la seconde moitié du XX^e siècle – à celle de la vie philosophique (*bios philosophicos*). S'il n'y a pas, à proprement parler, de « philosophie de S. Weil », dans l'exacte mesure où « il n'y a pas de nouveauté possible en philosophie » (OC IV 1, p. 194), cette dernière manifeste et propose une manière de pratiquer la philosophie qui « se réclame du projet fondamental et essentiel de mener une vie philosophique¹ ». C'est du moins la thèse que je veux défendre.

On comprend alors mieux pourquoi les Grecs n'ont cessé de l'accompagner – pourquoi les deux seuls noms de philosophes mentionnés dans la grande lettre autobiographique sont ceux de Marc Aurèle et de Platon, pourquoi elle revient vers les Grecs, Héraclite, Platon, Épictète, alors qu'elle est en exil à Marseille et déclare qu'« au sens qu'avait le mot pour Pythagore et Platon », « depuis la disparition de la Grèce il n'y a pas eu de philosophe » (OC V 2, p. 323), pourquoi elle invite à « aller vers la Grèce » (OC IV 1, p. 66). La philosophie consiste dans la manière dont on vit au quotidien et elle était, dans l'Antiquité, « un choix, qui engageait toute la vie et toute l'âme. L'exercice de la philosophie n'était donc pas seulement intellectuel, mais [...] aussi spirituel² ». Pour les Grecs, explique Pierre Hadot, la philosophie est « un mode d'existence qui exige du philosophe une transformation de toute sa vie intérieure et un engagement personnel à chacun des instants de sa vie³ » : « Être philosophe, ce n'est pas avoir reçu une formation philosophique théorique, ou être professeur de philosophie, c'est, après une conversion qui opère un changement radical de vie, professer un mode de vie différent de celui des autres hommes⁴. » « Un philosophe, dans l'Antiquité, c'est [donc] quelqu'un qui vit en philosophe, qui mène une vie philosophique [et] s'il écrit, il n'est pas nécessaire [...] qu'il invente une théorie nouvelle⁵. » Pierre Hadot, Michel Foucault, notamment, nous ont appris que c'est en Grèce que s'est d'abord posée la question de la forme philosophique de vivre (*bios philosophicos*), de la philosophie comme art et manière de vivre⁶ :

« La vraie philosophie est [...], dans l'Antiquité, exercice spirituel. Les théories philosophiques sont ou bien mises explicitement au service de la pratique spirituelle, comme c'est le cas dans le stoïcisme [...], ou bien prises comme objets d'exercices intellectuels, c'est-à-dire d'une pratique de la vie contemplative qui n'est elle-même finalement rien d'autre qu'un exercice spirituel. Il n'est donc pas possible de comprendre les théories philosophiques de l'Antiquité sans tenir compte de cette perspective concrète qui leur donne leur véritable signification. Nous sommes ainsi conduits à lire les œuvres des philosophes de l'Antiquité en prêtant une attention accrue à l'attitude existentielle qui fonde l'édifice dogmatique. [...] Le souci de considérer ces œuvres dans la perspective de la pratique des exercices spirituels [apporte un changement théorique dans la lecture et l'interprétation des œuvres]. La philosophie apparaît alors, dans son aspect originel, non plus comme une construction théorique, mais comme une méthode de formation à une nouvelle manière de vivre et de voir le monde, comme un effort de transformation de l'homme. Les historiens contemporains de la philosophie n'ont guère tendance, en général, à prêter attention à cet aspect, pourtant essentiel. C'est précisément parce qu'ils considèrent la philosophie [...] comme une démarche purement théorique et abstraite. »

que par Hannah Arendt, par Pierre Hadot que par Alasdair MacIntyre, pour ne prendre que ces exemples. Je vais être conduit, lisant S. Weil, à en redéfinir le concept.

¹ *Ibid.*

² P. Hadot, *Discours et mode de vie philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 159.

³ *Id.*, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 316.

⁴ *Id.*, *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992, p. 17.

⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁶ *Id.*, *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 65-71.

Foucault a lu Hadot. C'est à la fin des années soixante-dix qu'il se tourne vers la Grèce et la dernière année de son cours au Collège de France est consacrée à la *parrêsia*, au *Courage de la vérité*. Dans la leçon du 14 mars 1984, il place au centre de sa réflexion la question de la vie philosophique¹ :

« Depuis l'origine de la philosophie, et peut-être au fond jusqu'à maintenant encore et en dépit de tout, l'Occident a toujours admis que la philosophie n'est pas dissociable d'une existence philosophique, que la pratique de la philosophie doit toujours être plus ou moins une sorte d'exercice de vie. C'est en cela que la philosophie se distingue de la science. Mais tout en posant avec éclat, en son principe, que philosopher n'est pas simplement une forme de discours, mais aussi une modalité de la vie, la philosophie occidentale – et telle fut son histoire et tel fut peut-être son destin – a progressivement éliminé, ou du moins négligé et tenu en lisière le problème de cette vie philosophique, dont pourtant elle avait posé au départ qu'elle ne pouvait pas être dissociée de la pratique philosophique. Elle a négligé de plus en plus, elle a tenu de plus en plus en lisière le problème de la vie dans son lien essentiel à la pratique du dire-vrai. »

Informé, notamment, des travaux de Pierre Hadot et de Michel Foucault, c'est ainsi que je voudrais lire S. Weil, faisant l'hypothèse qu'une telle lecture accroît l'intelligibilité de son œuvre : en prêtant attention à l'attitude existentielle qui fonde l'édifice doctrinal, considéré non plus comme une construction théorique, mais comme une méthode de formation à une manière de voir le monde, un effort de transformation de soi (du soi). En effet, *l'activité philosophique* suppose un « effort pour se mettre dans certaines dispositions intérieures² », une certaine attitude (concept que je vais définir pour en faire usage), et S. Weil aborde les philosophies non pas seulement comme des doctrines, ou des méthodes, mais aussi comme des attitudes : le stoïcisme, le cynisme ou le scepticisme par exemple (cf. *OC VI 2*, p. 436-438).

Elle établit donc une « liaison entre l'humilité et la philosophie véritable ». Pour illustrer une telle liaison – qui laisse deviner que la « philosophie véritable » est une manière de vivre (*enstasis biou*) et d'affronter les événements – elle se réfère, nous avons débuté ainsi, aux « philosophes socratiques, cyniques, stoïciens ». Pour ces derniers, « être injurié, frappé et même giflé et le supporter sans la moindre réaction de dignité instinctive était regardé comme une partie du devoir de la profession ». « L'acceptation des violences, des coups, des injures » est, en effet, « un trait caractéristique du cynisme³ ». Le nom d'Épictète vient spontanément à l'esprit, qui explique que les circonstances nous exercent, qu'il faut savoir tirer profit d'une insulte, d'une injure pour s'exercer « à la patience, au calme, à la douceur⁴ » : « Et quel mal y aurait-il à ce qu'on me reconnût philosophe à mes actes et non à des symboles ? Vois comment je mange, comment je bois, comment je dors, comment je supporte, comment je m'abstiens, comment je rends service, comment je fais usage de mes désirs, de mes aversions, comment je préserve mes relations naturelles ou acquises, sans me laisser troubler ni entraver : pars de là pour me juger, si tu le peux⁵. » En effet, les Mégariques, les Cyniques ou les Stoïciens valorisent l'*apatheia*, l'indifférence à l'égard des situations d'humiliation et recherchent même de telles situations comme l'occasion de s'éprouver soi-même, à titre d'exercice (*askêsis*), également afin de pouvoir s'adresser aux hommes, leur dire la vérité (*parrêsia*). La vérité – le *logos*, le discours vrai – importe non pas comme ensemble de « connaissances vraies », mais parce que l'on en *fait*

¹ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., 216-217.

² *Id.*, *La Philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 177.

³ *Ibid.*, p. 274.

⁴ Épictète, *Entretiens*, III, 20, 9. Sur le thème de l'acceptation des souffrances et des injures par les Cyniques, voir *Entretiens*, Livre III, 22, 53, 96, ainsi que M.-O. Goulet-Cazé, *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 2014, p. 95 ; sur ce qui distingue les Cyniques et les Stoïciens, *ibid.*, p. 47-48, 66-67.

⁵ *Ibid.*, IV, 8,20

usage pour se transformer soi-même et faire face aux événements, parce qu'on l'adresse aux autres de telle manière qu'elle agisse sur eux (souci du souci que les autres ont d'eux-mêmes). C'est Aristippe, qui se fait cracher au visage par Denys, tyran de Syracuse, et qui « ne s'en irrita pas, et comme on le blâmait d'accepter ainsi le crachat de Denys : "Voyons, dit-il, les pêcheurs, pour prendre un goujon, se laissent bien entièrement mouiller par la mer, et moi qui veux prendre une baleine, je ne supporterais pas un crachat ?" » Aristippe, disciple de Socrate, accepte les injures de Denys afin de pouvoir mieux le guider, comme on attrape une baleine. La philosophie est une possibilité de parler librement et courageusement et de dire courageusement et librement la vérité. Comme on demandait à Aristippe « quel profit il avait tiré de la philosophie », il répondit : « Celui de pouvoir parler librement à tout le monde¹. » Ou encore, c'est Diogène le Cynique, qui reçoit un coup de poing et qui refuse de répondre, d'attacher la moindre importance à une telle humiliation, un tel déshonneur (*adoxia*) ou qui mange sur la place publique et se fait traiter par les passants de chien² : « Il résolut de manger, dormir et parler en n'importe quel lieu.³ » La *Vie de Marc Aurèle*, dans l'*Histoire Auguste*, nous apprend qu'à douze ans⁴,

« il adopta [...] la vie d'endurance du philosophe, étudiant revêtu du *pallium*, c'est-à-dire du manteau des philosophes, et couchant à même le sol. [...] Le court manteau et la dureté du lit étaient le symbole de la vie philosophique stoïcienne. On les retrouve aussi bien chez Sénèque qui conseille à son disciple Lucilius de pratiquer de temps en temps cette austérité et qui évoque Démétrius le cynique couché sur un grabat, que Pline le Jeune parlant du juriste Ariston, plus philosophe que les prétendus philosophes, dont le lit évoquait la simplicité de vie des Anciens, ou enfin chez le stoïcien Musonius, le maître d'Épictète, qui déclare qu'un grabat et une bonne peau suffisent pour dormir ».

Simone Pétrement nous apprend qu'à partir de l'exode de juin 1940, S. Weil « avait pris l'habitude de coucher par terre » et qu'elle « devait garder cette habitude jusqu'au moment où elle fut hospitalisée à Londres⁵ » (*SP*, p. 515, cf. *SP*, p. 579), en avril 1943, et rapporte l'anecdote (*khreia*) suivante : « Je fus surprise d'apprendre qu'elle couchait par terre. [...] Elle-même me conseillant, pour rire, de la saluer comme Platon, dit-on, saluait Diogène. "Si tu te lèves de bonne heure et que tu ailles dans la cuisine, tu verras un chien couché par terre dans un coin, et tu lui diras : "bonjour chien"". » (*SP*, p. 584)

Le cynisme est une radicalisation de la vie philosophique. Alors qu'un stoïcien (Sénèque) promeut, par exemple, le détachement des richesses, afin de ne pas se soucier à l'idée que l'on pourrait perdre sa fortune, la pauvreté cynique est effective, réelle, active : un dépouillement de soi qui se poursuit jusqu'à atteindre l'absolument indispensable, une transformation de soi par un retournement de la vie souveraine en vie misérable (*athlios*) qui se laisse insulter, mépriser, humilier par les autres. Le cynique n'a ni enfants, ni patrie, ni foyer, et il est partout chez lui⁶.

¹ Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Livre II, § 67-68 (éd. et trad. M.-O. Goulet-Cazé, Paris, Le Livre de Poche, 1999, p. 276-277).

² *Ibid.*, Livre VI, § 41, 61 (éd. et trad. M.-O. Goulet-Cazé, *op. cit.*, p. 719, 732).

³ *Ibid.*, Livre VI, § 22 (éd. et trad. M.-O. Goulet-Cazé, *op. cit.*, p. 706). Voir aussi Dion Chrysostome, VIII^e *Discours* : « Diogène ou De la vertu », § 30, in *Les Cyniques Grecs. Fragments et témoignages*, éd. & trad. de L. Paquet, Paris, Le Livre de Poche, 1992, p. 239.

⁴ P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, *op. cit.*, p. 19, qui se réfère à la « Vie de Marc Aurèle » dans l'*Histoire Auguste*, MA, II, 6 et renvoie à Sénèque, *Lettres à Lucilius*, XVIII, 5-7 ; 20, 9 [et 13] ; à Pline, *Lettres*, I, 22,4 ; à Musonius 20, dans *Deux prédicateurs de l'Antiquité, Télès et Musonius*, trad. A.-J. Festugière, Paris, 1978, p. 123-124. Voir aussi Épictète, *Entretiens*, I, 24, 7. Voir aussi P. Grimal, *Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1991, p. 76.

⁵ On pense bien sûr au *Banquet* de Platon, 174a, 203c-d, 220b. Voir aussi M.-O. Goulet-Cazé, *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 94.

⁶ Voir Épictète, *Entretiens*, III, 22. En effet, sauf circonstances particulières (*kata peristasin biou*), le cynique ne se marie pas et n'a pas d'enfant. Sur cette question du mariage des philosophes, je renvoie à M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, *op. cit.*, p. 109-119 et 153-155 ; *id.*, *Le Souci de soi*, chapitre III : « Soi et les autres », et chapitre V : « La femme », in *Œuvres*, t. II, Paris,

Diogène cite ces deux vers¹ : « Sans cité, sans maison, privé de patrie, / Mendiant, vagabond, vivant au jour le jour... » Partout où il va, poursuit Épicète, il y a « le soleil, la lune, les étoiles » et « la conversation avec les dieux² ». « Le ciel, le soleil qui se lève, monte et descend, et les étoiles, enfin tout l'univers », « le ciel des nuits, avec les étoiles, et la pleine lune quelques jours par mois, est une patrie que rien ne peut enlever à aucun être humain [...] et l'amour de Dieu, c'est la même chose que l'amour de l'univers³ », écrit pour sa part S. Weil à une ancienne élève (Huguette Baur, en 1940), alors qu'elle est en exode, en exil, en proie aux insultes, au mépris, à l'humiliation, et qu'elle a parfaitement conscience des persécutions qui s'annoncent⁴. « Les philosophes grecs qu'on nommait stoïciens, explique-t-elle, disaient qu'il faut avoir l'amour de la destinée ; qu'il faut aimer tout ce que la destinée apporte, même quand elle apporte le malheur. Depuis mon enfance, il m'a toujours semblé que c'est vraiment là la plus belle vertu. » (SP, p. 599) La vie cynique est une vie qui n'est liée à rien, indépendante (*adiophoros*), une vie de pauvreté et de dénuement. Le stoïcien et plus encore le cynique sont au service de l'humanité tout entière. Sans famille, sans enfants, « sans être jamais enchaîné par les devoirs privés », ce dernier est « tout entier au service de Dieu, en mesure de se mêler aux hommes⁵ ». Si l'on suit toujours Épicète, il est un éclaireur (*kataskopos*) qui indique aux hommes ce qui leur est favorable et ce qui leur est hostile. Il est aussi le gardien, l'*episkopos* du genre humain. Il se soucie du souci (*epimeleia*) que les hommes ont d'eux-mêmes. Il aime les êtres humains « comme s'il était le père et le frère de tous⁶ ». C'est à cette forme de vie que l'on songe lorsqu'on lit les témoignages de ceux qui ont connu S. Weil, ou ce qu'elle écrit au père Perrin :

« J'ai le besoin essentiel, et je crois pouvoir dire la vocation, de passer parmi les hommes et les différents milieux humains en me confondant avec eux, en prenant la même couleur, [...] en disparaissant parmi eux, cela afin qu'ils se montrent tels qu'ils sont et sans se déguiser pour moi. C'est que je désire les connaître afin de les aimer tels qu'ils sont. » (AD, p. 19)

« Je ne veux pas être adoptée dans un milieu, habiter dans un milieu où on dit "nous" et être une partie de ce "nous", me trouver chez moi dans un milieu humain quel qu'il soit. En disant que je ne veux pas je m'exprime mal, car je le voudrais bien ; tout cela est délicieux. Mais je sens que cela ne m'est pas permis. Je sens qu'il m'est nécessaire, qu'il m'est prescrit de me trouver seule, étrangère et en exil par rapport à n'importe quel milieu humain sans exception.

Cela semble en contradiction avec ce que je vous écrivais sur mon besoin de me fondre avec n'importe quel milieu humain où je passe, d'y disparaître ; mais en réalité c'est la même pensée ; y disparaître n'est pas en faire partie, et la capacité de me fondre dans tous implique que je ne fasse partie d'aucun. » (AD, p. 26)

« Je sens que cela ne m'est pas permis. » « Il m'est nécessaire », « j'ai le besoin essentiel », « il m'est prescrit ». Il s'agit d'une mission reçue, d'une « vocation⁷ », c'est-à-dire « une impulsion

Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 2015, p. 1032-1041 et p. 1099-1135 (en part. les p. 1107-1110). L'art du mariage est lié à la fois à une pratique de soi et à la question de la vérité.

¹ Cités par M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Vrin, 1986, p. 61.

² Épicète, *Entretiens*, III, 22, 21-22.

³ Voir, pour l'édition de cette lettre, P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, Lyon, Peuple Libre, 2020, p. 114, 116-117. Voir aussi la lettre du 22 avril 1941 à Antonio Atarés : « Tant qu'on a des choses telles que la mer, les montagnes, le vent, le soleil, les étoiles, la lune, le ciel, on ne peut pas être tout à fait malheureux » (SP, p. 543) et celle du 21 juillet 1941 : « Platon disait que la vue n'est vraiment précieuse que parce qu'elle fait connaître les étoiles, les planètes, la lune, le soleil. » (In P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe, op. cit.*, p. 125)

⁴ C'est à la situation des Juifs qu'il est fait ici référence. En France, les Allemands prennent des mesures contre les Juifs à partir du 1^{er} juillet 1940 et le premier Statut des Juifs du gouvernement de Vichy date du 3 octobre 1940. Voir *ibid.*, p. 119-121.

⁵ Épicète, *Entretiens*, III, 22, 69. Voir aussi Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences*, Livre VI, § 38.

⁶ *Ibid.*, 24-25, 53, 77.

⁷ Voir, pour la correspondance avec Joseph-Marie Perrin, Lettre 1, AD, p. 17, 19-21 ; Lettre 2, AD, p. 27 ; Lettre 4, AD, p. 38, 52, 54 ; Lettre 5, AD, p. 65 ; Lettre 6, AD, p. 75.

essentiellement et manifestement différente de celles qui procèdent de la sensibilité ou de la raison » (*AD*, p. 38). On trouve, dans le cynisme, le thème (socratique) de la mission reçue de Dieu¹. La pratique cynique, le fait de mener la vie cynique (*kunizein*) est vocation et mission. C'est une profession : « ...être injurié, frappé et même giflé et le supporter [...] était regardé comme une partie du devoir de la profession », écrit S. Weil de la vie stoïcienne, cynique, dans la citation par laquelle j'ai ouvert mon propos. Or, c'est le titre du chapitre des *Entretiens* qu'Épictète consacre au cynisme : « De la profession de cynisme (*peri kunismou*) ». « Profession » a ici le sens de métier : la philosophie est un métier auquel on se consacre tout entier. Certes, on peut pratiquer la vie philosophique, choisir cette manière de vivre quel que soit le métier que l'on exerce, que l'on soit porteur d'eau ou empereur, que l'on soit marié, pauvre ou riche, mais quant à la vie cynique, c'est une profession, une vie tout entière au service de l'humanité. C'est aussi une profession au sens où c'est la forme de vie par laquelle on manifeste, aux yeux de tous, la philosophie à laquelle on croit, où l'on se fait témoin de la vérité.

Ces injures et ces coups, dont parle S. Weil, comme entraînement (*gumnazein*) à l'endurance physique et à l'indifférence à l'égard des opinions, comme épreuve de soi-même, Épictète montre qu'ils font partie intégrante de la vie du philosophe qui se réclame du cynisme². Les maux ont valeur d'exercice (*askêsis*) et « le malheur est un bien dans la mesure même où il est un malheur, où il est reconnu comme malheur par l'attitude d'épreuve³ ». C'est « la connaissance de la misère humaine » (*OC VI 2*, p. 336) qui ouvre l'accès à la sagesse et qui permet la manifestation de la vérité. Dans une ébauche de lettre, que l'on peut dater de 1938 ou 1939, S. Weil fait part de son intérêt pour la vie d'Épictète : « J'ai bien souvent amèrement regretté qu'on n'ait pas de renseignements précis sur la vie d'Épictète ; car à ma connaissance c'est le seul exemple d'un homme réduit par le sort à l'extrême malheur [...] et dont on ait des raisons sérieuses de supposer, d'après l'accent de ses propres écrits, qu'il s'y est toujours parfaitement bien comporté. » (*EHP*, p. 107) A son ami Maurice Schumann, elle écrit que, pour elle, la vie n'a pas d'autre sens que « l'attente de la vérité », que c'est là sa vocation, et que cette vérité lui sera « accordée » seulement au moment où elle sera elle-même « physiquement dans le malheur, et dans une des formes extrêmes du malheur présent » (*EL*, p. 213). Dans une autre lettre, quelques semaines avant sa mort, est établi à nouveau ce lien entre le malheur et la capacité à dire la vérité : il faut être tombé « au dernier degré de l'humiliation, loin au-dessous de la mendicité, non seulement sans considération sociale, mais regardés par tous comme dépourvus de la première dignité humaine, la raison », pour pouvoir « dire la vérité [...] la vérité tout court. Des vérités pures, sans mélange, lumineuses, profondes, essentielles » (*OC VII 1*, p. 302-303 ; je souligne). Autrement dit, seule une vraie vie (*alêthês bios*) comme vie autre permet un dire-vrai (*parrêsia*) : le malheur ouvre l'accès à la vérité et la folie permet de dire la vérité (cf. *OC V 1*, p. 225-228). C'est bien la question des conditions de la formation du sujet pour l'accès à la vérité qui occupe la philosophe – ce que j'appellerais « sujet d'épreuve » (*versus* sujet de connaissance). C'est bien cette ancienne et fondamentale question du souci de soi, de l'*epimeleia*

¹ Épictète, *Entretiens*, III, 22, 2-8.

² Voir Épictète, *Entretiens*, III, 22, 53. Les références aux cyniques sont rares, il est vrai, sous la plume de S. Weil. Voir *OC IV 1*, p. 63 ; *OC VI 3*, p. 74 (où il est fait allusion à Diogène qui jette son bol après avoir vu un enfant boire dans ses mains, histoire racontée par saint Jérôme dans son *Adversus Jovinianum*, II 14, in *Patrologie latine*, t. 23, col. 325) ; *OC VI 4*, p. 363 ; *OC VII 1*, p. 476 ; *SP*, p. 584. Dans les *Leçons de philosophie*, il est question d'Antisthène, de Diogène et de la morale cynique (cf. *LP*, p.186-187, 190-191).

³ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 425. Voir Épictète, *Entretiens*, III, 22, 10-12.

*heautou*¹, de la spiritualité comme condition d'accès à la vérité que S. Weil reprend à son compte, et subvertit.

Le cynique ne craint donc pas les humiliations. Mais l'auteure du « Carnet de Londres » ne parle pas d'humiliations – comme occasions d'affirmer sa maîtrise et sa souveraineté – mais d'humilité : non pas maîtrise mais renoncement à soi et obéissance. L'humilité est une vertu, notamment une vertu chrétienne. Le passage se poursuit d'ailleurs ainsi : « L'apostolat chrétien étant une profession voisine ou identique [à la vie philosophique], le précepte du Christ aux disciples, "tendez l'autre joue", doit être regardé ainsi, comme une obligation de la fonction particulière d'apostolat, non pas comme une obligation de la vie chrétienne. » La philosophe a d'abord écrit « conseil du Christ », puis a raturé pour préférer « précepte ». Elle pourrait, en effet, faire jouer ici la distinction entre les conseils évangéliques, qui font l'objet d'une vocation particulière, et les prescriptions morales qui s'imposent à tous. Quoi qu'il en soit, il y a une forme de vie chrétienne (« l'apostolat ») – « forme de vie [...] spirituelle » (OC VI 4, p. 191) – qui est bien une vocation singulière et qui répond à d'autres exigences : vie en rupture, autre vie, vie autre – à l'instar de la vie cynique. Certes, « de l'humiliation cynique à l'humilité chrétienne », il y a toute une histoire de l'humble, de la honte et de l'infamie, du scandale par la honte, mais « le cynique affirme sa souveraineté, sa maîtrise à travers ces épreuves de l'humiliation, alors que l'humiliation ou plutôt l'humilité chrétienne sera une renonciation à soi-même² » (c'est là une question qu'il faudra considérer très précisément). Il ne s'agit pas d'affirmer sa volonté face aux événements, de parvenir à l'indifférence ou l'indépendance (*autarkeia*), mais bien plutôt de se déprendre de soi-même et de *perdre la perspective* :

« Les souffrances physiques (et les privations) sont souvent pour les hommes courageux une épreuve d'endurance et de force d'âme. Mais il en est un meilleur usage. Qu'elles ne soient donc pas cela pour moi. Qu'elles soient un témoignage sensible de la misère humaine. Que je les subisse d'une manière entièrement passive. Quoi qu'il m'arrive, comment pourrais-je jamais trouver le malheur trop grand, puisque la morsure du malheur et l'abaissement auquel il condamne permettent la connaissance de la misère humaine, connaissance qui est la porte, le passage pour toute sagesse ? Mais le plaisir, le bonheur, la prospérité, la joie, si on sait y reconnaître ce qui vient du dehors (du hasard, des circonstances) témoignent aussi de la misère humaine. En faire aussi cet usage. » (OC VI 2, p. 336)

S'il s'agit de *faire usage (khrêsis)* des événements, de « faire usage » (OC VI 2, p. 423) de toutes les difficultés, si l'écriture joue ici un rôle analogue à celui qu'elle peut jouer dans les *Pensées* de Marc Aurèle – mise en présence d'une vérité essentielle, injonction adressée à soi-même, incorporation d'une vérité – ce n'est pas pour se renforcer et s'affirmer dans sa souveraineté, mais afin de n'« être rien, pour être à sa vraie place dans le tout » (*ibid.*). Pour être à sa *vraie place* dans l'ordre du monde : « être rien ». Il faudra nous interroger sur ce qui permet de qualifier une place (ou une vie) de « vraie ». Quoi qu'il en soit pour le moment, ce n'est pas exactement la même attitude, celle qui consiste à accepter les événements tels qu'ils arrivent afin de ne pas être un « abcès du monde³ » et celle qui cherche à n'être « rien ». L'image de la porte est encore radicalisée lorsque la philosophe note pour elle-même : « Il n'y a pas d'amour de la vérité sans un consentement total, sans réserve à la mort. La Croix du Christ est la seule porte de la connaissance. » (OC VI 4, p. 131) Il y a tout au moins radicalisation de l'attitude stoïcienne.

¹ C'est l'expression grecque qui est traduite par « souci de soi », la source principale étant l'*Apologie de Socrate* par Platon (en part. 29d, 30c, 36b-c), mais aussi la *Lettre à Ménécée* d'Épicure, les *Entretiens* d'Épictète (III, 1, 19) et le corpus cynique.

² M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 242. Voir M.-O. Goulet-Cazé, *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité, op. cit.*, p. 175-215. Je me permets de renvoyer aussi à P. David, « La vie nue. Sur la forme de vie clarisse. Une lecture de la *Règle* de Claire d'Assise », in *Études franciscaines*, n.s. 5, 2012, fasc.2, p. 199-225.

³ Marc Aurèle, *Pensées*, II, 16 ; IV, 29.

Certes, S. Weil elle-même établit une continuité entre stoïcisme et christianisme en affirmant savoir « par expérience que la vertu stoïcienne et la vertu chrétienne sont une seule et même vertu » (*AD*, p. 77) – « du moins si vraiment j’ai droit au nom de chrétienne », précise-t-elle. Mais il n’en demeure pas moins que l’insistance weilienne sur l’obéissance, sur ce principe d’obéissance illimitée, cette « vertu religieuse d’obéissance » qui doit imprégner « la vie publique entière » (*OC V 2*, p. 337) vient marquer une inflexion par rapport à l’ascétisme cynique ou stoïcien. Il s’agit d’attendre par obéissance, comme l’esclave de la parabole évangélique attend le retour de son maître. Mais, là encore, c’est sur la continuité que la philosophe insiste, affirmant avoir dès l’enfance « adopté [...] l’attitude chrétienne » (*AD*, p. 37), faisant se succéder les noms de François d’Assise et de Marc Aurèle : « Le devoir d’acceptation à l’égard de la volonté de Dieu, quelle qu’elle puisse être, s’est imposé à mon esprit comme le premier et le plus nécessaire de tous, celui auquel on ne peut manquer sans se déshonorer, dès que je l’ai trouvé exposé dans Marc-Aurèle sous la forme de l’*amor fati* stoïcien. » (*AD*, p. 40) Il est intéressant de relever, d’une part, que lorsque la philosophe défend l’identité entre stoïcisme et christianisme, elle n’affirme pas une identité de doctrine, mais de « vertu », de l’efficacité d’une pratique – ce qu’elle nomme également *attitude*. Autrement dit, elle envisage le stoïcisme, le christianisme comme des pratiques, des manières de vivre, des formes de vie. D’autre part, elle ne démontre pas une telle identité mais, selon le style qui est le sien, elle affirme. Une telle affirmation ne reposant pas sur l’étude et la confrontation des textes mais sur *une expérience* (« je sais par expérience »). Enfin, l’obéissance est à l’égard de Dieu, et de Dieu seul. C’est sans la médiation de personne ni d’aucune institution que S. Weil adopte donc l’attitude chrétienne. Au père Perrin, elle tient à préciser qu’il ne lui a apporté ni « l’inspiration chrétienne ni le Christ », que « c’était fait, sans l’entremise d’aucun être humain », et qu’elle refuse toute « influence humaine dans le domaine des choses divines » (*AD*, p. 36), se méfiant du « pouvoir de suggestion » (*AD*, p. 47) inhérent à l’amitié. C’est « Dieu lui-même » qui a, « dès le début », pris en main « la direction spirituelle de [son] âme », « et la conserve » (*AD*, p. 50). Et dans la dernière lettre qu’elle lui envoie, elle souligne chez lui cette « sérieuse imperfection » : « l’attachement à l’Église comme une patrie terrestre. [...] Cet attachement, précise-t-elle, est peut-être pour vous ce fil presque infiniment mince dont parle saint Jean de la Croix, qui, aussi longtemps qu’il n’est pas rompu, tient l’oiseau à terre aussi efficacement qu’une grosse chaîne de métal. [...] Les enfants de Dieu ne doivent avoir aucune autre patrie ici-bas que l’univers lui-même. [...] Il faut être catholique, c’est-à-dire n’être relié par un fil à rien qui soit créé, sinon la totalité de la création » (*AD*, p. 79-80). Il y a là contestation du pouvoir pastoral de l’Église catholique. Cette contestation radicale et explicite se poursuivra dans un certain nombre d’écrits des années 1942-1943, jusque dans *L’Enracinement*. Si la philosophe a « droit au nom de chrétienne », c’est – il faudra y revenir – dans sa tradition *mystique* qu’elle s’inscrit. Il faudra alors s’interroger sur la place de l’Autre dans la pratique de soi de S. Weil : comment conçoit-elle l’amitié ? Quelles relations entretient-elle avec ses amis, ses anciennes élèves, ses interlocuteurs ? Quelle place est reconnue à l’Autre dans le souci de soi ?

« L’amour de Dieu, c’est la même chose que l’amour de l’univers¹ » ou, inversement, l’amour de l’ordre du monde comme « parfaite obéissance » à l’égard de Dieu (« forme de l’amour implicite de Dieu »), en acceptant la place qui est la sienne, c’est accepter la volonté de Dieu : c’est être parfaitement obéissant. C’est être « du côté de ce qui commande à la force », « le fils du maître » auquel on « s’identifie [...] par l’amour » (*OC V 2*, p. 352-353), c’est « aimer l’univers non du dedans, mais du dehors, du lieu où siège la Sagesse de Dieu » (*AD*, p. 80). Au

¹ Lettre à Huguette Baur, in P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 117.

centre du stoïcisme comme du christianisme, insiste encore S. Weil dans *L'Enracinement*, « se trouvent l'humilité, l'obéissance et l'amour » (*OC V 2*, p. 352). Toutes ses pensées étant « les pensées d'un ami et d'un serviteur des dieux », le philosophe (stoïcien, cynique) est « un associé du gouvernement de Zeus (*metekhôn tês arkhês tou Dios*) » ; Épictète poursuit en disant que le cynique qui accepte sa destinée, qui accepte d'être conduit par Dieu, reconnaissant qu'il participe à son gouvernement, pourra alors réciter le vers de Cléanthe : « Conduis-moi, ô Zeus, et toi, ô destinée¹. » – L'*Hymne à Zeus* de Cléanthe, comme je vais le montrer, jouant un rôle important dans la pratique spirituelle de S. Weil en 1942 et 1943. Les hommes sont associés à la sagesse de Dieu lorsqu'ils connaissent la nécessité qui fait le monde. Et les épreuves, les souffrances physiques, les privations sont accueillies comme la manifestation de Dieu : un signe de sa présence. C'est un fragment des *Pensées* de Marc Aurèle que S. Weil place en exergue des *Réflexions* de 1934 : « L'être doué de raison peut faire de tout obstacle une matière de son travail, et en tirer parti². » A Marseille, en 1941-1942, elle se tourne résolument « vers la Grèce » (*OC IV 1*, p. 66), relit Héraclite, Platon, Épictète. La vertu stoïcienne, la vertu cynique, la vertu chrétienne sont donc une seule et même vertu, une seule et même pratique.

La « vraie vie », telle qu'elle est réfléchie dans la tradition cynique et stoïcienne, est « à la fois forme d'existence, manifestation de soi, plastique de la vérité³ ». Lorsque S. Weil envoie une esquisse de son autobiographie spirituelle au père Perrin, manifestant ainsi la vérité (*AD*, p. 75 : « mis par écrit »), se constituant comme sujet tenant un discours vrai sur lui-même (« car je sais que vous savez que je ne mens pas »), c'est afin de proposer au religieux dominicain « la possibilité de constater un exemple concret et certain de foi implicite » (*ibid.*). En effet, elle poursuit : « Une telle destinée spirituelle [...] est propre à faire un objet de réflexion. [...] Elle pourrait avoir cet usage. » (*Ibid.*) Est ainsi explicitement noué le lien entre discours (*logos*), vérité et *bios*, entendu comme style que le sujet donne à sa vie. Se présentant comme un exemple, la philosophe s'inscrit dans la tradition (socratique, cynique, stoïcienne) des *exempla*, des « vies exemplaires ». La vérité *se montre*. Il ne s'agit pas, en rigueur de terme, d'une autobiographie ou d'un récit de soi (S. Weil ni ne raconte les événements de sa vie – famille, entrée à l'École normale, agrégation – ni n'expose ses états d'âme), mais il s'agit d'un acte de vérité, d'un dire-vrai parrésiasique destiné à « convaincre quelqu'un qu'il doit prendre soin de lui-même et changer sa vie⁴ ». A Londres, auprès de la France libre, et contrairement à d'autres philosophes engagés dans la guerre – il faudra le montrer – S. Weil est présente au titre de philosophe qui exerce une *parrêsia* dans le jeu politique. Elle interroge les dirigeants politiques sur la justice, sur la manière dont ils se rapportent à la vérité et la qualité de leur attention, et critique les relations de pouvoir. Là, la philosophie cesse d'être discours, *logos*, pour rencontrer son réel, se confronter à sa tâche, son *ergon*. La philosophie est épreuve du réel.

Cet exil, cette pauvreté active et indéfinie, cette mise à nu, ce décapage de tout ce qu'il y a de social, d'imaginaire dans une existence, ce déshonneur (qui caractérise la profession de cynique et qui n'est pas sans rapport avec la *vie militante* qui est la sienne entre 1931 et 1934) seront poursuivis par S. Weil jusqu'à la mort. Au printemps 1943, elle a pris ses distances d'avec la France libre. Le 10 mai, elle écrit à ses parents qu'elle n'a « pas de responsabilités pratiques » (*OC VII 1*, p. 278) et, le 15 juin, qu'elle n'a plus « aucune responsabilité dans rien » (*OC VII 1*, p. 289). Elle en a « marre de ces enchevêtrements d'absurdités » (*OC VII 1*, p. 290), s'oppose à

¹ Épictète, *Entretiens*, III, 22, 95.

² Marc Aurèle, *Pensées*, VIII, 35.

³ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 288.

⁴ *Id.*, *Discours et vérité précédé de La parrêsia*, Paris, Vrin, 2016, p. 221.

ses amis, Closon, Schumann, Philip, vitupère, reproche par exemple à Maurice Schumann de « dissimuler la vérité » (*SP*, p. 687), et, le 26 juillet, démissionne de la « France combattante ». Elle évoque alors sa « vocation » :

« Les intelligences entièrement, exclusivement abandonnées et vouées à la vérité ne sont utilisables pour aucun être humain, [...] ; comment pourrais-je la mettre à la disposition de Philip ? C'est elle qui m'utilise, et elle-même obéit sans réserve – j'espère du moins qu'il en est ainsi – à ce qui lui paraît être la lumière de la vérité. Elle obéit jour par jour, instant par instant, et ma volonté n'exerce jamais sur elle aucune action. Les gens semblables n'ont rien à faire, je crois, auprès des ministres – même un ministre comme Philip. » (*OC V 1*, p. 636)

Le général de Gaulle, en rivalité avec le général Giraud, prétend être le seul à incarner la France. Le gaullisme est en train de devenir un parti politique. S. Weil est seule. On pense à Diogène face à Alexandre le Grand : « Alexandre le rencontrant un jour lui dit : "Je suis le grand roi Alexandre. Diogène alors se présenta : "et moi je suis Diogène le chien" » – « je suis l'espion de ton avidité¹ ». C'est une autre royauté que celle de Diogène, un roi anti-roi, un roi de dérision, inaugurant la tradition qui traversera l'histoire européenne, passera dans le christianisme, d'un roi de dérision qui lutte pour l'humanité, pour l'affranchir de ses vices et de ses maux. Le docteur qui est en charge de S. Weil, au sanatorium d'Ashford, rapporte que, parfaitement sereine et détachée, elle garde jusqu'au bout une entière lucidité d'esprit, lisant, écrivant. Elle lui avait dit en arrivant, rapporte Simone Pétrement, « qu'elle était une philosophe et s'intéressait à l'humanité » (*SP*, p. 691).

« L'Évangile contient une conception de la vie humaine, non une théologie » (*OC VI 4*, p. 191) : une manière de vivre et un accès à « la vraie vie » (*OC VI 4*, p. 334). Mais de quelle « vie » s'agit-il ? Quelle est cette vie « qui est en premier lieu de la vérité » ? S'agit-il de ce *bios* que promeut la philosophie hellénistique – socratique, cynique, stoïcienne – ou bien de cette vie (*zoé*) dont parle l'Évangile (*Jean 12,25*), lorsque « nous ne vivons plus en nous-mêmes, mais [que] le Christ vit en nous » (*AD*, p. 59) : cette vie du Christ qui vit en moi lorsque « ce que je nommais je, moi, est détruit, liquéfié », que « je ne vis plus », que je suis « engendré de nouveau », « engendré à partir de Dieu, et non pas de la volonté de l'homme », que « le Christ est engendré dans l'âme » (*OC VI 4*, p. 336) ? Pour le dire autrement, lire S. Weil suppose, non seulement de revenir au grec, qui est sa seconde langue maternelle, mais aussi, surtout, de faire place à un événement qui marque un seuil décisif dans sa pensée, qui se diffracte dans tous ses écrits postérieurs, des *Cahiers* aux écrits « politiques » de Londres en passant par son interprétation des Grecs – *Illiade*, Platon, les mythes – et qu'elle énonce en une phrase très simple qui a déjà été citée une première fois : « Le Christ lui-même est descendu et m'a prise. » (*AD*, p. 45)

Comment accède-t-on à la vérité ? Ou comment la vérité se manifeste-t-elle ? Quelles *attitudes* et quelle *manière de vivre* faut-il adopter ? Quelles *transformations* le sujet doit-il opérer sur lui-même pour devenir capable de vérité et capable de manifester la vérité ? Quels *usages* faire de la tradition philosophique, des « grands auteurs », des textes (grecs) que S. Weil ne cesse de recopier, de traduire, de réciter, d'expliquer, d'envoyer à ses correspondants ? Quel rôle joue la médiation de l'écriture dans une telle transformation de soi et une telle manière de vivre ? Quelle *vie philosophique* S. Weil mène-t-elle ? Comment la philosophie fait-elle l'unité de sa vie et de son œuvre ? Que veut dire *faire* de la philosophie, ou « être » philosophe ? Comment la philosophie peut-elle « donner forme » à une vie ? Il faudra caractériser le plus

¹ Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences*, Livre VI, § 60 puis § 43 (cette dernière réplique adressée à Philippe de Macédoine). Voir aussi Dion Chrysostome, *Discours IV à VIII*, in *Les Cyniques Grecs*, op. cit.

précisément possible la philosophie de S. Weil, sa *pratique* de la philosophie, afin d'en montrer la singularité. Et tout ce qui a été dit jusqu'à présent, à titre introductif, va devoir alors être soumis à l'épreuve des textes, justifié, précisé, voire amendé. Poser, à partir de S. Weil et dans son cas, la question de la vie philosophique, c'est nouer ensemble trois termes, trois thèmes : la vérité, le sujet, l'écriture – ce qui conduira à proposer une définition de ce que peut être une vie philosophique. C'est là l'enjeu : à partir du cas S. Weil, réfléchir à ce que veut dire « faire de la philosophie ».

2. Lire Simone Weil aujourd'hui

A sa mort, au mois d'août 1943, la philosophe laisse une masse considérable de manuscrits, dispersés en plusieurs endroits et entre plusieurs mains. Il a fallu les éditer, un labeur d'une grande patience, mené en parallèle par Gustave Thibon et le père Perrin, d'une part, et, de l'autre, par les parents de S. Weil et Albert Camus, qui dirige la collection « Espoir », chez Gallimard. Au milieu des années soixante, l'essentiel des textes est édité et donc disponible, et peu de temps après, en 1978, André Weil dépose les manuscrits de sa sœur à la Bibliothèque nationale de France. Je ne vais pas reprendre ici cette histoire. S. Weil, écrit Marie-Odile Germain, Conservateur général au département des manuscrits à la Bibliothèque nationale de France, « n'a eu de cesse de préserver ses manuscrits, les confiant à sa famille, à ses amis, chaque fois que le départ approchait, à charge pour eux d'en prendre soin et de les faire connaître. Rarement comme dans le cas de Simone Weil, l'existence d'une œuvre fut à ce point liée à la conservation matérielle de sa forme manuscrite¹ ».

Jusque dans les années quatre-vingt du siècle passé, l'accès à l'œuvre de S. Weil était donc *thématique* : par des ouvrages, ou recueils thématiques, qui distinguaient des styles de lecteurs, et de lectures. Ou bien la réflexion politique² : *L'Enracinement* (1949) est le premier livre publié, par Camus, dans la collection « Espoir » ; viendront ensuite *Oppression et liberté* (1955), les *Écrits de Londres* (1957) et les *Écrits historiques et politiques* (1960). Ou par la dimension « mystique » et le dialogue avec l'Église catholique³ : *Attente de Dieu* (1950), *La Connaissance surnaturelle* (1950), *Lettre à un religieux* (1951), *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu* (1962). Ou par *La Condition ouvrière* (1951), l'expérience et la réflexion sur le travail⁴. Ou bien par les écrits sur la Grèce et les autres « peuples de l'antiquité⁵ » (*OC IV 2*, p. 75) : *Intuitions pré-chrétiennes* (1951) et *La Source grecque* (1953). Ou encore, par ce que S. Weil a pu écrire sur l'histoire des sciences, depuis les Grecs jusqu'à la physique contemporaine et, plus généralement, *Sur la science*⁶ (1966). C'est le mouvement même de réception, le *travail de l'œuvre* qui constitue celle-ci comme telle, et qui « invente »

¹ M.-O. Germain, « Quelques mots sur les manuscrits de Simone Weil », in *Simone Weil. La passion de la raison*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 19.

² S. Weil, *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1949 ; *id.*, *Oppression et liberté*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1955 ; *id.*, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1957 ; *Écrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1960.

³ S. Weil, *Attente de Dieu*, « Introduction » par Joseph-Marie Perrin, o.p., Paris, La Colombe, Éditions du Vieux Colombier, 1950 ; *id.*, *La Connaissance surnaturelle*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1950 ; *id.*, *Lettre à un religieux* [Marie-Alain Couturier, o.p.], Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1951 ; *id.*, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1962.

⁴ S. Weil, *La Condition ouvrière*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1951 ; nouvelle édition par R. Chenavier, en 2002.

⁵ S. Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, Paris, La Colombe, Éditions du Vieux Colombier, 1951 ; *id.*, *La Source grecque*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1953.

⁶ S. Weil, *Sur la science*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1966.

« Simone Weil ». Ma lecture n'est certes pas thématique, mais la prise en compte de la réception de l'œuvre est nécessaire pour son interprétation et je vais m'intéresser, par exemple, à la composition de *La Condition ouvrière*.

Il faut, en effet, attacher la plus grande importance à la chronologie si l'on veut saisir finement l'invention terminologique qui accompagne le déploiement de la pensée weilienne. A partir de la période de Marseille (1940-1942), à partir de l'été 1941 plus précisément, « surnaturel », pour prendre cet exemple, devient un concept structurant et d'autres mots, des images (la porte, le pont, la corde, le porte-plume ou la bouteille) acquièrent un statut métaphorique de quasi-concepts pour traduire une expérience vécue. Lire S. Weil, c'est suivre au plus près, à ras de texte, le travail de l'écriture et la production des concepts. Il s'agit donc de tenir compte de la formation génétique du corpus et de s'attacher à *l'écriture*, reconnue comme l'instance concrète dans laquelle s'objective la durée interne d'une pensée en acte¹. Il conviendra de s'interroger également sur le rythme de la pensée de S. Weil, ses scansion, ses pauses et ses accélérations, sur ce que Deleuze appelle la vitesse d'une pensée qui va, dans le cas weilien, en s'accélération pour devenir proprement vertigineuse en 1942 et 1943

En 1988, paraît le premier volume des *Œuvres complètes*, chez Gallimard : *Premiers écrits philosophiques*. Treize volumes ont été publiés à ce jour, et trois autres devraient paraître dans les prochaines années, dont la *Correspondance générale*. Cette édition, sous la direction d'André-A. Devaux, de Florence de Lussy, puis de Robert Chenavier, n'a pas été sans effet sur la recherche, mettant à disposition des écrits inédits ou difficiles d'accès, proposant des introductions, des notes, des index d'une grande rigueur et d'une impressionnante érudition. C'est toute la géographie de l'œuvre qui se trouve ainsi reconfigurée. Lire S. Weil aujourd'hui, c'est donc entrer en dialogue avec les *Œuvres complètes* : aller des manuscrits aux *Œuvres complètes* en passant par les premières éditions en recueils thématiques. Des questions se posent alors : que sont des *Œuvres* « complètes » ? Quel statut accorder aux inédits ? Faut-il faire une distinction entre un texte donné à lire et un autre gardé dans un tiroir ? Comment faut-il considérer les brouillons ? les fragments ? les ratures ? les dessins ? un cadre qui entoure un paragraphe ? les notes prises par les auditeurs d'un cours ou d'une conférence ? les travaux scolaires ? les notes de lecture et références bibliographiques ? la correspondance ? les lettres que S. Weil envoie à sa famille alors qu'elle est âgée de sept ou huit ans ? le travail d'un poème et ses multiples variantes, ou un exercice de mathématiques ? les adresses postales notées dans un cahier ? les cahiers de notes confiés à un ami (alors qu'il a été explicitement demandé de ne les céder à personne) et un cahier sur la couverture duquel est écrit « Ne compte pas » ? Que faire d'un article publié sous un pseudonyme ? Que signifie de rassembler toutes ces traces écrites sous un même nom : « Simone Weil »

Lire « Simone Weil » aujourd'hui, c'est bénéficier du travail des générations précédentes, s'inscrire dans une filiation. La publication de *La Pesanteur et la Grâce*², par Gustave Thibon, en 1947, puis d'*Attente de Dieu* et de *La Connaissance surnaturelle*, inaugurent une première réception qui s'intéresse, en particulier dans les milieux catholiques, à la dimension spirituelle de l'œuvre, ainsi qu'à la personnalité de son auteure. En effet, le premier horizon d'attente est spirituel, religieux, et plus précisément catholique. La philosophe atteint ainsi un autre public que celui qui était le sien dans les années trente (la gauche antistalinienne, syndicaliste,

¹ J'emprunte cette manière d'aborder l'écriture philosophique à Michel Fichant (voir M. Fichant, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1998, « Préface », p. VI).

² S. Weil, *La Pesanteur et la grâce*, avec une introduction de G. Thibon, Paris, Plon, 1947. L'introduction de G. Thibon (35 pages) aura été pour un grand nombre de lecteurs la première approche de l'œuvre de S. Weil. Voir *La Pesanteur et la grâce, une œuvre de Simone Weil ?*, in CSW, t. XXVIII-3, septembre 2005.

trotskiste). Il faut souligner que la réception de son œuvre, n'ayant été ni « oubliée » ni « redécouverte », commence immédiatement après la fin de la guerre. En effet, dès 1946, *Les Études philosophiques* publient un « Essai sur la notion de lecture¹ » et (en 1947) *Le Cheval de Troie* « Condition première d'un travail non servile² ». Dans les années cinquante, Alain s'exprime sur celle qui a été son élève³, Emmanuel Levinas⁴, Gabriel Marcel⁵ la prennent en compte, elle inspire les travaux de René Girard⁶.

La personnalité hors du commun de son auteure, son dialogue avec les catholiques, ses engagements politiques et les querelles autour de son « antisémitisme », ou « antijudaïsme⁷ », avaient, dans un premier temps, éclipsé la puissance proprement philosophique de l'œuvre. En effet, c'est peu à peu, et à titre posthume, que S. Weil accède à la légitimité philosophique. En 1973, dans la continuité des travaux de Jacques Cabaud⁸, Simone Pétrement publie, en deux volumes, *La Vie de Simone Weil* (Fayard), qui, à cette date, donne à lire un certain nombre d'inédits, en particulier la correspondance : ouvrage essentiel pour toute recherche sur S. Weil. Deux ans plus tôt était parue l'étude de Miklos Vetö sur *La métaphysique religieuse de Simone Weil* (Vrin), première synthèse véritablement philosophique et qui demeure elle aussi un ouvrage de référence. Un premier colloque, au Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, « Vigueur d'Alain, rigueur de Simone Weil », en juillet-août 1974, marque au même moment une étape importante de la réception de S. Weil dans le champ philosophique⁹. Dans les années soixante-dix, l'intérêt se tourne plutôt vers la dimension politique et sociale d'une œuvre inclassable, qui n'a pas cessé de penser la politique et l'action, de dialoguer avec le marxisme, de se référer à Proudhon et qui inspire les travaux de Roberto Esposito ou de Giorgio Agamben : est-elle une révolutionnaire devenue réactionnaire ? Les lectures politiques (et parfois polémiques) des années soixante-dix – Patrice Rolland¹⁰ et Philippe Dujardin¹¹ – sont suivis par les premières synthèses : Domenico Canciani¹², Bertrand Saint-Sernin¹³ ou David McLellan¹⁴.

¹ *Les Études philosophiques*, nouvelle série, n° 1, janvier-mars 1946, p. 13-19.

² *Le Cheval de Troie*, n° 4, 1947, p. 525-534 (publication partielle).

³ Alain, « Simone Weil », in *La Table ronde*, n° 28, avril 1950, p. 47-51.

⁴ E. Levinas, « Simone Weil contre la Bible », in *Evidences*, n° 24, 195 (repris dans *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, 1983).

⁵ Gabriel Marcel, « Préface » au livre de Marie-Magdeleine Davy, *Simone Weil*, Paris, Éditions Universitaires, coll. « Témoins du XX^e siècle », 1956.

⁶ « Simone Weil », entretien avec René Girard, in *Simone Weil*, Paris, L'Herne, coll. « Cahier de L'Herne », 2014.

⁷ Voir la synthèse et les éclaircissements de Robert Chenavier dans *Simone Weil, une Juive antisémite ? Éteindre les polémiques*, Paris, Gallimard, 2021.

⁸ J. Cabaud, *L'Expérience vécue de Simone Weil*, Paris, Plon, 1957. Puis *Simone Weil à New York et à Londres : les quinze derniers mois (1942-1943)*, Paris, Plon, 1967.

⁹ Publié sous le titre *Simone Weil, philosophe, historienne et mystique*, sous la dir. de G. Kahn, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Présence et pensée », 1978 (un deuxième colloque se tiendra à Cerisy en 2017 : *Simone Weil, réception et transposition*, sous la dir. de R. Chenavier et Th. Pavel, Paris, Classiques Garnier, 2019). Il convient ici de mentionner les nombreux articles, dès les années cinquante, de Marie-Magdeleine Davy, Dina Dreyfus, Simone Pétrement, Jacques Cabaud, Victor-Henry Debidour, Eugène Fleuré, Victor Goldschmidt, puis les travaux de Monique Broc-Lapeyre, Gabriela Fiori, Patricia Little, Alain Birou, André-A. Devaux, François Heidsieck, Gilbert Kahn, Gaston Kempfner ou Michel Narcy.

¹⁰ P. Rolland, *Recherches sur la philosophie politique de Simone Weil*, mémoire pour le DES, 1971, in « La philosophie politique de Simone Weil », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, n° 58, Paris, L'Harmattan, 2023.

¹¹ Ph. Dujardin, *Simone Weil. Idéologie et politique*, Paris, François Maspero, 1975.

¹² D. Canciani, *Simone Weil prima di Simone Weil*, Padoue, Cleup Editore, 1983 ; *id.*, *L'intelligence et l'amour*, Paris, Beauchesne, 2000 ; *id.*, *Simone Weil. Il coraggio di pensare. Impegno e riflessione tra le due guerre*, Rome, Ed. Lavoro, 1996, traduit en français sous le titre *Simone Weil. Le courage de penser*, préface de R. Chenavier, Paris, Beauchesne, 2011.

¹³ B. Saint-Sernin, *L'action politique selon Simone Weil*, Paris, Cerf, 1988.

¹⁴ D. McLellan, *Simone Weil. Utopian Pessimist*, Londres, Macmillan, 1989.

En effet, les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix sont celles des grandes interprétations philosophiques. Dès 1980, Rolf Kühn publie, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, un article qui fait date sur « Le monde comme texte. Perspectives herméneutiques chez Simone Weil¹ », suivi d'une thèse de doctorat. L'œuvre weilienne opère un *tournant herméneutique* et doit être lue comme une « herméneutique réflexive » au service d'une « lecture décréative » du monde. On a pu ensuite considérer que l'axe central de la philosophie de S. Weil se situe dans une pensée de la *médiation* héritée du pythagorisme et du platonisme² (Éric Springsted). Ou bien que c'est l'idée de *contradiction* à « habiter³ » qui fait son unité (Giulia Paola di Nicola et Attilio Danese). On a pu – Alain Birou, dans la *Revue thomiste* (!) – se demander « Comment et jusqu'où Simone Weil est-elle philosophe⁴ ? » ou insister sur la rupture entre l'individualisme rationaliste et cartésien des premiers écrits philosophiques et la prise en compte de la dimension communautaire et de la justice sociale dans les écrits de la maturité (Peter Winch). Doit-on, si l'on veut décrire et interpréter la trajectoire de S. Weil, le faire en usant du terme de « tournant », de « rupture », de « continuité » ou de « bifurcation » ? Je proposerai, pour ma part, l'image du basculement. S. Weil elle-même a pu écrire : « Quoiqu'il me soit plusieurs fois arrivé de *franchir un seuil*, je ne me rappelle pas un moment où j'ai changé de direction. Pour moi le mot de conversion [comme adhésion à une doctrine] n'a aucun sens⁵. » Franchir un seuil – 1935 : l'expérience du malheur suivie d'un premier contact avec le catholicisme ; 1936 : la guerre d'Espagne et l'expérience de la barbarie ; 1937 : le voyage en Italie et l'expérience du beau ; 1938 : la Semaine sainte à l'abbaye de Solesmes suivie des premières expériences mystiques ; 1940 : l'expérience de la guerre et la transposition de sa pensée en termes évangéliques. Cela signifie qu'une nouvelle « lecture » vient à chaque fois se superposer, sans pour autant invalider les précédentes : « lectures superposées : lire la nécessité derrière la sensation, lire l'ordre derrière la nécessité, lire Dieu derrière l'ordre. » (OC VI 2, p. 373) J'insisterai sur la transformation de soi qui permet un tel passage d'un niveau de lecture à un autre.

En défendant l'idée de la continuité et de l'unité de la pensée weilienne, Robert Chenavier a montré que c'est la réflexion sur le travail qui fait l'unité d'une œuvre qui peut être tout entière interprétée comme « une philosophie du travail⁶ ». Le travail – « l'activité à laquelle elle consacre la plus grande énergie dans la réflexion philosophique et sociale comme dans sa propre expérience » – est « le fondement spirituel sur lequel peut être établie une civilisation⁷ ». Mieux : « Non seulement il y a une philosophie du travail chez S. Weil, mais sa philosophie *est une*

¹ *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 64, n° 4, octobre-décembre 1980, Paris, Vrin, p. 509-530. R. Kühn, *Lecture décréative. Une synthèse de la pensée de Simone Weil*, thèse de doctorat en philosophie, Université de Paris-Sorbonne, 1985 (exemplaire dactylographié) ; adapté en allemand sous le titre *Deuten als Entwerden. Eine Synthese des Werkes Simone Weils in hermeneutisch-religionsphilosophischer Sicht*, Fribourg-en-Brisgau, Bâle, Vienne, Herder, Freiburger theologische Studien, vol. 136, 1989.

² É. O. Springsted, *Christus Mediator. The platonic doctrine of Mediation in the Religion and Philosophy of Simone Weil*, Princeton, Faculty of Princeton Theological Seminary, 1980, repris sous le titre *Christus Mediator. Platonic Mediation in the Thought of Simone Weil*, Chico/California, Scholars Press, 1983; *id.*, *Simone Weil and the Suffering of Love*, Cambridge, Ma., Cowley, 1986.

³ G. Paola di Nicola et A. Danese, *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, Roma, Dehoniane, 1991.

⁴ *Revue thomiste*, XCIV^e année, t. LXXXVI-3, juillet-septembre 1986, p. 422-444.

⁵ Cette déclaration se trouve dans le brouillon de la dernière lettre de S. Weil au père Perrin (« Fonds Simone Weil », BnF, boîte I, f. 242 v^o). Cette référence a été trouvée par Emmanuel Gabellieri qui étudie la genèse de cette lettre 6 dans *Être et don. L'unité et l'enjeu de la pensée de Simone Weil*, Thèse de doctorat d'État présentée devant l'Université de Nice, 1996, p. 668-669. Voir aussi E. Gabellieri, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, Paris / Louvain, Peeters, 2003, p. 533-542. Je souligne.

⁶ R. Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, *op. cit.*, p. 43.

⁷ *Ibid.*

*philosophie du travail*¹. » Le travail, « contact avec ce monde et l'autre » (*OC V 2*, p. 187), est un schème qui permet d'évaluer « la spiritualité elle-même² » et de manifester la cohérence de l'ensemble du corpus, y compris ce que Miklos Vetö a appelé une « métaphysique religieuse ». A cette thèse, Emmanuel Gabellieri a pu répondre que la question du travail, à laquelle S. Weil attache, certes, la plus grande importance, renvoie à la question de l'être et de la vérité de l'être, et qu'il s'agit de penser « l'articulation entre travail et contemplation³ » ou, pour mieux dire, d'une part, la relation entre travail et contemplation et, de l'autre, « l'amour surnaturel » – *l'être et le don* : « La pensée weilienne apparaît commandée par une problématique du don et de la donation, où l'amour divin recherche sans cesse la liberté humaine de se donner à son tour⁴. » Je vais être conduit à reprendre et à poursuivre d'une autre manière ce débat, en notant avec Simone Pétrement que le travail, pour S. Weil, est d'abord et surtout « une puissance exercée sur soi » (*SP*, p. 107). Par l'ampleur de leurs thèses, la diversité de leurs publications, le déploiement continu de leurs travaux après la publication concomitante d'un ouvrage majeur – *Simone Weil. Une philosophie du travail* (Cerf, 2001) d'une part, de l'autre *Être et Don. Simone Weil et la philosophie* (Peeters, 2003) – Robert Chenavier et Emmanuel Gabellieri ont proposé deux interprétations de l'ensemble de l'œuvre qui font référence et avec lesquels il convient d'entrer en dialogue.

Quant à Frédéric Worms, il situe S. Weil dans « le moment philosophique de la seconde guerre mondiale », qui rompt avec le moment précédent (celui « de 1900 », celui « de l'esprit », celui de Bergson, Alain et Brunschvicg), pour poser le problème *de l'existence*, « le problème posé par le fait de l'existence du monde, mais aussi de la conscience, ou de l'homme, quand on renonce à chercher à l'une ou l'autre (de ces existences) un fondement, au-delà d'elles-mêmes⁵ ». Pour ce moment de la seconde guerre mondiale – l'indication est précieuse – le problème du fondement, celui de la métaphysique est « un ancien problème » et c'est un « autre problème qui se pose alors⁶ ». Il y a donc un *problème commun* entre les philosophies « de la conscience » et celles « du concept », entre les œuvres d'Albert Camus et celles de S. Weil. Cela veut dire que S. Weil n'est pas seule, qu'elle n'est pas une étoile filante et solitaire, comme elle a trop souvent été considérée. En effet, au *même moment* que S. Weil, il y a Marcel et Sartre, il y a Bachelard et Canguilhem⁷. Et il y a ceux qu'elle a connus, parmi lesquels sont Jean Wahl et Jean Cavaillès. Il faudra sonder, si l'on suit Frédéric Worms, ce que cela veut dire, dans le cas précis de S. Weil, que « le problème même de l'existence implique cette fois que le philosophe se "réalise" directement, ailleurs que dans la philosophie : [qu']il se fait journaliste, écrivain, savant, politique, et cela *pour des raisons proprement philosophiques*⁸ ». S. Weil relève-t-elle le rationalisme d'Alain – au double sens où elle en prendrait la relève et le remettrait sur ses pieds ? La manière qu'a la philosophe de « L'amour de Dieu et le malheur » de s'écarter de l'affirmation

¹ *Ibid.* Je souligne.

² *Ibid.*

³ E. Gabellieri, *Penser le travail avec Simone Weil*, Paris, Nouvelle Cité, 2017, p. 37. L'auteur souligne. Voir aussi *id.*, *Être et Don*, *op. cit.*, p. 81-82.

⁴ *Id.*, *Être et Don*, *op. cit.*, p. 526.

⁵ Fr. Worms, *La Philosophie en France au XX^e siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009, p. 203. Erich Przywara avait lui aussi situé S. Weil dans le moment existentialiste (voir E. Przywara, « Edith Stein et Simone Weil », in *CSW*, t. VI-3, septembre 1983, p. 249-258).

⁶ *Ibid.*, p. 204. L'auteur souligne.

⁷ Georges Canguilhem est un ami de S. Weil (voir la correspondance de cette dernière avec ses parents, *OC VII 1*, p. 116, 119-121, ainsi qu'*OC II 1*, p. 47-50, et *SP*, p. 93-94, 136-142).

⁸ *Ibid.*, p. 208. Je souligne. (Une idée voisine est énoncée dans la citation de Foucault placée en exergue à ce travail.)

alinienne de la liberté et de la volonté peut-elle être considérée comme le point d'unité de la philosophie du XX^e siècle en France ?

S. Weil se trouve maintenant située dans son époque et dans l'histoire de la philosophie. Ses lectures de Descartes, de Kant, de Marx, de Rousseau, de Platon, ainsi que son rapport à Alain ont fait l'objet d'études qui s'imposent¹. « Simone Weil et la philosophie » est donc un dossier largement clarifié. Mais qu'en est-il de « Simone Weil philosophe » ? Est-ce une notion, un problème, une thèse, qui fait l'unité de la pensée weilienne, ou bien est-ce une attitude et une manière de concevoir la philosophie ? La catégorie existentielle du don de soi oriente le travail d'Emmanuel Gabellieri et, alors qu'il conclut sur « Simone Weil et la philosophie », dans les dernières pages d'*Être et Don*, ce dernier est conduit « à une définition de la philosophie comme sagesse pratique, exercice spirituel² ». La question sera reprise par Fernando Rey Puente dans *Simone Weil et la Grèce*, qui veut montrer « comment l'activité philosophique a joué dans la vie de S. Weil un rôle d'exercice spirituel³ ». En effet, il est l'un des premiers à s'intéresser de manière systématique à la lecture des Grecs par S. Weil et à défendre la thèse selon laquelle « la structure même de sa pensée est modelée selon celle de Platon et des Stoïciens⁴ » (mais sans développer pour ce qui concerne les Stoïciens). Il étudie la conception weilienne de l'histoire et des cultures, la critique des notions de force et de progrès, puis consacre une centaine de pages à montrer comment ce qu'avance S. Weil successivement de la nécessité, de l'ordre du monde et de Dieu trouve son inspiration en Grèce, chez Platon et les Tragiques. Quant à moi, je voudrais montrer comment la lecture weilienne s'inscrit dans une manière de vivre et des pratiques d'écriture (« jeu de langage » et *Sitz im Leben*), en insistant plus spécifiquement sur ce que S. Weil doit aux Stoïciens et à la philosophie de la période hellénistique et romaine.

C'est ensuite Francesca Recchia Luciani qui pose la question de la « vie philosophique » de S. Weil⁵. Quant à la *manière d'écrire* de S. Weil, sa « technique d'écriture⁶ », prenant l'exemple des notes prises dans les *Cahiers* qui font écho à la lecture d'un article de Julius Dickmann et préparent un article dont le plan est esquissé et qui deviendra un essai « sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale » (1934), ou des notes et des fragments qui « donnent lieu également à des exposés charpentés⁷ » comme les « Formes de l'amour implicite de Dieu » ou « L'amour de Dieu et le malheur », c'est une question abordée par Robert Chenavier dans *Simone Weil. Une philosophie du travail*, notamment dans l'introduction générale de l'ouvrage. L'une des thèses défendues est le principe de lecture suivant : « des exposés rédigés, construits, corrigés, dactylographiés parfois, montrent que la forme naturelle et définitive de la pensée et de l'écriture, chez S. Weil, n'est ni le fragment, ni l'aphorisme. Les notes, les fragments, les aphorismes apparents, l'interprète doit les relier, non pour achever

¹ Voir, par exemple, les numéros des *Archives de philosophie* consacré à *Simone Weil et la philosophie dans son histoire* (t. 72, cahier 4, octobre-décembre 2009), les contributions de M. Narcy, M. Vetô, J. Janiaud, E. Gabellieri, *Les Études philosophiques sur Simone Weil et la philosophie*, sous la dir. d'A. Castel-Bouchouchi, Paris, PUF, juillet 2007.

² E. Gabellieri, *Être et Don*, *op. cit.*, p. 531. Voir aussi D. Canciani, *L'intelligence et l'amour*, *op. cit.*, p. 192, et É. O. Springsted, « Amour et intelligence », in *CSW*, t. XXXIII-3, septembre 2010, p. 373-374.

³ F. Rey Puente, *Simone Weil et la Grèce*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 19. Voir aussi *ibid.*, p. 160. Au même moment, je m'intéressais à la pratique des exercices spirituels et j'avais l'idée que les *Cahiers* sont des notes pour des exercices spirituels en vue d'une transformation de soi : communication donnée au colloque d'Ecully organisé par l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil, voir P. David, « "Philosophie, chose exclusivement en acte et pratique". L'écriture philosophique des *Cahiers* comme exercice de l'absence », in *CSW*, t. XXXI-2, juin 2008, p. 119-151. En effet, pour rédiger cette thèse, je prends appui sur des travaux antérieurs, dont on trouvera la liste en annexe (Annexe V).

⁴ *Ibid.*, p. 170.

⁵ F. R. Recchia Luciani, *Simone Weil tra filosofia ed esistenza*, Lecce, Pensa Multimedia, 2012.

⁶ R. Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, *op. cit.*, p. 21.

⁷ *Ibid.*

l'œuvre, mais pour manifester l'*exigence* de cohérence de sa philosophie¹ : « Une pensée de la mesure et de l'équilibre, qui ne recule pas devant l'excès dans l'impression, poursuit-il, c'est ainsi que l'on pourrait présenter schématiquement l'œuvre de Simone Weil². » En effet, il y a une exigence de cohérence au principe de l'écriture weilienne. Il ne s'agit pas d'aphorismes – et en cela *La pesanteur et la grâce*, l'ouvrage de Gustave Thibon, est trompeur. Mais n'y a-t-il pas aussi, au principe de la vie philosophique de S. Weil, une exigence de travail de soi sur soi et de transformation de soi et n'est-ce pas là aussi un principe d'écriture qui permet d'interpréter les *Cahiers* ? Rita Fulco étudie de près ces *Cahiers* dans sa thèse de doctorat, soutenue en 2000 à l'Université de Messina, sous le titre *Tra immanenza e trascendenza. Il Belo et il Bene nei Quaderni di Simone Weil*³, et, de même, il faut compter avec les travaux de Nelli Przybylska, qui a publié sa thèse, en 2010, sous le titre *Ascèse de la parole. Écriture personnelle de Simone Weil*⁴. En France et au Québec, Marc Ballanfat, dans quelques pages de *Simone Weil ou le combat de l'Ange contre la Force*⁵ (2011) et Tasnîm Tirkawi, dans *La pensée sur la page*⁶ (2021) proposent des études de la pratique d'écriture de S. Weil dans ses *Cahiers*. Mais d'autres questions se posent alors : qu'en est-il du sujet d'énonciation du discours ? Où et comment se situe-t-il ? Quelles transformations a-t-il dû opérer sur lui-même pour dire ce qu'il dit ? S'agit-il d'un discours démonstratif qui neutralise son sujet (fixe et invariant), à l'instar du discours scientifique, ou bien ce discours produit-il des effets sur le sujet qui le tient, rendant possible en retour d'autres propositions ? Autrement dit, comment le discours vient-il transformer le sujet qui l'énonce de telle manière que la cohérence de l'œuvre et sa progression ne relèvent pas, ou pas seulement, de l'ordre de la démonstration, mais de la conversion, de la transformation, de l'altération, de la purification du sujet qui l'énonce ? C'est cette question des liens entre philosophie et spiritualité, et plus précisément entre sujet, vérité et écriture qui est au centre de cette recherche.

La recherche sur S. Weil est maintenant internationale : en Grande-Bretagne et en Irlande, aux États-Unis, en Italie, en Espagne, au Brésil, au Japon, l'œuvre est traduite, lue, interprétée⁷. L'année 2009, année du centenaire de la naissance de S. Weil, voit la parution d'un grand nombre d'ouvrages, de collectifs, d'articles⁸. Elle est alors largement reconnue et citée,

¹ *Ibid.*, p. 22. L'auteur souligne.

² *Ibid.*

³ Voir aussi R. Fulco, « Les *Cahiers* de Marseille et l'architecture de Ju », in *CSW*, t. XXXV-3, septembre 2012, p. 337-368.

⁴ Thèse soutenue en 2009 et publiée sous le titre *Ascèse de la parole. Écriture personnelle de Simone Weil* (Berlin, Éditions universitaires européennes, 2010).

⁵ M. Ballanfat, *Simone Weil ou le combat de l'Ange contre la Force*, Paris, Hermann, 2011, p. 100 à 113. Voir ci-dessous, chapitre III, partie A, section 1 : « Le travail de l'écriture ».

⁶ T. Tirkawi, *La pensée sur la page. L'expérience du carnet chez Simone Weil*, Paris, Hermann, 2021. Voir aussi, pour le « Journal d'usine », les analyses de Nadia Taïbi dans *La philosophie au travail. L'expérience ouvrière de Simone Weil*, Paris, L'Harmattan, 2009. Voir encore les travaux d'Emily King (la communication donnée au colloque de l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil qui s'est tenu les 28-29 octobre 2023, à Paris : « L'écriture comme travail »).

⁷ Mentionnons, par exemple, les travaux de Adriano Marchetti, Jane Doering, Christine Ann Evans, Emilia Bea Pérez, Christina Vogel, Federica Negri, Massimiliano Marianelli, Rita Fulco, ceux de Joël Janiaud sur l'attention, de Michel Narcy, Maria Villela-Petit, Fernando Rey Puente, Jean-Luc Périllié et Francesca Simeoni sur le rapport à la Grèce, de François Marxer, Giovanni Trabucco, Ghislain Waterlot sur la dimension mystique de l'œuvre, de Gizella Gutbrod et Christine Zyka sur l'esthétique, de Nelli Przybylska et Noemi Sanches autour des questions de la parole et du silence, d'autres encore. Il convient enfin de faire mention des *Cahiers Simone Weil* qui publient, depuis 1978, à raison de quatre livraisons par an, des travaux sur S. Weil – soit plus de huit cents articles à ce jour. L'association pour l'étude de la pensée de Simone Weil a consacré un colloque à la réception de l'œuvre ; voir *La réception des œuvres de Simone Weil*, *CSW*, t. XXVII-3, XXVII-4, XXVIII-1, XXVIII-2, septembre 2004, décembre 2004, mars 2005, juin 2005.

⁸ Je renvoie à P. David, « 2009, année Simone Weil. Chronique », in *CSW*, t. XXXII-2, juin 2009, p. 223-240. Dix ans plus tard, en 2019, S. Weil fait son entrée dans la liste des auteurs au programme du baccalauréat général et technologique et, en 2024, *La Condition ouvrière* est au programme d'une épreuve orale de l'agrégation de philosophie.

hors du champ proprement philosophique, d'autant qu'en 2014, l'œuvre est tombée dans le domaine public et que, depuis, les éditions de poche multiplient – souvent de piètre qualité, sans introduction, sans notes, sans vérification du texte sur les manuscrits, préférant celui des anciennes éditions plutôt que des *Œuvres complètes*. Ces questions importent lorsqu'on s'intéresse à la constitution et à la réception de l'œuvre, à la manière dont une œuvre advient comme telle, se transmet, se dissémine. Enfin, lire S. Weil *aujourd'hui*, cela signifie aussi, et peut-être surtout, lire *ici et maintenant*, lire au XXI^e siècle, lire après avoir traversé le moment philosophique « des années 60 », lire à partir d'un autre présent¹, avec une autre expérience (du travail, de l'éducation, du monde et de son habitabilité, de la guerre, etc.). Lire – et transposer² : il est maintenant fait usage des écrits weiliens pour penser la maladie et les « questions de soin³ », ou encore relatives à l'écologie⁴, au droit⁵, au travail⁶.

3. Éthique et écriture

S'engageant de plus en plus résolument en philosophie, alors qu'elle découvre les *Pensées* de Marc Aurèle à l'adolescence, fait la rencontre d'Alain dans la khâgne du lycée Henri-IV, à Paris, choisit de s'inscrire en philosophie à la Sorbonne, de préparer un mémoire pour le Diplôme d'Études Supérieures sur Descartes, de passer l'agrégation et d'enseigner, nommée en 1931 au Lycée de Jeunes Filles du Puy, S. Weil ne prétend pas et n'a jamais prétendu proposer un discours philosophique nouveau qui viendrait marquer une rupture d'avec le passé dans l'histoire de la discipline. Elle n'a publié aucun livre.

Sa vie semble d'ailleurs l'éloigner de la philosophie et d'une carrière universitaire : en 1934, jeune professeure agrégée, militante au sein de groupes et pour des revues d'extrême-gauche, syndicalistes, trotskistes ou de tendance anarchiste, âgée de 25 ans, elle interrompt son enseignement pour se faire ouvrière à la chaîne, part ensuite défendre la République en Espagne, se préoccupe de la situation internationale et du sort des colonies, entre dans la Résistance, à Marseille, puis à Londres. Certes, elle publie régulièrement, écrit beaucoup plus encore, mais ce qu'elle publie relève-t-il, passées les années de formation, de la philosophie ? C'est le présent qui semble la requérir tout entière. Depuis les articles dans *La Révolution prolétarienne* et *L'École émancipée*, sur la situation en Allemagne notamment, jusqu'aux textes à destination de la France libre, en passant par des articles sur la généalogie du nazisme, elle « a toujours écrit de

¹ Sur le moment « des années 60 » (Lévi-Strauss, Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser, Lyotard, Levinas, Ricœur notamment), je renvoie à Fr. Worms, *La Philosophie en France au XX^e siècle*, op. cit., troisième partie, p. 459-549 ; ainsi qu'à l'ouvrage collectif sur *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Préface de Fr. Worms, sous la dir. de P. Maniglier, Paris, PUF, 2011. Le moment présent peut être appelé, avec Frédéric Worms, « moment du vivant », celui de la vie et de la justice.

² Un colloque a été consacré à cette notion de transposition : *Simone Weil, réception et transposition*, sous la dir. de R. Chenavier et Th. Pavel, Paris, Classiques Garnier, 2019. J'y reviens notamment en conclusion.

³ Par exemple, *Penser le soin avec Simone Weil*, sous la dir. de M. Dumont et N. Zaccà-Reyners (Paris, PUF, coll. « Questions de soin », 2018), ou les travaux de Sophie Bourgault. Voir aussi P. David, « Prendre soin des travailleurs. Penser avec Simone Weil le bon usage du travail physique », *Travail du soin, soin du travail*, sous la dir. de J.-Ph. Pierron, D. Vinot, É. Chelle, Paris, Seli Arslan, 2020.

⁴ Voir J.-M. Ghitti, *Passage et présence de Simone Weil. État des lieux*, Paris, Kimé, 2021 (ma recension in *CSW*, t. XLIV-1, décembre 2021, p. 487-493) ; P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., 2020.

⁵ Les travaux de Patrice Rolland, ceux d'Alain Supiot : *Mondialisation ou globalisation ? Les leçons de Simone Weil*, sous la dir. d'A. Supiot, Paris, éd. Collège de France, 2019 (ma recension in *CSW*, t. XLIII-2, juin 2022, p. 179-181).

⁶ Robert Chenavier, Emmanuel Gabellieri, Nadia Taïbi, Alain Supiot, Maylis Dupont. Le colloque de l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil, qui s'est tenu les 28-29 octobre 2023, à Paris, a été consacré au « Travail : Simone Weil en débat ».

manière erratique, dans l'urgence de l'instant et de l'histoire¹ ». Ce n'est alors pas aux philosophes de métier qu'elle s'adresse, aux spécialistes d'une discipline selon l'une ou l'autre de ses ramifications, elle-même n'étant pas spécialiste d'un auteur, d'une période ou d'une question. Diagnostiquant le présent, en détectant les lignes de force qui permettraient de l'orienter vers plus de justice, ce sont ses contemporains qu'elle interpelle.

S. Weil ne cesse pas d'écrire. L'écriture accompagne toute son existence et déploie son expérience. L'écriture, *l'acte même d'écrire est consubstantiel à sa manière de vivre*. Elle se rend en Allemagne, à l'été 1932, enquête, ou se fait ouvrière afin de témoigner, de dénoncer, de comprendre. Qu'est-il en train de se passer ? Alors même qu'elle partage les travaux et les peines des ouvrières à la chaîne jusqu'à l'épuisement, elle ne cesse pas d'écrire : le « Journal d'usine », et un très grand nombre de lettres – à Albertine Thévenon, à Boris Souvarine, à Simone Gibert, une ancienne élève, d'autres encore. Si ses centres d'intérêt semblent l'éloigner de la philosophie, si ce qu'elle écrit n'est pas ou du moins ne semble pas relever à proprement parler de la philosophie – mais plutôt de questions politiques et sociales, de l'histoire, en particulier des religions, des mathématiques et des sciences, de l'épistémologie et de l'anthropologie religieuse, s'intéressant aux pensées de l'Inde et de la Chine, à l'essence du christianisme, à la mystique, transmettant un témoignage spirituel, voulant « laisser le témoignage » (AD, p. 70) de ce qu'elle a vécu, je voudrais montrer que c'est la philosophie qui fait l'unité de la pensée de S. Weil, et l'unité de sa pensée et de sa vie. *L'œuvre de S. Weil, en son unité, est philosophique* et, inséparablement, la vie de S. Weil est de part en part *une vie philosophique*. Non pas alors S. Weil « et la philosophie », mais S. Weil *philosophe*.

Gustave Thibon invite à « distinguer, dans toute production géniale, le côté œuvre et le côté témoignage. Certains auteurs sont presque de purs ouvriers, d'autres sont presque de purs témoins » et ajoute que « Simone Weil appartient sans contredit à l'espèce des témoins. Son œuvre et sa personne s'éclairent l'une par l'autre. Rien ne lui était plus étranger que la notion d'un art ou d'une pensée détachés de l'homme ». Certes, S. Weil « est engagé[e] à fond dans toutes les démarches de son esprit et [...] trouve, dans sa propre expérience, dans une angoisse et une expérience qui n'appartiennent qu'à [elle] seul[e], non seulement la forme, mais la plupart des matériaux de son œuvre », mais peut-on vraiment soutenir qu'elle « nous parle avant tout [d'elle]-même² ? » En 1956, Gabriel Marcel voit en S. Weil « un témoin de l'absolu » qui, à ce titre, est restée en marge « d'une certaine cohérence intellectuelle », et il conclut : « Là est d'ailleurs la raison profonde pour laquelle on fera inévitablement fausse route si on entreprend de classer Simone Weil parmi les philosophes³. » Le philosophe serait donc celui qui fait preuve de cohérence intellectuelle, cohérence dont cette dernière serait dépourvue. Je m'inscris en faux contre une telle affirmation. D'abord, S. Weil fait preuve d'une *double cohérence* : d'une exigence de cohérence, sous-jacente à l'ensemble de son discours, du corpus de ses « œuvres complètes », d'une part, et, d'autre part, d'une exigence de cohérence – largement vérifiée – entre ce qu'elle dit et ce qu'elle fait, entre son discours et sa manière de vivre – la « co-hérence » (*co-haere*) étant ce qui fait « tenir ensemble » les opposés (donc non pas le « sens » mais, en rigueur de termes, la double *cohérence* de la pensée et de la vie). Ensuite, toute son activité

¹ R. Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, op. cit., p. 3.

² G. Thibon et J.-M. Perrin, *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, Paris, La Colombe, 1952, p. 149-150.

³ G. Marcel, « Préface » au livre de Marie-Magdeleine Davy, *Simone Weil*, Paris, Éditions Universitaires, coll. « Témoins du XX^e siècle », 1956, p. 5-8. Marcel voit dans *La Pesanteur et la grâce* un livre « dont les mots semblent avoir été écrits avec du sang, avec son propre sang » (cité par A.-A. Devaux, « L'accueil fait à *La Pesanteur et la grâce* dans les années 1950 en France », in CSW, t. XXVIII-3, septembre 2005, p. 198). Je rejoins ici R. Chenavier, in *Simone Weil. Une philosophie du travail*, op. cit., p. 19-20.

(philosophique), ce qu'elle écrit, ce qu'elle dit, ce qu'elle fait, est orientée par une *exigence de vérité* – d'une vérité qui ne concerne pas seulement le discours, mais aussi la manière de vivre. « Nous aimons la vérité tant que la vérité nous est indifférente¹ », constate S. Weil devant ses élèves, à Auxerre. Il s'agit de *faire usage* de la vérité, mais « la vérité est trop dangereuse à toucher. C'est un explosif » (OC V 1, p. 307). C'est considérer que la philosophie se doit d'être (ou d'être essentiellement) l'invention d'une pensée nouvelle ou de concepts, et non pas d'abord travail de soi sur soi, c'est considérer que les discours valent par et pour eux-mêmes, c'est l'oubli de la vie philosophique, qui conduit à conclure qu'un « témoin de l'absolu » ne saurait être classé « parmi les philosophes ». S. Weil elle-même avait noté, dans un cahier paru dès 1950 sous le titre *La Connaissance surnaturelle* : « On témoigne moins bien pour Dieu en parlant de Lui qu'en exprimant, soit en actes, soit en paroles, l'aspect nouveau que prend la création quand l'âme a passé par le Créateur. A vrai dire, même, on témoigne seulement ainsi. » (OC VI 4, p. 188 ; cf. OC VI 3, p. 136-137) Il y a des paroles *et des actes* qui manifestent une transformation opérée dans la subjectivité de telle manière que la *forme de vie* manifeste la vérité. « La vie philosophique est une manifestation de la vérité. Elle est un *témoignage*². Par le type d'existence qu'on mène, précise Foucault, l'ensemble des choix qu'on fait, les choses auxquelles on renonce, celles qu'on accepte, la manière dont on se vêt, la manière dont on parle, etc., *la vie philosophique doit être, de bout en bout, la manifestation de la vérité*³ ». C'est Michel Foucault lecteur des Grecs, lecteur de Platon et des Stoïciens, qui répond ici, en quelque sorte, à Gabriel Marcel. Toutefois, la question demeure et va devoir être scrutée attentivement : que veut dire exactement Simone Pétrement lorsqu'elle écrit de S. Weil que « sa vie, son caractère » (SP, p. 470) est une « preuve » de la vérité de son expérience mystique et une « raison » d'y croire, et que sa philosophie en est une autre ?

S. Weil cherche le « fondement d'une doctrine » (OC V 1, p. 595) et, selon Simone Pétrement, « il n'est guère douteux qu'elle ait voulu tracer les grandes lignes d'une doctrine » (SP, p. 646). « La pensée de Simone Weil est un tout cohérent⁴ », avance Miklos Vetö, et la cohérence proprement philosophique de l'œuvre weilienne a maintenant été établie – par les travaux de Robert Chenavier et d'Emmanuel Gabellieri en particulier. Néanmoins, un tel propos fait apparaître un obstacle qui peut être formulé comme un problème : comment une écriture peut-elle témoigner de l'absolu – si l'on tient à cette expression – sans rien sacrifier de la rigueur et de l'exigence de cohérence propres à la philosophie ? Qu'est-ce qu'une écriture philosophique qui ne cherche pas la cohérence uniquement dans l'ordre des raisons – ce que l'on pourrait appeler une démarche intellectuelle, qui relève de la « connaissance » – mais qui cherche une cohérence entre la pensée et la vie ? Pourquoi et comment écrit-on lorsque l'on ne cherche pas à proposer une nouvelle théorie philosophique, mais à se gouverner soi-même et à gouverner les autres de telle manière que s'opèrent dans le sujet, dans l'être même du sujet, les transformations nécessaires afin qu'il devienne capable de vérité : se tourne vers la vérité et se laisse en retour transformer par elle ? Autrement dit, si les travaux des chercheurs ont montré l'unité et la cohérence de l'œuvre, proposé des études sur tel ou tel aspect, exploré ses sources, *l'acte d'écriture* propre à S. Weil est resté très largement un point aveugle des études weiliennes. Le hiatus demeure entre, d'un côté, les « vies de Simone Weil », qui s'en tiennent aux péripéties de

¹ Cité par J. Cabaud, in *L'Expérience vécue de Simone Weil*, Paris, Plon, 1957, p. 76 (voir aussi *ibid.*, p. 340).

² Voir *infra*, au chapitre III, partie A : « Des notes pour des exercices spirituels », et au chapitre V, partie C, section 3 : « L'exercice de la *parrèsia* ».

³ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 315-316. Je souligne. Sur le désir de S. Weil de témoigner, voir par exemple les lettres au père Perrin, in *AD*, p. 59-60, 70.

⁴ M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, Vrin, 1971, p. 11.

son existence et, de l'autre, les lectures philosophiques de l'œuvre qui en déploient la rigueur conceptuelle. Si l'on a pu soutenir que la philosophie a oublié « la question de l'Être » et s'est construite à partir de cet oubli, la question de la vie philosophique a été, nous l'avons signalé, si ce n'est oubliée, du moins marginalisée, ce qui se vérifie dans le cas weilien. Or, la question de l'écriture, et plus généralement du langage, vient nouer ensemble la rationalité philosophique et l'acte de vivre, pour autant que l'« *on peut, si on veut, ramener tout l'art de vivre à un bon usage du langage* » (*LP*, p. 69 ; souligné dans le texte). A partir de la question de savoir ce que fait S. Weil lorsqu'elle écrit, il s'agit donc de proposer une interprétation d'ensemble qui montre la cohérence entre l'œuvre et la vie de S. Weil : la cohérence d'une *vie philosophique*. Il ne s'agit pas d'écrire sur les événements d'une vie, mais de lire à travers cette vie la mise en œuvre de la philosophie : S. Weil actualise et propose un exemple de vie philosophique.

Les écrits weiliens, *tous* les écrits qui font suite à la période de formation, pourrait-on dire à titre de première approximation, témoignent d'une expérience. Nous pouvons caractériser cette pratique de la philosophie comme relevant d'une « philosophie de terrain ». Lorsqu'une amie lui demande pourquoi elle s'inflige de telles conditions de vie (notamment les vendanges, en 1941, mais cela vaut aussi bien pour le travail en usine), elle répond : « Il y a des choses que je n'aurais pas pu *dire* si je n'avais pas *fait* cela. » (*SP*, p. 588, cf. *SP*, p. 123 ; je souligne) C'est dans une perspective philosophique que la vie de S. Weil importe. C'est par sa manière de vivre qu'elle dit accéder à la vérité et peut indiquer quel travail de transformation de soi est nécessaire pour qu'advienne (du dehors) cette vérité. Plus encore : elle veut faire de sa vie une « preuve expérimentale » (*EL*, p. 203). L'écriture weilienne est la *traduction* d'une expérience vécue, au croisement d'une immense érudition, d'une attention à l'événement et d'un engagement de toute une vie – ayant par ailleurs des effets en retour sur le déploiement et l'approfondissement d'une telle expérience, jouant un rôle dans la *transformation* nécessaire afin de devenir *apte à la vérité*. Ou, autrement dit, l'écriture – « mon effort d'écriture » (*OC VII 1*, p. 297), dit S. Weil – demande à être abordée comme technique de soi. Je montrerai qu'il faut lire les *Cahiers* comme *des notes pour des exercices spirituels en vue d'une transformation de soi*. Car ce n'est pas par démonstration que l'on accède à la vérité et ce n'est pas par l'analyse de la cohérence interne du discours que l'on vérifie cette « vérité » qui oriente la pensée weilienne. S'il y a, certes, des vérités qui se valident par une analyse discursive, des vérités qui prennent la forme du savoir scientifique, il y a aussi – surtout – des vérités « auxquelles on ne peut croire qu'en les éprouvant cent et mille fois » (*OC IV 1*, p. 260) et qui ne sauraient être indexées sur le modèle scientifique. « Il en est ainsi de toutes les vérités essentielles » (*ibid.*), ajoute S. Weil. Autrement dit, la vérité (comme contact avec le réel) ne se donne pas dans un discours ou un ensemble de connaissances, mais suppose un ensemble de pratiques, un labeur, une épreuve. Affirmer des connaissances n'est pas être en « contact avec la vérité » (*AD*, p. 58). Si « la vérité ne se trouve pas par preuves, mais par exploration » et qu'elle est « toujours expérimentale » (*OC VI 4*, p. 177), et si « la vérification est constituée par la marche vers la perfection » (*OC V 2*, p. 330), on commence à prendre la mesure des difficultés qui se posent à l'interprète pour savoir si elle dit « vrai ou non » (*OC VII 1*, p. 303).

L'œuvre philosophique laissée par S. Weil ne saurait donc s'interpréter comme une proposition simplement théorique, et cela pour plusieurs raisons. D'abord, parce que son écriture n'est pas déductive, mais s'appuie sur un *témoignage*. En effet, S. Weil *affirme*, bien plus qu'elle ne cherche à démontrer. C'est vrai pour les articles de presse, par exemple les articles sur l'Allemagne dont les analyses reposent sur son expérience lors d'un voyage à l'été 1932 ; c'est vrai *a fortiori* pour le « Journal d'usine » et les écrits sur la condition ouvrière ; c'est vrai également pour les essais ou articles rédigés dans les premiers mois de l'année 1942, par exemple

l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur », qui s'appuie sur l'expérience vécue de son auteure, expérience « mystique » dont elle a par ailleurs fait part dans ses lettres au père Perrin et à Joë Bousquet. Le mode du discours philosophique est ici spécifique en ce qu'il n'est pas un « je » anonyme. Certes, les *Méditations métaphysiques* ont un caractère subjectif, mais tout lecteur peut occuper ce « je » qui est une « place vide », alors que l'on ne peut dire « je » à la place occupée par S. Weil (ce qui est sans doute vrai également pour Kierkegaard ou Nietzsche) – thèse qui va devoir être précisée, caractérisée, nuancée. Pour ce qui concerne le *discours philosophique*, on ne saurait faire l'impasse sur l'acte de parole, *a fortiori* lorsqu'il est question de « je », de « tu », d'« aujourd'hui » ou de « notre époque ». Car, si l'on suit Foucault¹,

« seul l'acte de parole peut effectuer le sens de ces mots ou de ces formes ; et encore n'a ce pouvoir que le versant extralinguistique de cet acte – c'est-à-dire l'individu en chair et en os, articulant réellement des paroles, ou déposant, sur une surface quelconque, des signes d'écriture, et cela en un moment donné et dans un lieu déterminé. [...] La triade non linguistique, dessinée dans le langage par les marques ouvertes du "je-ici-à présent", constitue, au cœur même du discours, une sorte de tache aveugle, à partir de laquelle le discours trouve son actualité et acquiert ses significations évidentes. Elle le fait "tenir" pendant le moment même où il est, par quelqu'un, réellement "tenu". Pour simplifier, on désignera cette triade d'un mot surdéterminé comme le "maintenant" du discours ».

Cette caractérisation du discours et le rapport singulier du discours philosophique à son « maintenant » concernent éminemment le discours weilien : « discours » désignant un ensemble d'événements discursifs, des énoncés produits en des temps et des lieux déterminés.

Ensuite, S. Weil n'écrit pas pour exposer une philosophie, mais pour transformer la manière de voir, de penser et de vivre de son lecteur. Lorsqu'elle témoigne pour le père Perrin de sa trajectoire spirituelle, elle accorde une place centrale à l'exercice d'attention et témoigne de sa persévérance, « pendant dix ans dans des efforts d'attention que ne soutenait presque aucun espoir de résultat » (*AD*, p. 39). L'attention est l'attitude qui oriente le sujet vers la vérité de telle manière qu'il en est transformé, pouvant ainsi accéder à « ce royaume transcendant [...] où habite la vérité » (*AD*, p. 38-39). Prenons pour exemple la « Réflexion sur le bon usage des études scolaires » : la philosophe affirme que « tous les contresens dans les versions, toutes les absurdités dans la solution des problèmes de géométrie, toutes les gaucheries de style et toutes les déficiences de l'enchaînement des idées dans les devoirs de français, [que] tout cela vient de ce que la pensée s'est précipitée hâtivement sur quelque chose, et étant ainsi prématurément remplie n'a plus été disponible pour la vérité. La cause est toujours qu'on a voulu être actif ; on a voulu chercher » (*OC IV 1*, p. 260). Elle appelle ensuite à une *vérification expérimentale* : « On peut vérifier cela à chaque fois, pour chaque faute, si l'on remonte à la racine. » (*Ibid.*) C'est par un « exercice » que se prouve l'affirmation, et non par une démonstration. Lorsque la philosophe écrit qu'elle a la certitude qu'il se trouve en elle « un dépôt d'or pur qui est à transmettre », « un bloc massif » qu'elle ne peut pas « distribuer par petits morceaux » (*OC VII*, p. 296), il ne s'agit pas d'un discours, d'une théorie, d'un ensemble de connaissances avec lequel il s'agirait d'être « d'accord », mais de tout autre chose que les pages qui vont suivre vont chercher à préciser – ajoutant que si les écrits qu'elle laisse disparaissaient, cela ne lui ferait pas de peine, car « la mine d'or est inépuisable » (*OC VII*, p. 297). Les reprises, les digressions, les manières de dire, dans les essais, s'éclairent autrement si nous comprenons qu'il s'agit d'écrits de direction spirituelle qui visent à produire un effet dans l'âme du lecteur, et non un discours systématique. Ce que nous apprend la « Réflexion sur le bon usage des études scolaires », par exemple, c'est que l'acte d'étudier ne vise pas (en dernière analyse) à l'acquisition de connaissances, mais à la

¹ M. Foucault, *Le Discours philosophique*, Paris, Gallimard/Seuil, 2023, p. 22-23.

constitution d'un sujet capable d'attention : c'est cela que propose S. Weil à celles et ceux auxquels elle destine ses essais qui précèdent le départ pour les États-Unis. Il s'agit de *faire usage* des études comme matière d'un exercice spirituel, d'un travail de transformation de soi. A cet exercice d'attention sont associés d'autres exercices et attitudes : humilité, détachement, contemplation, désir, attente. Nous allons nous intéresser à ces *exercices spirituels* que met en œuvre la philosophe.

Il faut noter que cette expression (« exercice spirituel ») se trouve sous la plume de S. Weil, qui prévoit même d'en faire le titre d'un ouvrage : « Titres. "Le travail comme exercice spirituel" » (*OC VI 2*, p. 63) ; plus loin : « faire du travail un exercice spirituel » (*OC VI 2*, p. 237). Dans les *Cahiers*, il est question d'« exercices ascétiques » (*OC VI 4*, p. 221) et « mystiques » (*OC VI 2*, p. 209), « de perfectionnement spirituel » (*OC VI 4*, p. 253-254) et de « cet art qu'est la vie » (*OC VI 2*, p. 106). Un exercice spirituel désigne, dans la tradition philosophique, en particulier socratique, cynique, stoïcienne, une pratique destinée à opérer un changement radical dans l'être du sujet. Le concept en a été proposé par Hadot dans un fameux article de l'*Annuaire de la V^e Section de l'École pratique des hautes études*, publié en 1977, afin d'interpréter les textes philosophiques de la période hellénistique et romaine et de rendre compte de ce qui pouvait paraître comme des incohérences. Il m'a paru pertinent de faire usage de ce concept pour interpréter notamment les *Cahiers* et plus généralement la pratique weilienne de la philosophie. La lecture et l'écriture sont aussi des exercices spirituels. Nous trouvons encore une telle modalité spirituelle du savoir dans le titre même d'un long manuscrit : « La science et nous ». La science *et nous* : comment la rationalité scientifique, la physique en particulier, permet-elle une expérience de soi, un travail de soi sur soi et une transformation de soi – ce que l'on pourrait appeler une pragmatique du sujet ? La physique se donne alors comme un exercice spirituel – ce qu'elle était pour les Grecs, les Stoïciens en particulier. A nouveau, est opérée la distinction entre les connaissances et la vérité : « Ce qu'on appelle la science n'est pensé par personne et n'est pas par suite *un savoir*. L'ensemble *des connaissances* mathématiques, physiques, chimiques, etc., contemporain ne constitue pas *un savoir* car personne ne le pense. » (*OC VI 1*, p. 177 ; je souligne ; cf. les *Réflexions* de 1934, *OC II 2*, p. 29) Dans la « Rêverie à propos de la science grecque », la philosophe explique que « nous ne pouvons imaginer aujourd'hui qu'un même homme soit un savant et un mystique, sinon à des périodes différentes de sa vie » et si un savant « a quelque inclination pour l'art ou pour la religion, ces inclinations sont séparées en lui de son occupation principale par une cloison étanche. [...] Le plus singulier est que si nous considérons séparément les conceptions scientifiques, artistiques, religieuses de l'Occident depuis la Renaissance, la Grèce apparaît chaque fois comme la source et le modèle. [...] La science, l'art et la recherche de Dieu, unis chez les Grecs, sont séparés chez nous » (*OC IV 1*, p. 489). Le « savoir » noue un lien entre vérité et subjectivité. La lecture des *Cahiers*, mais aussi des manuscrits de 1942 consacrés à la Grèce, à la philosophie grecque et aux Tragiques, à Héraclite, Platon, Sophocle, convainc que leur auteure aborde ces œuvres – et il en va de même pour toute la littérature et l'ensemble des œuvres du passé – selon la distinction opérée entre « connaissance » (ou *savoir de connaissance*) et « vérité » (ou *savoir de spiritualité*) : les connaissances acquises ne font approcher de la vérité, pour mentionner à nouveau ce précepte tout à fait décisif, uniquement quand il s'agit de la connaissance de ce qu'on aime. Que S. Weil puisse écrire que « le panthéisme n'est vrai que pour les saints parvenus à l'état de perfection » (*OC VI 4*, p. 141) fait signe vers un tel savoir de spiritualité. L'érudition de S. Weil, témoigne le père Perrin, « vigoureusement possédée et assimilée », fait « corps avec son âme¹ ». Si

¹ J.-M. Perrin, « Introduction » à *Attente de Dieu*, Paris, La Colombe-Éditions du Vieux Colombier, 1950, p. 12.

Heidegger expose la manière dont la maîtrise de la *tekhnê* donne au monde sa forme d'*objectivité*, S. Weil illustre une pratique de soi (*subjectivation*) qui inscrit le sujet (« décrété ») dans un ordre du monde. Ou, dit autrement, elle propose une autre lecture des Grecs.

Si « ni en philosophie ni dans la dimension spirituelle de sa pensée, la réflexion de S. Weil ne relève d'un exposé de ce à quoi elle aboutit¹ », c'est sans doute, encore une fois, parce qu'elle n'écrit pas pour inventer une philosophie nouvelle, ni même principalement pour informer son lecteur, mais pour le former, *pour l'inciter à pratiquer la philosophie comme exercice spirituel*. Les conférences qu'elle donne sur la pensée grecque, dans la crypte du couvent des Dominicains de Marseille, à l'hiver 1941-1942, par exemple, n'ont pas pour but d'informer ses auditeurs, mais de transmettre des « connaissances utiles au progrès spirituel » (OC IV 1, p. 257). La philosophie n'est pas d'abord ni essentiellement un rapport à la connaissance, mais un rapport à soi et aux autres : c'est la tradition socratique. Non seulement, il s'agit d'opérer un changement « de toute l'âme » et d'édifier une « architecture intérieure de l'âme » (OC VI 4, p. 154) – l'âme comme point d'application du souci de soi – mais il s'agit aussi de s'instaurer soi-même comme manière d'être et manière de faire (« pratique de la vie »), donc non pas seulement comme « âme », mais comme « vie » (manière de vivre). « Ceux qui servent une cause ne sont pas ceux qui aiment cette cause. Ce sont ceux qui aiment *la vie qu'il faut mener* pour la servir. » (OC VI 3, p. 277 ; je souligne) Le « christianisme », comme aussi bien la révolution, ou la philosophie, sont d'abord des manières de vivre. On ne saurait nouer plus étroitement vie et vérité.

« Le souci de cohérence systématique était mis au service de l'efficacité spirituelle². » Ce qu'avance Hadot au sujet des lettres d'Épicure vaut aussi bien – c'est du moins mon hypothèse – pour les essais weilien de 1942 : la philosophe passe, au moment où elle s'apprête à quitter la France, des notes des *Cahiers* à une écriture continue afin de transmettre son expérience. Mais ce n'est pas un système philosophique nouveau qu'elle propose et ne prétend rien écrire qui soit original³ – ce qui va devoir être à la fois montré et nuancé⁴. Ce qu'elle veut *faire*, c'est *transmettre* un enseignement reçu des Anciens – un enseignement antique en fait et éternel en droit : non pas des connaissances, mais *une voie d'accès au réel en sa vérité*. C'est pourquoi son écriture est si travaillée, avec des phrases qui sonnent comme des sentences, des images frappantes et des exemples : afin de *transformer* le point de vue du lecteur, de *l'inciter* à un travail de soi sur soi, d'*initier* un cheminement, une mise en route, un départ. C'est à *l'efficacité spirituelle* que vise S. Weil lorsqu'elle écrit et transmet ses essais au père Perrin. Encore une fois, le « dépôt d'or pur » qu'elle veut transmettre n'est pas un ensemble de connaissances, mais une vérité à laquelle on ne peut parvenir sans un travail de soi sur soi et de transformation de soi, et c'est à inciter un tel travail que sont consacrés les essais de 1942 qui sont « une méthode de progrès spirituel⁵ » et « une invitation pour chaque homme à se transformer lui-même⁶ », pour reprendre les termes hadotiens. Lorsque S. Weil écrit sur

¹ R. Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, op. cit., p. 42.

² P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 272.

³ On pense ici à ce qu'Alain écrit de Jules Lagneau : il n'a jamais cru « qu'il fût possible de trouver une philosophie nouvelle » et s'est contenté « de retrouver ce que les meilleurs avaient voulu dire » (*Histoire de mes Pensées*, Paris, Gallimard, 1936, p. 43).

⁴ En particulier parce que, les Grecs n'ayant pas pensé le travail, « la constitution d'une civilisation fondée sur la spiritualité du travail » (*L'Enracinement*, OC V 2, p. 189) est la « mission propre », la « vocation » de notre époque. L'idée est déjà énoncée en 1934 dans les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* : « Au reste la notion du travail considéré comme une valeur humaine est sans doute l'unique conquête spirituelle qu'ait fait la pensée humaine depuis le miracle grec ; c'était peut-être là la seule lacune à l'idéal de vie humaine que la Grèce a élaboré et qu'elle a laissé après elle comme un héritage impérissable. » (OC II 2, p. 92)

⁵ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 290.

⁶ *Ibid.*, p. 304.

« L'amour de Dieu et le malheur », par exemple, ce n'est pas pour proposer un essai théorique, mais pour transformer le regard de son lecteur sur celles et ceux qui sont dans le malheur, lui faire *prendre conscience* que le malheur est la vérité de sa condition et orienter son regard vers l'amour créateur. Pour une juste interprétation des écrits weiliens, nous pouvons donc nous appuyer, dans une certaine mesure qui sera à évaluer, sur ce qu'Hadot dit des œuvres philosophiques de l'Antiquité qui « n'étaient pas composées pour exposer un système, mais pour produire un effet de formation : le philosophe voulait faire travailler les esprits de ses lecteurs ou auditeurs, *pour qu'ils se mettent dans une certaine disposition*¹ » : qu'ils adoptent une certaine attitude et une certaine orientation du regard, ou de l'âme. « La principale préoccupation [des philosophes de l'Antiquité] n'était pas d'informer leurs lecteurs sur un agencement de concepts, mais de les former : même les "manuels" (comme celui d'Épictète) étaient des recueils d'exercices. » Et Hadot poursuit : « Il fallait donc replacer les discours philosophiques dans leur jeu de langage, dans la forme de vie qui les avait engendrés, donc dans la situation concrète personnelle ou sociale, dans la *praxis* qui les conditionnaient ou par rapport à l'effet qu'ils voulaient produire² » et, pour ce faire, « rompre radicalement avec l'idée que le langage ne fonctionnât toujours que d'une manière et toujours pour le même but qui serait : traduire des pensées. Il faut aussi [...] rompre avec l'idée que le langage philosophique fonctionnerait d'une manière uniforme. Le philosophe est toujours dans un certain jeu de langage, c'est-à-dire dans une certaine attitude, dans une certaine forme de vie, et il est impossible de donner un sens aux thèses des philosophes sans les situer dans leur jeu de langage³ ». Le langage est une activité, le discours philosophique devant être interprété en fonction de son « jeu de langage⁴ » – celui d'une lettre n'étant pas celui d'un article de presse ou des *Cahiers* – et de l'attitude de celui ou celle qui le tient, ce que Wittgenstein nomme une « forme de vie⁵ ».

La vérité ne qualifie pas en premier lieu un discours, mais une manière d'être : une manière de se rapporter au réel et une forme de vie, le discours n'étant qu'un intermédiaire, dans la mesure où ce que l'on désire est « un contact direct avec la réalité », « l'aimer », « aimer dans la vérité » (*OC V 2*, p. 319). Ce discours doit alors être aussi proche que possible du réel auquel il se réfère ou, pour mieux dire, qu'il traduit, ce qui suppose de se vider « de ses propres pensées, de ses pensées personnelles », de vider son âme pour, « par la vertu d'une véritable attention », « y laisser pénétrer les pensées de la sagesse éternelle » (*OC V 2*, p. 353), ce discours de vérité imposant donc au sujet qui le tient un mode d'être de façon à ce que celui-ci soit apte à tenir un tel discours, énoncer un tel dire-vrai, et conférant également un certain mode d'être et de présence au réel auquel il se réfère, une force, une *dunamis*. Il y a là un mode d'être du discours de vérité, une ontologie du dire-vrai, et il va s'agir de caractériser *ce mode d'être propre au discours philosophique*, introduisant dans le réel un certain jeu déterminé de vérité. Mais un discours peut aussi bien être tenu par celui qui « est entièrement soumis jusqu'au plus intime de ses pensées à la contrainte des besoins et au jeu mécanique de la force » (*ibid.*) et donc indépendamment « de toute considération du bien » (*OC V 2*, p. 321) – ce qui vaut aussi bien pour le discours scientifique et c'est pourquoi l'analyse en termes de « connaissance », l'analyse « épistémologique » de la structure des discours qui se donnent et sont reçus comme discours

¹ P. Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, *op. cit.*, p. 101. Je souligne.

² P. Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2004, p. 11. Voir *id.*, *La philosophie comme manière de vivre*, *op. cit.*, p. 148.

³ *Ibid.*, p. 98-99.

⁴ L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, § 65-137.

⁵ *Ibid.*, § 19, § 23. S. Weil emploie ce syntagme à propos des cultures, voir « A propos de la question coloniale », *OC V 1*, p. 291.

vrais se révèle insuffisante. Il y a là, dans la percée ouverte par Marx, puis Durkheim, une puissante pensée du « social » (relue à travers l'image platonicienne, reprise par Alain, du « gros animal »), pour fonder une sociologie, ainsi qu'une psychologie. Tout discours, tout discours qui prétend dire ou manifester le vrai doit donc être considéré comme une pratique : un « acte de vérité ». Un acte de discours doit alors s'aborder à partir d'une *pragmatique du discours vrai* : le sens d'un discours n'est pas indépendant de la situation dans laquelle se trouve le sujet qui parle, des conditions et des moyens par lesquels un discours circule et se réalise comme acte de discours. De plus, le discours, entendu comme énoncé et acte d'énonciation, affecte, modifie, transforme l'être même du sujet qui l'énonce, son mode d'être : ce que l'on peut appeler un dispositif de subjectivation. Le discours suppose alors un mode d'être, une manière de vivre, une attitude qui par elle-même manifeste le vrai – le montre, que S. Weil nomme le génie, ou sainteté. Elle s'interroge sur la formation de l'*êthos* dans lequel un individu devient un sujet « capable de vérité » et sur la manière dont la vérité (celle des grandes œuvres du passé que l'on peut admirer et aimer sans réserve) peut former un tel *êthos*. Elle s'interroge également sur les structures *politiques* qui le rendent possible – qui permettent que chaque individu puisse tourner toute son attention vers la réalité, située hors du monde, de laquelle descend tout bien, à l'intérieur desquelles le vrai est possible. Elle s'interroge sur la *vérité* et sur la manière dont elle peut être énoncée, en fonction de ceux auxquels elle s'adresse et des conditions politiques qui la rendent possible. *L'Enracinement* par exemple – manuel d'action politique et de « direction de conscience à l'échelle d'un pays » (*OC V 2*, p. 284) – croise ces trois dimensions en s'interrogeant sur les conditions politiques (*politeia*) qui permettront que la vérité (*alêtheia*) puisse se manifester (la réflexion sur la science et ses mobiles) et que les individus puissent se constituer (*êthos*) comme des sujets capables d'attention de telle manière que s'ouvre pour eux un accès à la vérité (la réflexion sur les besoins des âmes). La philosophie est une pratique qui fait, dans son rapport à la politique, *l'épreuve de sa réalité*, qui trouve sa *fonction de vérité* dans la critique des illusions, des effets de l'imagination, des mésusages du langage, qui exerce une *action sur les âmes*, à la fois exercice de soi et psychagogie.

Si l'on ne trouve, à proprement parler, aucun livre dans la production écrite de S. Weil, tout ce qu'elle publie ou qui a été publié sous son nom, à titre posthume, ne saurait être mis sur le même plan et l'on ne saurait interpréter un texte weilien sans tenir compte de la *matérialité du discours* : est-ce un article ? dans quel journal ou revue est-il publié ? par qui est-il lu ? quels sont ses effets ? est-ce une lettre ? à qui est-elle adressée ? est-ce un brouillon, un fragment, un projet d'article ? Etc. – les *Cahiers*, depuis le *Cahier I* et le « Journal d'usine » (1933-1935) jusqu'au « Carnet de Londres » (1943), posant par ailleurs des problèmes tout à fait spécifiques : c'est sur celui (celle) qui écrit que l'acte d'écrire produit des effets. Ce n'est pas la même chose d'écrire un traité, ou un dialogue, ou une somme, ou des essais, ou un article de revue, ou un article de presse, ou un journal, ou une lettre. On ne lit pas de la même manière une lettre destinée à tel ou tel, un écrit rendu public par son auteur, des brouillons édités *post-mortem*, ou des notes prises par une élève. Je m'inscris dans les pas de Bruno Clément lorsqu'il avance, dans son ouvrage sur *Henri Bergson, Prix Nobel de littérature*¹ :

« *Vies et doctrines des philosophes illustres* : le titre si excitant de Diogène Laërce ne constitue pas très souvent un sujet de réflexion pour les enseignants de philosophie. De même que l'appareil énonciatif qu'ont choisi les philosophes dont ils apprennent à lire les textes (dialogue, traité géométrique, autobiographie, aphorisme, lettres, etc.) est presque toujours tenu pour négligeable, car jugé indépendant des pensées, des apports théoriques, épistémologiques, conceptuels, qu'il a permis d'élaborer ; de même leur vie peut bien fournir quelques anecdotes, mais au fond sans relation, sinon anecdotique, avec leur

¹ B. Clément, *Henri Bergson, Prix Nobel de littérature*, Paris, Verdier, 2021, 122-123, 301. L'auteur souligne.

philosophie. Un penseur pense, il a peut-être une vie personnelle, mais elle n'importe pas pour éclairer sa philosophie, qui reste une affaire purement mentale. *Abstraite* serait le mot, à condition qu'on l'entende comme *abstraite de...* (de la biographie, de l'époque, des mille et une circonstances qui font le tissu d'une vie). [...] L'idée au fond est que si le philosophe écrit *abstraitement* c'est parce que son écriture est un effort pour *s'abstraire* de la circonstance. La pensée doit, le plus possible, être pure du temps qui l'a vu naître, de la personnalité de son auteur, de sa langue, de sa culture, de ses convictions intimes, de ses opinions politiques ou religieuses, de sa vie amoureuse, et c'est par cet effort qu'il saura produire une œuvre pour toutes, pour tous, dont la validité et la pertinence dépasseront les frontières, transcenderont les époques. Plus étroitement la circonstance sera tenue en lisière, estompée, oblitérée, moins on soupçonnera sa présence, et plus l'œuvre, qui pourtant en procède, aura de chance d'être tenue pour universelle. La chose est d'autant moins contestable que le philosophe écrit en effet le plus souvent dans cet esprit. [...] Nietzsche est [...] une exemplaire exception. »

Et S. Weil en est une autre. Cette dernière fait signe vers une ontologie des discours vrais lorsqu'elle avance que les paroles des mystiques, « entendues dans le secret, parmi le silence, pendant l'union d'amour », n'appartiennent pas au même jeu de langage que « l'enseignement de l'Église », autrement dit que « le langage de la place publique n'est pas celui de la chambre nuptiale » (*AD*, p. 57-58). Il faudra alors se demander quel est le public auquel s'adresse S. Weil – cette notion de *public* auquel s'adresse une publication, un journal ou une revue par exemple, interrogée par Kant (alors qu'il pose la question des Lumières), est abordée, notamment dans la « Note sur la suppression générale des partis politiques ». Comment, alors que « de nos jours toute tentative pour abrutir les êtres humains trouve à sa disposition des moyens puissants », alors que s'accroît « l'abêtissement général », « diffuser largement des idées claires, des raisonnements corrects, des aperçus raisonnables » (*OC II 2*, p. 104) ? Il y a un usage public de la raison et c'est dans la tradition kantienne que se situe S. Weil lorsqu'elle réclame une liberté totale en ce qui concerne la spéculation, notamment sur les questions religieuses.

Enfin, pour le dire avec Foucault lisant les Grecs, la philosophie est le « libre courage de dire la vérité¹ » : « tout dire de la vérité, ne rien cacher de la vérité, dire la vérité sans la masquer par quoi que ce soit », et la dire comme étant ce que l'on pense, se liant à cette vérité, en prenant un risque, « le risque de blesser l'autre, de l'irriter, de le mettre en colère² ». Une telle liberté de parole, un tel courage de la vérité, ou *parrêsia*, se manifeste parfaitement, par exemple, lorsque S. Weil commence ainsi l'un de ses articles : « Je vais, je le sais, choquer, scandaliser beaucoup de bons camarades. Mais quand on se réclame de la *liberté*, on doit avoir le *courage de dire ce qu'on pense*, même si on doit déplaire. » (*OC II 2*, p. 388 ; je souligne) En effet, que fait-elle lorsqu'elle écrit sur la situation en Allemagne, ou sur la révolution (« Perspectives »), si ce n'est *prendre la parole*, effectuer un acte courageux de vérité qui vient ébranler les opinions, les certitudes et les conventions, au risque de déplaire ? La *parrêsia* est ici un acte politique. Il y a aussi une *parrêsia* éthique, « *parrêsia*-guidage de conscience, où il ne peut y avoir guidage de conscience que s'il y a amitié, et où l'usage de la vérité, dans ce guidage de conscience, risque précisément de mettre en question et de briser la relation d'amitié qui a rendu possible, pourtant, ce discours de vérité³ ». Celui qui exerce une telle modalité du dire-vrai s'adresse au comportement de l'autre, à sa conduite, à son *êthos*, « dans la singularité des individus, des situations et des conjonctures [...], pour [...] dire aux individus la vérité d'eux-mêmes qui se cache à leurs propres yeux, leur révéler leur situation actuelle, leur caractère, leurs défauts, la valeur de leur conduite et les conséquences éventuelles de la décision qu'ils prendraient⁴ ».

¹ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 314.

² *Id.*, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 12.

³ *Ibid.*, p. 13.

⁴ *Ibid.*, p. 19.

Prenons, pour exemple, la lettre datée du 26 mai 1942 que S. Weil adresse au père Perrin. Je vais, lui écrit-elle, « vous dire à votre sujet des choses qui pourront vous causer une irritation légitime à mon égard » ; des choses qu'elle a « pensées », qui peuvent contenir « de la vérité » et qu'elle ne saurait « taire » (AD, p. 74-75). « Il me semble qu'il y a là chez vous une sérieuse imperfection » (AD, p. 78), conclut-elle. La *parrèsia* philosophique, comme gouvernement des autres, noue le lien entre vérité et subjectivité, *fait voir* la vérité dans une vie. « La révolution n'est pas possible parce que les chefs révolutionnaires sont des incapables. Et elle n'est pas souhaitable parce qu'ils sont des traîtres¹. » Quand Claude Jamet publie ces propos que lui adresse S. Weil, il les assortit de ce commentaire : « Voilà ce que pense S. Weil. C'est triste. Pourquoi pas odieux ? Parce que c'est elle, et elle a le droit. Elle, la sainte, qui donne tout. L'héroïne de demain, de quand on voudra. L'esprit qui veut bien tout faire pour les ouvriers, sauf mentir... ». Le discours porte sur la situation politique présente et l'enjeu de la *parrèsia* est explicitement « lié au problème de la qualité personnelle, de l'attitude personnelle, du choix d'existence, au problème du *bios*² ».

C'est l'actualité qui requiert S. Weil. C'est du monde moderne, de la « civilisation moderne » dont elle s'attache à faire le « diagnostic » (OC V 2, p. 260, 363). C'est sur *le présent* que porte l'essentiel de ce qu'elle écrit et publie. A Jean Wahl, en 1942, elle expose sa conception de l'histoire de la spiritualité, et précise : « Je ne peux pas me détacher assez des événements actuels pour faire des efforts de rédaction, de composition, etc. [...] Cela ne m'empêche pas, *simultanément*, de penser à l'actualité d'une manière continue³. » « Tu ne pourrais pas désirer être née à une meilleure époque que celle-ci, où on a tout perdu » (OC VI 1, p. 118), notait-elle antérieurement dans un cahier, s'adressant à elle-même. Il y a des « courants d'idées » qui « sont quelque chose d'absolument nouveau et qui donnent à notre époque son caractère propre » (OC II 1, p. 267). « Tous traversent en inconscients *cette période si neuve où nous sommes*, période qu'aucune des analyses précédemment faites ne permet de définir, et où il semble que les corps soient seuls à vivre, alors que les esprits se meuvent encore dans le monde disparu de l'avant-guerre » (OC II 2, p. 119 ; je souligne), écrit-elle en 1933. « Nous vivons une époque tout à fait sans précédent » (AD, p. 81), confirme-t-elle près de neuf ans plus tard. Lorsqu'elle s'interroge sur le nazisme, par exemple, et propose « Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme », c'est la question du présent qui est posée – « la question philosophique du présent » : « "aujourd'hui" comme différence dans l'histoire et comme motif pour une tâche philosophique particulière⁴ », afin de nous permettre « de voir ce qui est en train de se passer sous nos yeux⁵ ».

En effet, c'est sur « ce "nous" dont il fait partie et par rapport auquel il a à se situer⁶ » que le philosophe a pour tâche de s'interroger : « la question de la philosophie, c'est la question de ce présent qui est nous-mêmes⁷ ». C'est cette tâche *critique* qu'inaugure Kant lorsqu'il demande *Was ist Aufklärung ?* (texte – ce qui est loin d'être indifférent – publié dans une revue, la *Berlinische Monatschrift*) ou qu'il écrit sur la Révolution française. « L'actualité s'impose à nous de manière urgente » (OC II 2, p. 50), déclare S. Weil en 1934. Il s'agit de « juger notre

¹ Lettre du mois d'août 1935. Cf. Jamet, « Journal d'une évolution », *Feuilles libres*, n° 26, 25 novembre 1936, p. 244.

² M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 188.

³ « Lettre de Simone Weil à Jean Wahl », in *CSW*, t. X-1, mars 1987, p. 3 et 5. Je souligne.

⁴ M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Œuvres*, t. II, op. cit., p. 1382, 1386.

⁵ D. Lorenzini, *Éthique et politique de soi*. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire, Paris, Vrin, 2017, p. 33.

⁶ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 13-14.

⁷ *Id.*, « Non au sexe roi » (1977), in *Dits et écrits*, II, texte n° 200, op. cit., p. 266. Voir aussi *id.*, *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*, Paris, Vrin, 1995, p. 81-85 et 99-101 ; *id.*, « Structuralisme et poststructuralisme », in *Dits et écrits*, II, op. cit., p. 1267.

temps avec mesure », écrit-elle encore cinq ans plus tard, et « ceux qui tiennent aujourd'hui, à l'égard de la politique extérieure, le même langage qu'il y a un an oubliaient en l'occurrence qu'il convient à l'homme de se conformer au temps » (*OC II 3*, p. 114). « La période présente est de celles où tout ce qui semble normalement constituer une raison de vivre s'évanouit, où l'on doit, sous peine de sombrer dans le désarroi ou l'inconscience, tout remettre en question » (*OC II 2*, p. 29) : ainsi débutent les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* qui proposent un diagnostic de « la vie sociale contemporaine » (*OC II 2*, p. 93), des « conditions dans lesquelles nous vivons » (*OC II 2*, p. 29), de « la période présente » (*OC II 2*, p. 29, 30) ou de « la situation actuelle » (*OC II 2*, p. 30). Un diagnostic de ce qu'il y a d'actuel dans le présent, de « la crise actuelle », de ce qui vient faire rupture entre le passé et « ces temps-ci » (*OC II 2*, p. 31) : « Nous vivons une époque privée d'avenir. » (*OC II 2*, p. 30) Ces *Réflexions* de 1934 seront reprises ensuite dans des ébauches d'articles intitulés « Désarroi de notre temps » (cf. *OC II 3*, p. 93-98) ou « Réflexions en vue d'un bilan » (cf. *OC II 3*, p. 99-116). En effet, nombre d'articles ou de projets d'articles commencent par « Notre époque », « La période présente », « Dans la situation actuelle », « Ces derniers mois », « Il y a quelques semaines », « Le début de l'année 1937 », ou encore : « Que l'Europe se trouve présentement dans un moment tragique, chacun ne le sent que trop¹ ». Inscrire sa réflexion à la suite de la question ouverte par Kant, c'est s'interroger sur le statut de la raison. La « reprise [...] de la question kantienne en France, avance Foucault, a pris une forme précise [...] : "Qu'est-ce que l'histoire de la science ? Qu'est-ce qui s'est passé, depuis les mathématiques grecques jusqu'à la physique moderne, lorsqu'on a bâti cet univers de la science ?" De Comte aux années 1960, je crois que l'histoire des sciences a eu pour fonction philosophique de reprendre cette question². » C'est cette question, celle de la pensée *en acte*, que pose S. Weil dans son mémoire sur Descartes, en 1930 ; c'est cette question qu'elle reprendra en 1941 et 1942, alors qu'elle s'interroge sur les mathématiques grecques, la physique moderne, la théorie des quanta.

A la fin de l'année 1939, S. Weil écrit une lettre importante à son frère André où il est question de sa pratique philosophique abordée à partir du rapport à l'actualité. Diagnostiquer le présent suppose un point de recul, une étude qui semble sans rapport avec le présent : « La tentation de laisser les journaux, la T.S.F., et d'une manière générale l'actualité absorber le temps et l'esprit est très grande, mais elle est intellectuellement dangereuse. [...] Sans doute on éprouve le besoin de comprendre ce qui se passe, mais même à cet effet il vaut bien mieux garder l'esprit occupé à autre chose pendant un nombre convenable d'heures par jour. [...] Même dans la mesure où on réfléchit sur l'actualité, il faut essayer de concentrer l'esprit sur des études qui préparent à s'y retrouver sans s'y attacher directement, telles que l'histoire, la stratégie, etc. » (*OC VII 1*, p. 427-428 et pour cela, il faut « des livres » et travailler « dans les bibliothèques » (*OC VII 1*, p. 429). On reconnaît la philosophe de ces années 1938-1939 qui lit les historiens et écrit sur « les origines de l'hitlérisme ». En effet, c'est d'elle que S. Weil parle lorsqu'elle évoque « ceux qui ont passé leur vie à s'occuper activement de l'actualité dans un but quelconque », « ceux qui n'ont jamais su réfléchir sur autre chose que sur l'actualité » et s'y intéresser activement – ce qu'elle n'a pas cessé de faire au moins depuis la fin de ses études universitaires, en 1931. C'est de sa *vocation philosophique* dont il est question. Mais c'est aussi un *discours philosophique* spécifique qui est donné à lire et dont il s'agit de comprendre la spécificité, en prenant au sérieux le fait que S. Weil écrit après Kant, et après Nietzsche.

¹ Ces articles sont publiés dans les *Œuvres complètes* de S. Weil, t. II, vol. 2 et 3, Paris, Gallimard, 1989 et 1991. Je me permets d'indiquer aussi P. David, *Désarroi de notre temps et autres fragments sur la guerre*, Lyon, Peuple Libre, 2nd éd., 2018, « Le diagnostic du présent », p. 10-24.

² M. Foucault, « Structuralisme et poststructuralisme », in *Dits et écrits, II, op. cit.*, p. 1257.

Si le présent ne saurait être totalement déchiffré, il requiert une *attitude* : « L'on ne peut pourtant se dispenser de déterminer dès maintenant l'attitude à prendre par rapport à la situation présente. » (OC II 2, p. 50, 51) S'interrogeant sur Marx et le marxisme, en 1943, elle avance qu'une philosophie du travail « reste à faire », qu'elle est « peut-être indispensable » et qu'elle est « un besoin de cette époque-ci » (OC V 1, p. 306). La pensée est liée à l'irruption d'événements : à la suite de Marx¹, S. Weil adopte une « méthode matérialiste » (OC II 2, p. 37). C'est à la situation présente qu'elle répond : par exemple lorsqu'à Londres, elle s'adresse aux dirigeants de la France libre. Son discours est tendu entre une exigence universelle et des circonstances particulières et elle est dans son rôle de philosophe lorsqu'elle rappelle ces exigences et demande, inlassablement et avec courage (*parrêsia*) : « luttons-nous pour la justice ? » – s'adressant à l'âme de ceux qui gouvernent, à leur *êthos*, pour leur rappeler des « obligations universelles » (OC V 2, p. 98) et les inviter à tourner leur attention vers le bien situé hors du monde et qui seul peut inspirer une politique : « L'objet de la vie publique consiste à mettre dans la plus grande mesure possible toutes les formes de pouvoir aux mains de ceux qui consentent en fait à être liés par l'obligation dont chaque homme est tenu envers tous les êtres humains, et qui en possèdent la connaissance. » (OC V 2, p. 96) C'est au mode d'être de celui qui exerce le pouvoir que s'adresse S. Weil, s'inscrivant dans une tradition longue des rapports entre le philosophe et la politique – tradition explicitement théorisée par Kant dans *Was ist Aufklärung ?* et par Platon lorsqu'il explique que le dire-vrai philosophique a son lieu dans l'âme du Prince : le dire-vrai du philosophe trouve son lieu, son réel, aussi bien dans un rapport de conseil au pouvoir que sur la place publique, en réaction, en opposition à toutes les formes de pouvoir². Elle publie des articles dans la presse, pour rétablir une vérité, témoigner d'une situation, s'opposer à une opinion majoritaire, poser des questions intempestives, dire à chaque fois ce qu'elle pense être vrai. Elle soutient journaux et revues, entretient une large correspondance, s'engage dans l'éducation populaire, manifeste, participe à des rassemblements politiques et syndicaux, prend des risques ; elle accompagne, par exemple, au mois de décembre 1931, une délégation de chômeurs auprès du maire du Puy, puis à une séance du conseil municipal, afin de présenter des revendications. Ce n'est donc pas un hasard si Platon et Kant sont les deux grandes références que S. Weil ne cesse d'invoquer, depuis les années de formation jusqu'aux écrits de Marseille, New York et Londres. La situer dans cette histoire longue de l'activité philosophique permet – je voudrais en faire la démonstration – de mieux comprendre la cohérence de son œuvre et de sa vie. Si elle s'interroge, dans les dernières années, les dernières semaines de son existence sur ce qu'est la philosophie, l'activité philosophique, ce n'est pas par hasard et c'est encore, toujours *en philosophe* qu'elle réfléchit, écrit, agit, et appelle à une *manière de vivre* qui corresponde au moment présent : « la sainteté que le moment présent exige, une sainteté nouvelle » (AD, p. 81), une sainteté qui soit « d'actualité » (OC VI 4, p. 81).

Une argumentation en cinq chapitres

Dès l'adolescence, S. Weil fait le choix de la philosophie. Ce choix l'orientera vers la classe de René Le Senne, au lycée Victor-Duruy, à Paris, puis dans la khâgne d'Alain, à Henri-IV, jusqu'à l'agrégation, en 1931. Rencontrant très jeune Marc Aurèle et Platon, pensant à partir

¹ K. Marx, *Thèses sur Feuerbach*, 1, 11 ; *id.*, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* ; *id.*, *Contribution à la critique de l'économie politique*, « Préface » ; Marx et Engels, *Idéologie allemande*, A, I.

² Platon, *La République*, Livre V, 473c-d. Platon donne son avis sur la politique de Syracuse en fonction des circonstances : « *ho de moi phainetai pê ta nun* » (*Lettre VIII*, 354a). « D'une façon permanente, [la philosophie] n'a pas cessé de s'adresser, d'une manière ou d'une autre, à ceux qui nous gouvernent. » (M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 316)

de son expérience et pratiquant la philosophie comme un exercice de transformation de soi, je montre que S. Weil fournit un exemple de *vie philosophique* (chapitre premier¹). Une place importante est faite au texte que les éditeurs ont placé en tête des *Œuvres complètes*, le commentaire du « Conte des six cygnes dans Grimm ». En effet, il propose une *attitude* que S. Weil ne cessera pas de mettre en œuvre : une éthique de l'abstention. Ensuite, si « la vraie philosophie ne construit rien » (*OC IV 1*, p. 59) et si la philosophe pense à partir de l'expérience vécue, il faut nous demander ce qu'est une expérience et comment la philosophie rejoint son réel – ou comment s'inscrit dans le réel le dire-vrai philosophique. Enfin, abordant la philosophie comme exercice spirituel, il faut lire de près le texte que S. Weil consacre à la pratique de la philosophie : les « Quelques réflexions autour de la notion de valeur² », et examiner ce que veut dire « valeur ». L'approche weilienne sera mise en tension avec d'autres approches de cette notion, celle de Nietzsche, puis celles de Lotze et de Rickert, pour ensuite aller vers les Stoïciens, Platon, Socrate. Le lexique weilien et son évolution me retiendra, et je m'attacherai alors à définir trois termes du corpus, « conversion », « transformation » et « nouvelle naissance », ce qui permettra ensuite, arrivant au terme de ce chapitre premier, de proposer une étude de l'articulation entre « vérité » et « subjectivité » à partir de la question philosophique du salut.

Au départ de l'acte d'écrire, il y a donc un *contact* avec le réel. Il s'agit de *dire une expérience*, de mettre en œuvre *des pratiques d'écriture* (chapitre II). Or, il y a une expérience voulue par S. Weil, celle du travail en usine. Comment s'écrit une telle expérience ? J'accorderai la plus grande attention au « Journal d'usine », à la manière dont il décrit les effets de la nécessité sur l'âme³, mais aussi à la manière dont il est composé et dont est mis en œuvre un acte d'écrire. Ce qui se lit à l'usine, c'est le malheur. Comment dire le malheur ? Que peut dire celui qui est dans le malheur ? Il y a un lien essentiel, qu'il faudra montrer, entre *malheur* et *accès à la vérité*. Il y a des *écritures du malheur*. En effet, si le malheur est unimaginable, S. Weil écrit de telle manière qu'elle opère sur son lecteur une transformation de son regard. C'est alors l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur » dont je proposerai une interprétation. Si le monde est un texte, il suppose, pour être déchiffré, *un art de la lecture*. Cette notion de lecture est très riche, et ne concerne pas seulement les discours. Enfin, je considérerai avec un regard plus éloigné l'écriture de S. Weil, son style, ce qu'elle propose elle-même comme éthique de l'écriture, ainsi que les rapports entre langage et vérité. Il s'agit donc, dans la troisième partie de ce chapitre II (partie C), de s'interroger sur les *manières d'écrire*. Les deux premiers chapitres commencent donc par une partie qui tente de dégager le sens philosophique d'un moment d'une vie – le choix de la philosophie en 1925 et l'expérience de l'usine en 1935 – puis proposent, dans un second temps, une partie qui éclaire le travail du philosophe et, enfin, prennent un peu de distance pour réfléchir à la pratique de la philosophie « comme exercice de transformation de soi » (chapitre premier) et aux « manières de dire, manières d'écrire » (chapitre II). Ainsi s'articulent éthique *et* écriture. Si d'autres auteurs, d'autres discours viennent en *contrepoint*, deux philosophes qui inspirent S. Weil – Spinoza, Rousseau – et deux contemporains – Wittgenstein et Rickert – c'est qu'ils aident à entrer dans l'intelligibilité de la démarche weilienne : avec ces derniers, il y a à la fois un terrain *commun*, qui peut être établi, ainsi que des *écarts*. Tout au long de ce travail, il sera

¹ Chacun des cinq *chapitres* de ce travail propose trois *parties* (A, B et C) et chacune de ces parties est composée de trois *sections* (1, 2 et 3). Un sommaire, placé en tête de ce travail, permet d'en repérer la structure et on trouvera *in fine* une table des matières.

² Je proposerai pour ce texte, comme ce sera le cas pour quelques autres, une hypothèse de datation qui s'écarte de celle des éditeurs des *Œuvres complètes*.

³ Voir Fr. Worms, « Simone Weil ou les effets de la nécessité sur l'âme humaine », in *La philosophie en France au XX^e siècle*, *op. cit.*, p. 371. Voir aussi *id.*, « Les effets de la nécessité sur l'âme humaine : Simone Weil et le moment philosophique de la Seconde Guerre mondiale », in *Simone Weil et la philosophie. Les Études philosophiques*, Paris, PUF, Juillet 2007, p. 223-237.

également question des philosophes français contemporains ou antérieurs de peu avec lesquels la pensée weilienne tisse des liens et peut être mise en relation : Alain bien sûr, mais aussi Lagneau, Jaurès, Péguy, Durkheim, Bergson.

S. Weil ne cesse pas d'écrire. Elle écrit pour elle-même : ce sont les *Cahiers*. Au cœur de ce travail (chapitre III), on trouve une étude des *Cahiers*, de cette pratique d'écriture qu'est l'écriture de carnets, de cahiers. Est ainsi mis *en œuvre* ce qui a été pensé dans les deux premiers chapitres. Les *Cahiers* – je l'ai indiqué – sont des notes pour des exercices spirituels. En effet, l'activité philosophique engage des exercices et des attitudes dont ils sont la trace : lecture, écriture, méditation, orientation du regard, attention, contemplation, détachement du désir, attente. Je me demande alors quel *usage* S. Weil fait de l'histoire de la philosophie, comment elle lit, et en particulier comment elle inscrit sa pratique philosophique à la suite de celle des Stoïciens. En effet, l'interprétation que je propose de l'acte philosophique de S. Weil demande d'accorder la plus grande attention à son usage des Grecs. Cette partie sur « l'usage des discours », sur la lecture et l'usage des Stoïciens, est la deuxième de ce chapitre (partie B), donc placée au centre de ce chapitre III et au centre de l'ensemble de mon travail. Cela se justifie parce que S. Weil écrit que cette attitude essentielle qu'est « le devoir d'acceptation à l'égard de la volonté de Dieu », « le premier et le plus nécessaire de tous » (*AD*, p. 40), est découvert à l'adolescence à la lecture des *Pensées* de Marc Aurèle et qu'il faut prendre au sérieux une telle affirmation. De plus, il se trouve que si la lecture weilienne de Platon a fait l'objet de plusieurs études (ainsi que pour les lectures de Descartes, Spinoza, Rousseau, Kant et Marx), il n'en va pas de même de sa lecture des Stoïciens, qui est encore à explorer¹. L'écrit sur « La science et nous » retient alors mon attention en ce qu'il permet de comprendre ce qu'est un « savoir de spiritualité », distingué d'un « savoir de connaissance ». C'est ensuite qu'il est question (partie C de ce chapitre III) d'une *philosophie des attitudes* : des pratiques pour la destruction du mal et l'arrachement du désir.

Qu'est-ce que cela donne ? Où mène une telle pratique de la philosophie ? Si la « seule méthode » est de ne pas « poser », au niveau discursif, « le problème de Dieu » (*AD*, p. 36-37), de pratiquer la philosophie comme un ensemble d'exercices et d'attitudes (chapitre IV, partie A), il se trouve que « Dieu » fait, à un moment donné, son entrée dans l'écriture weilienne : événement (imprévisible) d'une rencontre. Il sera alors question de la rencontre du Christ, de l'expérience et d'une « science expérimentale » du surnaturel (partie B). Comment l'écriture weilienne, notamment dans son lexique, en est-elle altérée ? C'est la manière dont l'écriture est transformée par cette expérience qui fait l'objet de la partie C de ce chapitre IV. Interroger l'expérience du surnaturel ou, pour mieux dire, les traces discursives d'une telle expérience, va permettre de sonder la manière dont est déstituée l'ontothéologie – ni « Dieu » ni « Je » – pour proposer une autre écriture philosophique (ce que j'appellerai « l'écriture d'un départ ») et renouveler le lexique de la philosophie : « Reconfigurer la langue de la philosophie : la métaphore ». J'étudierai des notions qui deviennent peu à peu centrales dans le lexique weilien et qui n'ont pas encore fait l'objet de toute l'attention qu'elles méritent : l'influence, l'atmosphère, l'ambiance – il sera aussi question de la notion de « milieu » qui, quant à elle, a fait l'objet de plusieurs travaux récents – et je montrerai, de la métaphysique (distinguée *du* métaphysique) à la métaphore, comment S. Weil fait une percée hors de la langue de l'être. Ces notions conduisent au chapitre suivant, où il est question non plus de l'écriture comme travail éthique de soi sur soi, mais de l'écriture comme « art de gouverner ».

¹ J'ai fait mention, toutefois, des travaux de Fernando Rey Puente. De Platon, il sera question au chapitre V, partie C, dans une perspective très spécifique : la *Lettre VII* et l'exercice de la *parrèsia*, alors que la philosophie est mise à l'épreuve de la politique.

Si la philosophie est travail sur soi, elle est aussi et inséparablement art de gouverner les autres (chapitre V) : S. Weil publie des articles, envoie de très nombreuses lettres, rédige *L'Enracinement*, manuel d'action politique à destination de la France Libre, ne cesse de transmettre les grandes œuvres du passé, de la Grèce des époques archaïque et classique en particulier, mais aussi hellénistique, milite et s'engage politiquement. Il est ici question, successivement, de l'article de journal comme pratique philosophique (partie A), de la lettre et des correspondances, pour montrer comment S. Weil met en œuvre une pratique de direction spirituelle (partie B) et de « la philosophie à l'épreuve de la politique » (partie C). Quelle place tient S. Weil dans la Cité ? Que fait une philosophe, à Londres, en 1943 ? Que veut dire militer lorsque l'on est philosophe ? Quel usage fait-on de la vérité ? Selon quels *actes de discours* et *actes de vérité* s'adresse-t-elle aux autres, à ceux qui exercent le pouvoir ? On ne saurait interpréter S. Weil sans tenir compte des différents régimes de discours. Cette dernière partie du dernier chapitre est le pendant de la première partie du chapitre premier : S. Weil en 1925 / S. Weil en 1943, du choix de la philosophie à la place que tient le philosophe dans le champ politique : « L'exercice de la *parrêsia* » (chapitre V, partie C, section 3). En somme, il s'agit de penser les liens et les articulations entre trois pôles : la subjectivité (qui est subvertie puisqu'il s'agit de *perdre la perspective*), la vérité (mais une vérité *attendue*) et l'écriture comme l'instance concrète d'une pensée en acte, d'un travail de soi sur soi et d'un art de gouverner.

La philosophe écrit, dans une lettre, qu'elle a « toujours cru que l'instant de la mort est la norme et le but de la vie » (AD, p. 37). C'est alors à ce point-là qu'il faut se situer pour lire la vie philosophique de S. Weil : ce que je tente de faire dans la conclusion de ce travail (« Réussir sa mort : l'instant où la vérité entre dans l'âme »). Une vie échappe toujours à son lecteur, certes, mais ce que propose « Simone Weil philosophe », c'est une pratique de la philosophie, un rapport à soi, aux autres et au monde qui passe par un travail d'écriture, soit une « attitude critique ». Et ne pas trahir « Simone Weil », faire une juste lecture d'une telle pratique de la philosophie afin qu'il n'y ait pas de contradiction entre ce qui est dit et ce qui est fait, c'est ne pas en faire usage seulement comme savoir de connaissance, mais aussi comme la pratique d'un savoir de spiritualité. Passées les années de formation, presque tous les écrits weilien sont des écrits de circonstances, ordonnés au présent. Et, pourtant, ils nous importent, aujourd'hui, au plus haut point. C'est afin de trouver un secours, une main amie, dans cette époque « où on a tout perdu » (OC VI 1, p. 118), qu'il nous faut aller vers la philosophe de *La Condition ouvrière* et de *L'Enracinement*. L'écriture et la vie philosophique de S. Weil sont toutes entières tendues entre ces deux pôles que sont l'événement et le détachement, le « maintenant » et « une vérité qui n'a ni temps ni lieu¹ ». Cette dernière, afin d'être sûre qu'elles soient « d'actualité », s'est souciee d'écrire « des choses éternelles » (OC VII 1, p. 267).

M'attachant aux manières d'écrire de S. Weil, cherchant à détecter les évolutions et les inventions lexicales, voulant lire au plus près, à ras de texte, je prends le parti de souvent citer le texte même de S. Weil². Si une citation ne saurait jamais remplacer une explication et un commentaire, elle peut venir prouver une thèse avancée, illustrer le propos, *faire voir* une manière d'écrire, ou la cohérence d'une pensée (cohérence diachronique ou synchronique, par le rapprochement de plusieurs citations), et permet aussi, et surtout, de donner à entendre ce que

¹ M. Foucault, *Le Discours philosophique*, op. cit., p. 86. Je renvoie à l'importante lettre à Jean Wahl, in S. Weil, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », p. 977-980 (voir au chapitre V, partie B, section 3 : « Des lettres de direction spirituelle »).

² B. Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg § 593 : « Il faut mettre papiers sur table. »

dit S. Weil, de telle manière que le commentaire ne vienne pas recouvrir le texte ou s'y substituer¹.

Enfin, précisons que s'il est *fait usage*, dans ce travail, de Pierre Hadot, du « dernier Foucault », de Michel de Certeau également, il ne s'agit en aucun cas de « comparer » ces œuvres avec celle de S. Weil, de marquer des « différences » entre elles (ce qui supposerait un genre commun à partir duquel établir des différences), mais, de manière stratégique, de les placer en vis-à-vis, d'ouvrir ainsi un *écart* et de les mettre en tension (*tonos*) avec celle de S. Weil, afin de lire cette dernière *du dehors*. Ces auteurs posent des questions, proposent des analyses et des concepts (sur le statut des discours et les pratiques d'écriture notamment, mais aussi sur l'interprétation des œuvres de la Grèce ancienne) qui permettent d'éclairer la pratique weilienne de la philosophie².

¹ On trouve, immédiatement avant cette introduction générale, la liste des « Signes utilisés », ainsi qu'une explication de la manière dont sont données les références.

² Je fais usage de ce que ces trois auteurs ont écrit entre les années soixante-dix et la fin des années quatre-vingt-dix du siècle dernier. Pierre Hadot publie *Exercices spirituels et philosophie antique* en 1981, Michel de Certeau *La Fable mystique* en 1982 et Michel Foucault donne le cours au Collège de France sur *L'Herméneutique du sujet* la même année ; je renvoie à la bibliographie, III. « Autres références ».

I. UNE VIE PHILOSOPHIQUE

« Il s’agit avant tout de devenir meilleur. Et le discours n’est philosophique que s’il se transforme en mode de vie. »

Pierre Hadot¹

S. Weil ne laisse pas de système philosophique original, ne publie aucun ouvrage de philosophie et ce qu’elle publie – des articles, pour beaucoup dans des publications d’extrême-gauche² – ne relève pas de la philosophie, du moins dans son acception la plus commune. Elle n’est pas non plus spécialiste d’un auteur, d’une période ou d’une question. Sa vie semble l’éloigner très vite d’une carrière universitaire : en 1934, professeure agrégée de lycée, âgée de 25 ans, elle abandonne l’enseignement pour se faire ouvrière à la chaîne, part ensuite défendre la République en Espagne, milite au sein de groupes et de revues de gauche, se préoccupe de la situation internationale et du sort des colonies, fait du journalisme, voyage en Italie, entre dans la Résistance, à Marseille, puis à Londres. Ses centres d’intérêt semblent loin de la philosophie : en effet, elle s’intéresse à l’histoire, en particulier à l’histoire des religions, à l’essence du christianisme, aux mathématiques et à la physique de son temps. Ce qu’elle écrit, et qui sera publié à titre posthume, n’est pas ou ne semble pas relever à proprement parler de la philosophie, mais plutôt de l’histoire des sciences, de l’hellénisme, de l’anthropologie religieuse, de questions politiques et sociales, du témoignage spirituel.

Pourtant, je voudrais montrer que c’est la philosophie qui fait l’unité de la pensée de S. Weil, et l’unité de sa pensée et de sa vie. *L’œuvre weilienne, en son unité, est philosophique* et, inséparablement, cette vie est de part en part *une vie philosophique*.

Comment S. Weil est-elle devenue « une philosophe » ? Autrement dit, quels ont été les choix successifs qui ont orienté sa vie vers la pratique de la philosophie : l’enseignement et l’écriture ? Comment pratique-t-elle la philosophie ? Dans la pratique weilienne de la philosophie, il n’y a pas séparation entre ce qui relève, d’une part, de la philosophie comme travail du concept et élaboration d’une doctrine et, d’autre part, ce qui désigne une manière de vivre, ce qui engage le sens d’une vie, ou ce qui relève de la spiritualité. C’est la conception weilienne de la philosophie comme transformation de soi qui va retenir mon attention. S. Weil ne cantonne pas la philosophie à l’ordre des raisons. Elle pense à partir de son expérience vécue et de l’engagement de son corps et de toute sa vie. Elle s’engage en philosophie – il convient de le noter – alors que la discipline commence à peine à s’ouvrir aux femmes : ce n’est que depuis 1920 que les lycées de jeunes filles proposent un cours de philosophie et c’est un arrêté du 17 mai 1924 qui permet aux femmes de se présenter « à toutes les agrégations et à tous les certificats autrefois réservés aux hommes » avec une seule liste de classement³. En 1927, un an avant

¹ P. Hadot, *Qu’est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 266.

² On trouvera en annexe la liste des articles publiés par S. Weil (Annexe IV).

³ Voir A. Bonnet, *La barbe ne fait pas le philosophe. Les femmes et la philosophie en France (1880-1949)*, Paris, CNRS éditions, 2022.

S. Weil, Simone Pétrement, Clémence Ramnoux et Suzanne Molino-Roubaud sont les premières femmes reçues à l'École normale de la rue d'Ulm.

A. Le choix de la philosophie

« Notre propos ne concerne pas n'importe quel sujet, mais la manière dont il faut vivre. »
Platon, *La République*, 352d

Je vais m'intéresser au parcours de la jeune S. Weil : l'adolescence et l'étudiante – soit les années de formation (jusqu'à l'été 1931). Comment en vient-elle à faire *le choix de la philosophie* ? Un tel choix désigne d'abord un parcours scolaire et universitaire : des études de philosophie jusqu'à l'agrégation et l'enseignement. En khâgne, rapporte Simone Pétrement, S. Weil s'intéresse « passionnément et presque exclusivement à la philosophie » (*SP*, p. 73). Son amie Edwige Copeau lui écrit, au mois de mars 1926 : « Suzanne [Gauchon] me dit que vous êtes devenue philosophe » (*ibid.*) Mais c'est dès l'adolescence, dans le grec de Platon et de Marc-Aurèle, que S. Weil découvre l'acte philosophique et s'engage dans une vie philosophique. Très tôt, en effet, la jeune femme révèle son *naturel philosophe*¹.

1. Dans la classe de Le Senne

Dès l'adolescence, S. Weil attache suffisamment d'importance à la philosophie et à l'enseignement qu'elle peut recevoir dans cette discipline pour décider de quitter le lycée Fénelon, à Paris, après avoir obtenu la première partie du baccalauréat, en juillet 1924, pour le lycée Victor-Duruy où enseigne René Le Senne, un agrégé de philosophie, âgé alors de 42 ans et qui n'a encore publié aucun ouvrage. Elle a entendu parler de lui comme d'un « bon philosophe » (*SP*, p. 43), rapporte Simone Pétrement, et c'est la raison de ce changement d'établissement scolaire.

Pour approcher l'enseignement de Le Senne, nous disposons de son *Introduction à la philosophie*, dont la première édition date de 1925, contemporaine donc de l'enseignement reçu par S. Weil. Exister, c'est surmonter des obstacles afin de faire être ce qui *doit être*, et c'est cela le *devoir*, lui-même subordonné à l'ordre (axiologique) des valeurs. C'est ainsi *une philosophie des valeurs* (Vérité, Bien, Beauté, Amour) que développe Le Senne. Dieu est la Valeur suprême qui se révèle comme amour infini. La destinée humaine d'une personne responsable consiste alors à mettre son caractère au service de la valeur particulière que sa vocation propre lui désigne. De la fidélité ou de la trahison à ses propres valeurs découlera la réussite ou l'échec de sa vie. On retrouve une idée proche lorsque S. Weil écrira (en 1942) qu'il s'agit de vivre en étant fidèle à la vocation reçue².

Jacqueline Cazamian, camarade de classe de S. Weil, rapporte « que le cours de philosophie était souvent un dialogue entre deux interlocuteurs qui semblaient égaux, Le Senne et Simone. Le Senne, disciple de Hamelin, professait un idéalisme absolu que Simone semblait approuver » (*SP*, p. 43). Et, au dire de René Le Senne lui-même, S. Weil est l'une des cinq ou

¹ L'expression est empruntée à Platon. Voir M. Dixsaut, *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 1998.

² De cette idée de vocation, il a été question dans l'Introduction générale et il en sera à nouveau question en conclusion de ce chapitre premier (« l'unité d'une vocation »).

six élèves les plus brillantes qu'il ait eues dans sa carrière (appréciation du carnet scolaire). Si nous ignorons quels furent les premiers pas en philosophie de l'élève de Le Senne, faute d'écrits datant de cette année-là, nous savons du moins qu'elle prend part activement à l'enseignement reçu et qu'elle est une élève brillante. Nous savons aussi qu'elle s'intéresse à la sociologie et étudie de près les travaux de Durkheim¹ – psychologie et sociologie n'étant pas encore des disciplines autonomes. Elle apprend le grec depuis déjà plusieurs années et lit dans le texte les *Dialogues* de Platon et les Stoïciens, découvre Descartes, Kant, Maine de Biran². Simone Pétrement conteste que Le Senne ait exercé « une influence durable » (*SP*, p. 47) sur S. Weil. Est-ce si sûr ? Il est vrai que cette dernière n'y fait jamais référence – à une exception près sur laquelle je vais revenir – mais force est de constater qu'elle ne fait pas plus référence à Alain et il semble, autant que nous puissions le savoir, qu'elle ne l'évoque quasiment jamais auprès de ses élèves³. Le Senne publie successivement *Le mensonge et le caractère* (Félix Alcan, 1930), « Le devoir comme principe de toute valeur » (*Bulletin de la Société française de philosophie*, 1932) et *La Description de la conscience. Obstacle et valeur* (Aubier, 1934). S. Weil fait vraisemblablement référence à ce dernier ouvrage dans le « Petit carnet noir » (1941-1942), mentionnant son nom alors qu'elle réfléchit à une philosophie des valeurs (*OC VI 1*, p. 400). Cela signifie qu'elle a continué à suivre ce que publie son ancien professeur de lycée. De plus, dans une lettre datée du 7 septembre 1941, elle donne ce conseil à son amie Simone Pétrement :

« Je ne puis te dire à quel point je souhaite que tu fasses de la philosophie. Il faut que tu aies un congé et une bourse de doctorat. Va trouver Le Senne ; c'est le seul qui ait de l'intelligence et du cœur parmi ces bonzes. Il était mon professeur à Victor-Duruy. Parle-lui de moi ; il ne m'a peut-être pas oubliée. Dis-lui que je me souviens de lui avec affection et reconnaissance, quoique je ne lui aie pas donné signe de vie (tu peux lui dire combien j'ai été paralysée par dix années de maux de tête intenses et ininterrompus, de 1930 à 1940...) ; tu peux lui raconter qu'à Marseille je me suis liée d'amitié avec son ami Berger, dont il vient de faire publier la thèse – qui est très bien. [...] Avec quelqu'un comme Le Senne, cela ne doit pas être pénible ; c'est un homme et non un bonze. » (*SP*, p. 579)

En effet, en 1941, S. Weil fréquente la *Société d'études philosophiques de Marseille* et fait la connaissance de Gaston Berger, disciple et ami de Le Senne⁴. Donc, non seulement S. Weil se souvient du nom de son professeur et a suivi ce qu'il publie mais, en outre, elle le recommande en des termes très chaleureux qui ne sont pas sous sa plume de simples marques de politesse. Le Senne est, à ce moment-là, professeur à l'Université de Nancy ; il rejoindra la Sorbonne en 1942.

Ces notes du « Petit carnet noir » préparent un essai dont nous sont restés quelques fragments : ce sont les « Quelques réflexions autour de la notion de valeur » mises par écrit en 1941. De cette notion de valeur, S. Weil ne semble pas s'être préoccupée avant cette date – il lui arrive quelques fois de mentionner « les valeurs spirituelles », mais c'est pour préciser entre parenthèses : « (j'emploie ces mots faute d'autres) » (*EHP*, p. 109). C'est à Marseille, à partir de septembre 1940, que la philosophe commence à réfléchir à la « notion de valeur » (*OC VI 1*, p. 174) et par là-même à la philosophie : « Philosophie = réflexion sur les valeurs » (*ibid.*). En

¹ Il sera question de la lecture weilienne de Durkheim au chapitre V, partie C, section 1 (« Société et religion »).

² Sur le sentiment de l'effort, le travail et Maine de Biran, auquel S. Weil ne cesse pas de se référer des années de formation jusqu'au « Carnet de Londres », en particulier dans ses cours et les *Cahiers*, voir *OC I*, p. 336, 374-375, 384 et *LP*, p. 211 ; puis (en 1941-1943) *OC IV 2*, p. 96, 273, 523, 530 ; *OC VI 1*, p. 319 ; *OC VI 2*, p. 444, 454 ; *OC VI 3*, p. 64, 103 ; *OC VI 4*, p. 393 ; voir aussi *SP*, p. 108, 121-122, 124, 625. Je renvoie à E. Gabellieri, *Être et Don*, *op. cit.*, p. 72-73, ainsi qu'à R. Kühn, « De Pierre Maine de Biran à Simone Weil. Transcendentalité pratique et métaphysique réflexive weilienne », in *CSW*, t. XXXVIII-2, juin 2015, p. 97-110.

³ Il n'est jamais fait référence à Alain dans les *Leçons de philosophie* données à Roanne en 1933-1934, et pas plus dans les cours de Bourges, selon les notes prises par les élèves.

⁴ Sur Gaston Berger, je renvoie à *Gaston Berger. Humanisme et philosophie de l'action*, sous la dir. d'E. Gabellieri, E. d'Hombres, H. Savall, Paris, Éditions Economica, 2011.

effet, à Marseille, S. Weil s'interroge sur la philosophie elle-même, sur la pratique de la philosophie (ce qui n'était pas au cœur de ses préoccupations la décennie précédente), qui est très exactement la réflexion portant sur la notion de valeur et sur la hiérarchie des valeurs. Or, « la notion de valeur est toujours présente à l'esprit de tous les hommes ; tout homme oriente toujours ses pensées et ses actions vers quelque bien et il ne peut pas faire autrement. [...] L'esprit est essentiellement, toujours, de quelque manière qu'il soit disposé, une tension vers une valeur. » (*OC IV 1*, p. 54, 56) Tout homme est alors amené à faire de la philosophie, c'est-à-dire à établir pour son compte une hiérarchie des valeurs, même si, en pratique, ce n'est pas le cas : « Presque jamais, il est vrai, les hommes ne font porter leur réflexion sur les valeurs qui orientent leurs efforts ; mais c'est qu'ils croient avoir des motifs suffisants pour les adopter. » La vie est-elle la valeur suprême ? Rien n'est moins sûr et « le choix entre la vie et la mort, dans une situation déterminée, implique lui-même une comparaison des valeurs ». La « loi de la vie humaine », en conclut S. Weil, « est : d'abord philosopher, puis vivre » (*ibid.*). Mais « au centre de la vie humaine il y a une contradiction » (*OC IV 1*, p. 55) : on ne peut pas connaître les valeurs, parce que toute connaissance est hypothétique alors qu'une valeur ne peut qu'être admise inconditionnellement, et pourtant on ne peut pas renoncer à les connaître, parce que ce serait renoncer à la valeur et la vie humaine ne peut pas ne pas être orientée vers la valeur. S. Weil donne l'exemple de l'artiste qui sait qu'il y a des choses plus belles que d'autres, donc une hiérarchie des valeurs esthétiques, et tend vers la beauté, mais qui sait en même temps qu'il n'y a pas de critérium permettant d'affirmer avec certitude que telle œuvre est plus belle que telle autre. Il tend « sans cesse vers une beauté qu'il ignore » (*ibid.*). S. Weil propose une conception absolutiste (et non subjectiviste) des valeurs (voir ci-dessous, chapitre premier, partie C, section 1 : « La réflexion et la notion de valeur »).

Lors de ses années de formation – au lycée Victor-Duruy, puis dans la khâgne du lycée Henri-IV (1925-1928) – S. Weil se révèle être une élève particulièrement douée pour la philosophie (ce qui n'est pas vrai pour toutes les matières). Mais ce n'est pas parce que l'on obtient de bonnes notes en philosophie au lycée ou en khâgne que l'on fait le choix de la philosophie, encore moins que l'on devient philosophe. C'est ailleurs, avant, qu'il faut chercher¹. Notons enfin que c'est à Victor-Duruy que S. Weil fait la connaissance de Suzanne Gauchon, future épouse de Raymond Aron, qui est l'une des deux ou trois personnes dont elle est la plus proche, hors sa famille, pendant ses années d'étude – nous y reviendrons².

Un naturel philosophe

A 15 ans, en 1924, l'année du premier bachot, donc avant l'enseignement reçu de Le Senne, S. Weil lit Platon, le *Criton* et le *Phédon*. Il semble toutefois que la rencontre de la philosophie ait eu lieu plus tôt encore. Comme elle le raconte au père Perrin dans l'esquisse de son autobiographie spirituelle, c'est à l'occasion de la lecture de Marc Aurèle que « le devoir d'acceptation à l'égard de la volonté de Dieu, quelle qu'elle puisse être », s'impose à son esprit « comme le premier [devoir] et le plus nécessaire de tous » (*AD*, p. 40). S. Weil commence à apprendre le grec en 1922, âgée de 13 ans (cf. *SP*, p. 40). Mais elle n'a que 10 ans lorsque son frère André, de trois ans plus âgé, apprend le grec et lit Platon (cf. *SP*, p. 33) et nous savons la proximité entre le frère et la sœur : c'est donc entre 10 et 15 ans qu'elle découvre la philosophie,

¹ Il faudra poursuivre l'étude et chercher d'autres traces de l'influence de Le Senne sur S. Weil, notamment lorsqu'elle pense l'obstacle et la contradiction. Sur Le Senne, je renvoie en premier lieu à André-A. Devaux, *Le Senne ou le combat pour la spiritualisation*, Paris, Seghers, 1968.

² Voir au chapitre V, partie B, section 1 : « L'amitié comme exercice spirituel : la correspondance avec Suzanne Gauchon ».

c'est-à-dire la philosophie grecque, celle de Platon et des Stoïciens. Une philosophie qui n'est pas d'abord construction de systèmes mais *manière de vivre*. Lorsqu'elle retrace ce qu'elle désigne comme une esquisse de son autobiographie spirituelle (en 1942), S. Weil n'évoque ni Le Senne, ni Alain, ni sa formation philosophique, et passe directement de son enfance et de sa jeunesse (à 16 ans), sur lesquelles elle s'attarde, au premier des « trois contacts avec le catholicisme qui ont vraiment compté » (AD, p. 41). On dira qu'il s'agit d'une biographie « spirituelle », certes, où il n'est pas question de Descartes, Kant, Alain, mais où il est question de Pythagore, de Platon, de Marc Aurèle et de la « vertu stoïcienne ». J'y vois un premier signe que c'est dans la philosophie grecque, dans la manière grecque de pratiquer la philosophie, que S. Weil trouve une ressource pour sa vie spirituelle.

Plus précisément encore, c'est en 1923, « à quatorze ans », selon son témoignage, que nous pouvons situer l'entrée de S. Weil en philosophie. Cette année-là, tombée « dans un de ces désespoirs sans fond de l'adolescence » à cause de la médiocrité de ses facultés naturelles, dit-elle, « après des mois de ténèbres intérieures », alors qu'elle désire de toute son âme accéder « à ce royaume transcendant [...] où habite la vérité », elle a « soudain et pour toujours la certitude que n'importe quel être humain, même si ses facultés 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 » (AD, p. 39). Ce n'est pas l'intelligence discursive qui permet d'accéder à la vérité, mais le désir et l'attention. Par « vérité », précise la philosophe, il faut entendre aussi bien « la beauté, la vertu et toute espèce de bien » (*ibid.*). C'est là l'expérience fondatrice, du moins telle qu'elle est relue quelque vingt années plus tard. Le vocabulaire de la « certitude » est cartésien. La jeune philosophe est plongée dans des « ténèbres intérieures » comme Descartes est « tombé dans une eau très profonde » après la première des *Méditations métaphysiques* ; mais la première certitude à laquelle S. Weil accède n'est pas la certitude cartésienne du « cogito ». La certitude qu'elle reçoit – et non pas à laquelle elle parvient à la suite d'un raisonnement mené avec méthode par la raison – est que le désir et l'attention portent des fruits, que n'importe quel être humain peut être *sauvé par la vérité*. Ou qu'il est « impossible de désirer vraiment le bien et de ne pas l'obtenir » (OC VI 4, p. 186) : « La vérité détruit le mal en nous » (OC VI 3, p. 333), « illumine l'âme » (OC V 2, p. 164) et « devient de la vie¹ » (OC VI 4, p. 371). La vérité est à entendre comme *événement* et non comme ensemble de connaissances qui se démontrent. C'est la vie même du sujet qui est concernée : la méthode est *spirituelle*. La certitude est donnée d'un coup : « soudain » dit S. Weil, ce qui est le propre de l'événement. Elle advient comme un don gratuit. S. Weil a *soudain et pour toujours* la certitude que n'importe quel être humain peut accéder à la vérité. Pour le dire d'un mot, dans sa lettre autobiographique adressée au père Perrin, S. Weil emploie le vocabulaire cartésien et le subvertit – la lettre autobiographique pouvant être lue comme une réécriture subvertie du *Discours de la méthode*². Dans *L'Enracinement* (1943), la philosophe elle-même emploie le lexique de la méthode pour désigner un travail de soi sur soi et une progression spirituelle :

« Depuis une Antiquité indéterminée, bien antérieure au christianisme, jusqu'à la deuxième moitié de la Renaissance, il a toujours été universellement reconnu qu'il y a *une méthode dans les choses spirituelles et dans tout ce qui a rapport au bien de l'âme* L'emprise de plus en plus méthodique que les hommes exercent sur la matière depuis le XVI^e siècle [avec la révolution galiléenne] leur a fait croire, par contraste, que les choses de l'âme sont ou bien arbitraires, ou bien livrées à une magie, à l'efficacité immédiate des

¹ Il est question ici de S. Weil adolescente ; néanmoins la lettre autobiographique est de 1942 et c'est pourquoi je me réfère à d'autres écrits des années 1942-1943 pour l'interpréter. Il n'y a donc pas là entorse à la plus grande attention accordée à la chronologie des textes.

² Il sera question de la correspondance en général et de l'autobiographie spirituelle en particulier au chapitre V, partie B.

intentions et des mots. Il n'en est pas ainsi. Tout dans la création est soumis à la méthode, y compris les points d'intersection entre ce monde et l'autre. C'est ce qu'indique le mot *Logos*, qui veut dire relation plus encore que parole. La méthode est seulement autre quand le domaine est autre. À mesure qu'on s'élève, elle s'accroît en rigueur et en précision. Il serait bien étrange que l'ordre des choses matérielles reflêtât davantage de sagesse divine que l'ordre des choses de l'âme. Le contraire est vrai. » (*OC V 2*, p. 261 ; je souligne ; cf. *OC VI 4*, p. 173)

C'est « 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 années, sans aucun espoir, dans l'attente » (*K18, OC VI 4*, p. 362).

Simone Pétrement signale que l'entrée en khâgne, au mois d'octobre 1925, marque pour l'étudiante « une sorte de coupure et de nouvelle naissance » (*SP*, p. 47). L'expression est forte. Il est vrai que l'expérience de la khâgne marque profondément. Mais, comme nous venons de le voir, c'est antérieurement à cette date que S. Weil entre en philosophie. Si nous remontons vers l'enfance, que trouvons-nous ? Quelles sont les lectures de la très jeune S. Weil ? Au tout début de l'année 1913 (âgée de quatre ans), sa mère lui raconte l'histoire de « Marie en or et Marie en goudron » : il est demandé à une jeune fille si elle veut entrer par la porte en or ou la porte en goudron, qui répond : « Pour moi, le goudron est bien assez bon. » C'était la bonne réponse et tombe alors sur elle une pluie d'or, explique Simone Pétrement, qui rapporte que S. Weil « a dit plus tard que cette histoire avait exercé une influence sur toute sa vie¹ » (*SP*, p. 19). C'est une attitude que S. Weil découvre et fait sienne. La première formation de S. Weil est celle de la bourgeoisie française cultivée du début du siècle dernier, stimulée par un frère aîné. A sept ans, prise de passion pour la littérature, « presque tout son intérêt était tourné vers les livres » (*SP*, p. 27). Elle apprend et connaît par cœur *Cyrano de Bergerac* d'Edmond Rostand, les poésies patriotiques de Déroulède (nous sommes en pleine guerre), Corneille et Racine, Lamartine puis les Parnassiens. Et surtout Pascal : « Simone fut comme imprégnée des *Pensées* » (*SP*, p. 40), rapporte encore Simone Pétrement.

Un peu plus tard, vers 15 ans, ce sera Stendhal, Baudelaire et le poète américain Walt Whitman (cf. *SP*, p. 44). De ce dernier, on ne trouve pas trace dans les écrits de S. Weil si ce n'est à l'extrême fin de sa vie, une réflexion dans une lettre à ses parents du 28 juillet 1943. A Baudelaire, il est fait allusion dans le *Cahier XI* à propos de l'art démoniaque : « La douceur dans la nature est ce que nul art démoniaque ne peut imiter. L'art démoniaque ne connaît d'autre douceur que la volupté. "Mon enfant, ma sœur..." » (avril 1942, *OC VI 3*, p. 347), S. Weil citant le premier vers de « L'invitation au voyage » et pensant au refrain : « Là, tout n'est qu'ordre et beauté, / Luxe, calme et volupté. » Quant à Stendhal, il est presque aussi peu présent dans l'œuvre, si ce n'est bien sûr la dissertation de 1926 (cf. *OC I*, p. 99-106), où sont analysés *La Chartreuse de Parme* et surtout *Le Rouge et le Noir*, son livre « le plus beau » (*OC I*, p. 99), « bible de l'homme libre » qui est « en toute chose l'opposée de la véritable » (*OC I*, p. 106).

¹ Ce conte des frères Grimm (n° 24) a pour titre *Dame Holle* et, dans le texte traduit en français en 1869, les protagonistes sont Marie-couverte-d'or et Marie-la-poisse. Il y a une seule porte et, en fonction de l'attitude des deux jeunes filles, tombe sur elles de l'or ou de la poisse. Face au mal, le bien s'affirme par l'obéissance sans espoir à l'ordre du monde, jusqu'à mourir pour la justice. « Tout être qui ne désire que le Bien doit abandonner un jour tout espoir relativement à la possibilité du bonheur terrestre ; il lui faut renoncer complètement à l'idée que quelque chose comme la justice serait à attendre sur terre », commente Eugen Drewermann (*Frau Holle. Grimms Märchen Tiefenpsychologisch gedeutet*, Olten, Walter-Verlag AG, 1982, trad. *Dame Holle. Psychanalyse d'un conte de Grimm*, Paris, Seuil, 1995, p. 42). Il est intéressant de relever que dans la lettre du 18 juillet 1943 à ses parents, S. Weil fait référence à « Marie en goudron » et, immédiatement après, parle du « dépôt d'or pur » qui est en elle et d'une « mine d'or [...] inépuisable. » (*OC VII 1*, p. 296-297 ; cf. aussi *K9, OC VI 3*, p. 184 et *OC VI 4*, p. 413) « Elle admirait la religion grecque où "il n'y a que des mythes, aucun dogme" ; pensant évidemment, comme Alain, que les mythes enseignent des vérités tout en laissant l'esprit libre. Les Grecs "croyaient aux dieux comme des enfants intelligents croient aux contes de fées". » (*SP*, p. 215-216) Sur l'intérêt constant de S. Weil pour les contes, voir *SP*, p. 215-216, 255, 570, 580-582, 636.

Julien Sorel, indifférent en matière de religion, est pour S. Weil « un modèle », affirme Simone Pétrement. « Julien ne se préoccupe nullement de Dieu, du monde, ni des hommes ; il a assez à faire à se dompter lui-même. [...] Il n'y a qu'une faute qu'il ne se pardonnerait pas, et c'est le manque de courage. Julien n'est occupé que d'une seule chose pendant sa vie si courte : à se surveiller lui-même afin de n'être pas lâche. » (*OC I*, p. 103-104) N'est-ce pas là l'éthique de la jeune S. Weil ? Il s'agit de se tenir à distance de la religion et de travailler à se maîtriser soi-même. On pense à l'esquisse d'une autobiographie spirituelle : « Je n'ai jamais, à aucun moment, cherché Dieu. » (*AD*, p. 36) Stendhal, qui « ne croit à rien, sinon à la liberté de l'individu », est « un continuateur de Montaigne, de Descartes, de Voltaire » (*OC I*, p. 104-105). S. Weil fait encore allusion à la *Chartreuse de Parme* dans le *Cahier I* (1933-1935, cf. *OC VI 1*, p. 120), ainsi que dans une lettre d'Italie à ses parents (mai 1937, cf. *OC VII 1*, p. 208). Et lorsqu'il est question de recommander de la littérature, elle renvoie à « Balzac, Stendhal » (1933, cf. *OC VII 1*, p. 144, 176), c'est ce dernier qu'elle conseille à ses élèves du lycée de jeunes filles de Bourges (cf. *SP*, p. 361).

C'est donc antérieurement à l'apprentissage scolaire de la discipline que S. Weil découvre et pratique la philosophie comme une attitude de pauvreté et d'attention. A l'instar de Péguy, qui « s'est toujours dit philosophe d'abord, philosophe surtout, encore qu'il n'en fit pas de la façon qu'on devait en faire, professeur et universitaire, et qu'il récusait toutes distinctions et tous découpages scolaires qui l'auraient obligé à appauvrir et à tronquer le réel dont il a voulu être le témoin », elle *est* philosophe, si la philosophie est « cette puissance révolutionnaire qui ne s'autorise justement de rien ni de personne pour s'exercer », et sans doute peut-on dire de S. Weil ce que Camille Riquier avance à propos de l'auteur de *Notre jeunesse* : « par le refus que toute sa personne oppose au divorce entre l'action et l'esprit, force sera de reconnaître que rarement on a été autant philosophe que lui, puisqu'il le fut non pas seulement de pensée et en pensée, mais en son être et de tout son être », inventant « une autre façon de philosopher, qui ne procède plus par construction de système », se refusant « à lâcher le réel pour forger des systèmes imaginaires à contempler *sub specie aeternitatis* : "Je ne suis pas très partisan des spéculations immenses, des contemplations éternelles. Je n'ai pas le temps. Je travaille par quinzaines. Je m'attache au présent. Il en vaut la peine" », arrimant « sa philosophie au seul réel¹ ».

Faire de la philosophie, c'est orienter toute son existence vers la vérité et c'est s'attacher au présent et se confronter au réel. C'est aussi écrire, et c'est en 1925 qu'elle rédige les premiers textes philosophiques qui ont été conservés.

2. Premiers écrits philosophiques

« Alain, dont j'ai été l'élève et à qui je dois beaucoup. »
S. Weil, Lettre à Robert Guihéneuf² (1935-1936)

En 1925, S. Weil est âgée de 16 ans ; elle passe le baccalauréat de philosophie au mois de juillet, puis l'été en Savoie, à Lanslevillard, et à Challes-les-Eaux, près de Chambéry. Il faut avoir à l'esprit, d'une part, que l'enseignement secondaire est accessible aux filles seulement depuis 1880 et que ce n'est qu'à partir de 1924 qu'elles peuvent passer le baccalauréat, nécessaire

¹ C. Riquier, *Philosophie de Péguy ou les mémoires d'un imbécile*, Paris, PUF, 2017, p. 16-17, p. 61, p. 359, successivement, pour les citations de ce paragraphe. Citation de Péguy : *Encore de la grippe*, in *Œuvres en prose complètes*, tome I, Paris, Gallimard, 1987, p. 431.

² In *CSW*, t. XXI-1-2, mars-juin 1998, p. 16.

pour entrer à l'université ou dans les grandes écoles, soit l'année même où S. Weil passe la première partie de l'examen et, d'autre part, que 1,5 % seulement d'une classe d'âge obtient alors l'examen. Avoir le baccalauréat, c'est déjà faire partie d'une élite intellectuelle, culturelle et sociale. Au mois d'octobre, elle entre en Première supérieure (khâgne) au lycée Henri-IV, à Paris, à quelques minutes à pied du 37 boulevard Saint-Michel, où elle vit avec ses parents et son frère André, de trois ans son aîné, qui, lui, vient d'obtenir l'agrégation de mathématiques. Elle y fait la rencontre de celui qui sera son maître, Émile Chartier, connu sous le nom d'Alain comme l'auteur des *Propos*¹. Elle appartient ainsi à la « génération² » des élèves d'Alain, celle de Michel Alexandre, Pierre Letellier, Jean Prévost, René Château, Jacques Ganuchaud, Claude Jamet, Georges Canguilhem ou Simone Pétrement, et au « moment³ » philosophique de « la Seconde Guerre mondiale » (des années 30 à l'après-guerre). S. Weil va passer trois années dans la classe d'Alain (1925-1928) et reviendra ensuite, alors qu'elle est élève à l'École normale supérieure, assister à certains de ses cours. A son charismatique professeur de philosophie, S. Weil doit « une part essentielle de sa pensée » (*SP*, p. 47). C'est de Socrate et Platon, Épicète et Marc Aurèle, Descartes et Spinoza, Rousseau, Hegel et Comte, dont il parle le plus souvent à ses élèves⁴, et c'est sur l'auteur des *Regulae ad directionem ingenii* qu'elle choisira de rédiger son mémoire pour le Diplôme d'Étude Supérieures, en 1929-1930, sous la direction de Léon Brunschvicg⁵ (cf. *OC* I, p. 161-221). Cet écrit révèle l'influence qu'Alain a exercée sur sa pensée.

Faisons l'inventaire des écrits qui nous ont été conservés de cette période – la première de son œuvre. Les deux premiers textes que nous possédons datent de la fin de l'année 1925 : un fragment de dissertation sur « L'imagination et la perception » et un topo : « Le Conte des six cygnes dans Grimm ». Puis viennent deux topos corrigés par Alain : « Le Beau et le Bien » et un « Commentaire d'une remarque de Kant pour faire partie d'une dissertation sur Poésie et Vérité » ; des brouillons, fragments philosophiques ou topos non corrigés : « Du temps », « L'Existence et l'objet », « Que la seule action est la pensée », « Le Donné et le construit », « Le Subjectif et l'objectif », « L'esprit et la matière », « Sur l'âme et le corps », « Sur l'idée et la chose », un intéressant dialogue à la manière platonicienne « Sur l'idée et les objets », d'autres fragments sur la liberté, le temps, l'habitude, la finalité ; une dissertation de littérature sur Stendhal, une autre sur « Le Sentiment de la Nature chez Vigny » ; trois poèmes : les « Vers lus au goûter de la Saint-Charlemagne » (janvier 1926), « A une jeune fille riche » et « Éclair » ; des ébauches de textes sur Léon Letellier, le père de son ami Pierre Letellier et le disciple et éditeur de Jules Lagneau ; une « [Introduction à des cours à l'intention d'ouvriers] » et, l'été 1928, à l'issue des trois années passées au lycée Henri-IV, des « Réflexions concernant le service civil » et deux autres fragments sur le travail et sur le peuple et son gouvernement. Ce à quoi il faut ajouter onze lettres à ses parents et trois lettres à son amie Suzanne Gauchon. L'ensemble de ces

¹ Je renvoie à S. Pétrement, *La Vie de Simone Weil*, Paris, Fayard, 1997, les quatre premiers chapitres. Le chapitre 2 est consacré à « La rencontre avec Alain ».

² Ce concept de « génération » est proposé par Jean-François Sirinelli dans *Génération intellectuelle. Khâgneux et Normaliens dans l'entre-deux-guerres* (1988), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1994. Sur Alain et ses élèves, voir p. 85-95, p. 427-496 (« Les élèves d'Alain ») et p. 590-632 (« Les disciples d'Alain en guerre mondiale »).

³ Le concept de « moment » est élaboré par Frédéric Worms dans *La Philosophie en France au XX^e siècle. Moments*, op. cit. Un moment se distingue par un problème philosophique (celui de l'existence pour le moment de la Seconde Guerre mondiale) et par des relations entre des œuvres singulières.

⁴ Voir Alain, les *Propos sur des philosophes*, Paris, PUF, 1961. Sur Alain, je renvoie d'abord au chapitre que lui consacre Simone Pétrement dans *La Vie de Simone Weil* (op. cit., « La rencontre avec Alain », p. 47-71). Voir également T. Leterre, *Alain, le premier intellectuel*, Paris, Stock, 2006, et J. Perrier, *Alain ou la démocratie de l'individu*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

⁵ Sur les liens entre S. Weil et Léon Brunschvicg, je renvoie à E. Gabellieri, *Être et Don*, op. cit., p. 59-63, 67-77.

écrits (soit un peu moins d'une centaine de pages) n'est bien sûr pas destiné par leur auteure à la publication. Miklos Vetö présente ainsi les premiers écrits philosophiques : « Tous ces écrits se caractérisent par un style hautement compliqué et dense, par un raisonnement extrêmement serré et par un ton majestueux et définitif¹. » S. Weil gardera ce ton majestueux et définitif dans les écrits de la maturité, mais le style se simplifiera dans son expression. Il est, toutefois, permis de nuancer le jugement que porte Miklos Vetö sur ces premiers écrits weiliens : « Tout ce qu'elle écrit dans cette période [1925-1931] n'est pas vraiment important. » Certes, lorsqu'il porte ce jugement, les *Premiers écrits philosophiques* n'étaient pas encore édités, et nous pouvons reconnaître avec Robert Chenavier que « si S. Weil n'était pas devenue la philosophe que nous connaissons, personne ne songerait à relire ses textes d'étudiante² », mais cela ne veut pas dire pour autant qu'ils ne sont pas d'une haute teneur philosophique et qu'ils n'affirment pas une certaine originalité dans la pensée. De plus, lire l'œuvre écrite de S. Weil comme une philosophe qui cherche à construire un système qui vaudrait pour lui-même, faisant abstraction des actes et des exercices philosophiques à opérer pour se transformer soi-même, y compris l'acte d'écrire, en fausserait la perspective. Ces premiers écrits sont ceux d'une jeune femme qui se tourne vers la vérité de toute son âme³.

Enfin, cette « première philosophie⁴ », celle des années 1924-1928, se meut dans une tradition de la philosophie française assez homogène : celle qui est représentée par Octave Hamelin, et son disciple René Le Senne ; mais aussi par Jules Lequier et Charles Renouvier, son disciple Félix Ravaisson, qui influence Jules Lachelier, dont l'élève est Jules Lagneau, lui-même professeur de Léon Letellier et d'Émile Chartier (Alain). Pour ces philosophes – et pour le dire d'une phrase –, Descartes et Kant sont des références, la question de la perception est une question essentielle et la visée est spiritualiste. S. Weil a reçu l'enseignement direct de Le Senne puis d'Alain, son maître ; elle lit avec admiration et cite, dans ses *Premiers écrits philosophiques*, Letellier et Lagneau, mais aussi Lachelier, Lequier, Hamelin (ce dernier est au programme du concours de l'agrégation l'année où S. Weil le prépare⁵). Toutefois, plus secrètement et plus souterrainement, c'est des Grecs, de Platon et des Stoïciens, qu'elle reçoit sa vocation philosophique et sa première pratique d'une vie philosophique.

L'imagination et la perception : une première dissertation

La dissertation sur « Imagination et perception » (cf. *OC I*, p. 297-298), dont nous possédons seulement les derniers feuillets, est rédigée au mois d'octobre 1925, au tout début de l'année scolaire, quelques jours ou quelques semaines après la rentrée, donc avant que S. Weil ait vraiment reçu la marque d'Alain. Que nous dit-elle de la pensée de la jeune philosophe à cette date et de sa formation initiale en philosophie ?

¹ M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, op. cit., p. 14, pour cette citation et la suivante. Cet ouvrage pionnier demeure un jalon décisif dans la réception de l'œuvre de S. Weil.

² R. Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, op. cit., p. 58.

³ Voir R. Chenavier, « Comment lire les premiers écrits de Simone Weil ? », in *CSW*, t. XLI-4, décembre 2018, p. 369-373.

⁴ Le programme de travail que S. Weil trace pour préparer l'agrégation (en 1930-1931) est très intéressant. Le paragraphe « A se souvenir : Stoïciens, Épicuriens, Sceptiques (Montaigne), Descartes, Pascal, Rousseau, Proudhon, Comte, Lagneau, Marx, Tolstoï » (*SP*, p. 122) donne la liste des philosophes qu'elle connaît déjà bien.

⁵ Rappelons que c'est en 1924 et en 1925, alors que S. Weil s'initie à la philosophie, que paraissent *Du fondement de l'induction* suivi de *Psychologie et Métaphysique* et de *Notes sur le pari de Pascal*, de Jules Lachelier, *La recherche d'une première vérité*, par Jules Lequier, *De l'existence de Dieu*, par Jules Lagneau, et l'*Introduction à la philosophie*, de son professeur René Le Senne. Sur Lachelier et Lagneau, je renvoie à P. Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, Paris, Cerf, 2017.

Après que « l'étude de la perception ordinaire¹ » a mené à une aporie, S. Weil étudie l'illusion et prend trois exemples : les dessins qui font voir successivement un aspect ou un autre, les mirages, les rêves. Il y a ces dessins que l'on voit « en creux ou en relief, à volonté ». Un même trait se perçoit – se lit – de deux manières différentes. (On peut penser au dessin qui est tantôt celui d'un canard tantôt celui d'un lapin sur lequel a médité Wittgenstein².) « A qui n'est-il pas arrivé de voir dans un linge froissé une tête d'homme ou de femme ? » demande S. Weil. C'est bien le même objet que nous voyons, mais il a une signification ou une autre. L'objet en question est donc « quelque chose d'inconnaissable, que nous pressentons pourtant confusément être la seule réalité extérieure ». Dans le cas du mirage, l'illusion n'est accompagnée d'aucun doute et s'impose avec la même force qu'une perception vraie. C'est parce qu'il a soif que le voyageur voit de l'eau là où le ciel vient par réfraction se refléter sur l'air chaud qui est au sol : « Quand nous voyons le monde, l'image que nous en avons ne le reflète donc pas seulement lui ; il nous reflète nous aussi. » L'acte d'imaginer prend part à la perception. Enfin, les perceptions que nous avons dans les rêves sont bien fondées sur la réalité, mais « montrent surtout nous-mêmes à nous-mêmes. Le rêve projette devant nous comme une réalité extérieure ce qu'il y a de plus nous-mêmes en nous ».

« C'est de ce mariage entre le monde et nous que résulte la perception. » En effet, l'imagination vient suppléer à ce que le monde extérieur a d'insuffisant pour nous. Reprenons l'exemple du mirage : le voyageur a soif et désire de l'eau ; son corps fait les mêmes mouvements qu'il ferait si l'objet de son désir était présent. L'image qui apparaît alors, qui devrait être la cause de son attitude en est en réalité l'effet. L'imagination « reflète le désir, puis le désir la reflète comme deux glaces qui se renvoient l'une à l'autre la même image : c'est une consolation vaine, vide de tout contenu ». Il y a bien un « fondement de réalité » : des sensations qui donnent à l'imagination la force que possède seule la réalité extérieure, auxquelles s'ajoutent les mouvements du corps motivés par la soif et le désir de boire, et qui font conclure que c'est de l'eau. C'est notre action qui nous fait percevoir. S. Weil réfute ainsi l'empirisme sensualiste de Condillac et conclut : « Nous n'avons pas conscience des choses, mais de nos attitudes en face des choses, qui nous renseignent bien sur elles, puisque nous y sommes en partie contraints par elles. Mais l'imagination supplée à ce que le monde extérieur a forcément d'insuffisant pour nous, puisqu'il nous est extérieur, et réalise ainsi un compromis que nous appelons perception. » La perception est donc d'emblée un mixte entre ce qui est donné et le travail de l'imagination. Le réel découvert est immédiatement recouvert de significations par le sujet percevant en fonction de ses affections et de son désir. Mais cela ne veut pas dire que nous ne pouvons pas entrer en contact avec la réalité extérieure inconnaissable car, écrit la philosophe, « nous nous rapprochons de cette réalité aux instants très rares et très courts où nous voyons les objets *non voilés par la signification qu'ils présentent pour nous* ; c'est cette *vision directe des êtres et des choses* qui est le génie » (OC I, p. 297 ; je souligne). Cette fin de phrase est remarquable en ce qu'elle préfigure une interrogation que ne cessera pas de reprendre S. Weil sur la perception, l'imagination et la réalité. Percevoir ou bien un linge froissé ou bien une tête d'homme, sortir du rêve pour percevoir purement le réel : c'est un exemple semblable à l'appui d'une visée semblable que l'on retrouvera dans l'un des écrits de Marseille, seize ans et demi plus tard³ (cf.

¹ La question de la purification de la perception et de la « perception-travail » est au centre de la thèse de Rolf Kühn (1985) et elle est traitée par Emmanuel Gabellieri dans *Être et Don*, op. cit., aux p. 30 à 37.

² L. Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, vol. I, trad. G. Granel, Mauvezin, TER, 1989, voir les § 9-10, 20, 869.

³ Ce passage est cité et étudié à la partie C de ce chapitre, section 1 : « La réflexion sur les valeurs » (« La notion de valeur ») et section 2 : « Conversion, transformation, nouvelle naissance » (« "Perdre la perspective" »).

OC IV 1, p. 300). Il s'agit de réduire la part de l'imagination dans la perception, et d'accéder ainsi au réel. L'effort de perception conduira la philosophe à voir ce qu'elle ne voyait pas et à développer la doctrine qui sera la sienne en 1942 et 1943. En effet, à Marseille puis à New York et Londres, entre 1941 et 1943, S. Weil développera ce qui a été nommé une « métaphysique religieuse » (Vetö) – il faudra revenir sur ce concept¹. Il faut souligner que cette « métaphysique » ne se contente pas d'articuler des concepts, qu'elle trouve son point de départ dans une expérience, qu'elle sollicite une certaine *expérience quotidienne* et un *travail éthique* afin d'y accéder.

L'interprète reconstitue l'unité de la pensée weilienne. Mais S. Weil elle-même a conscience de cette continuité d'inspiration. En effet, quelques semaines avant la rédaction du passage des « Formes de l'amour implicite de Dieu » qui vient d'être cité (en février-mars 1942, alors que l'essai cité date du printemps), elle note dans ses *Cahiers* : « Idée du bouddhisme zen : percevoir *purement*, sans mélange de rêve (mon idée à 17 ans). » (OC VI 3, p. 91) A 17 ans, c'est-à-dire en 1926, première année de khâgne au lycée Henri-IV. Quelques pages plus loin : « 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. » (OC VI 3, p. 134) Ces notes sont d'autant plus remarquables que S. Weil ne fait pratiquement jamais allusion à son passé dans les *Cahiers*. C'est un *exercice du regard* – regarder fixement un objet et le laisser apparaître dans sa réalité – que pratique S. Weil. Cette méthode s'inscrit dans la continuité de la pratique grecque de la philosophie. Marc Aurèle invite à dénuder le réel pour le saisir dans sa réalité, « de sorte qu'on le voie distinctement, tel qu'il est par essence, à nu, en entier et sous toutes ses faces² ». Il s'agit de « contempler l'objet représenté tel qu'il est par essence, *hopoion esti kat'ousian* » (« *blepein* », regarder, contempler). Cet exercice permettant, en outre, d'évaluer la valeur (*axia*) de la chose regardée selon le tout ainsi que pour celui qui la contemple. La réflexion weilienne sur la valeur, à Marseille (dont il va être question à la partie C, section 1, de ce chapitre), est dans la continuité de sa lecture des Stoïciens et de Spinoza. La question de la *perception*, selon la manière dont *elle-même* interprète son chemin de pensée, est une question qui en assure la continuité, la progression et la cohérence.

L'enjeu de la philosophie weilienne est éthique – une éthique qui suppose un travail de soi sur soi et de transformation de soi – mais derrière l'enjeu éthique se pose un problème ontologique, celui du réel, qui se noue à une question épistémologique, celle de la perception. S. Weil est, certes, l'héritière d'une tradition philosophique, d'une tradition propre à la philosophie française³, mais elle renouvelle cette question de la perception en posant que le sujet peut parvenir à voir les objets « non voilés par la signification qu'ils présentent pour nous », que l'on peut parvenir à la « vision directe des êtres et des choses » (OC I, p. 297). C'est là une intuition centrale de toute son œuvre et il est remarquable qu'elle soit posée dès le premier écrit

¹ Je renvoie au chapitre IV, partie C, section 2 (« Après l'ontothéologie »).

² Marc Aurèle, *Pensées*, III, 11.

³ S. Weil peut prendre place dans une « école française de la perception » représentée par Maine de Biran, Jean Jaurès, Jules Lagneau, Alain, Michel Alexandre et, d'une certaine manière, le premier Sartre et Maurice Merleau-Ponty. L'expression est de Gérard Granel, dans *Traditionis traditio*, Paris, Gallimard, 1972, chap. I : « La perception », reprise dans *Alain, philosophe de la culture et théoricien de la démocratie*, Paris, Les Amis d'Alain, 1976, p. 7. Emmanuel Gabellieri y fait référence (voir E. Gabellieri, *Simone Weil*, Paris, Ellipses, 2001, p. 11 ; *id.*, *Être et Don*, *op. cit.*, p. 29-38). Un débat sur cette question est engagé par Martin Dumont et Jean-Marie Chevalier dans leur introduction à un texte de Peter Winch, in *Cahiers philosophiques*, n° 171, Paris, Vrin, 4^e trimestre 2022, p. 91-92. Voir aussi F. M. Enyegue Abanda, « De l'école européenne de la perception à l'école française de l'action », in *CSW*, t. XLIV-1, mars 2021, p. 15-33, qui reprend dans cet article des éléments de sa thèse de doctorat, *Critique de la modernité et philosophie de l'enracinement. La médiation des valeurs dans l'œuvre de Simone Weil*, soutenue le 12 février 2013, à l'Université Jean-Moulin Lyon 3 (qui soutient que la quête d'enracinement permet de lire toute l'œuvre de S. Weil, depuis les premiers écrits philosophiques jusqu'aux écrits de Londres).

de 1925, dès le premier écrit philosophique que nous avons d'elle. *Renoncer à la perspective*, dira-t-elle dans les écrits de la maturité, en une formule qui noue épistémologie, ontologie et éthique. « Le génie » est cette vision directe des êtres et des choses. Le mot est celui qu'emploiera S. Weil dans son esquisse d'une autobiographie spirituelle : l'accès au royaume transcendant qui est celui de la vérité, de la beauté, de la vertu et de toute espèce de bien est celui du génie. Au moment où elle écrit pour Alain sur « imagination et perception » – et avant même d'entrer dans la classe de Le Senne – S. Weil a la certitude que n'importe quel être humain peut accéder à ce « royaume de la vérité réservé au génie » (*AD*, p. 39), s'il désire vraiment la vérité. L'accès à la vérité relève du génie et non du talent comme capacité intellectuelle à exprimer la vérité¹. L'enjeu de la « métaphysique » est éthique bien plus que spéculatif. Le sujet reçoit à la mesure de son désir : s'il désire de l'eau, c'est de l'eau qu'il reçoit, du moins en imagination, et c'est un mirage ; s'il désire la vérité, il accède au réel.

S'il s'agit de « percevoir purement », cette notion de pureté dont S. Weil a *fait l'expérience* l'été précédent, quelques semaines avant la rentrée au lycée Henri-IV (j'y reviendrai), ne doit pas être trop vite identifiée à une pureté morale ou de mœurs. Car l'enjeu est d'abord ontologique – pureté de la perception, ou de la contemplation d'un paysage – et seulement ensuite éthique : les transformations à opérer sur soi afin de parvenir à cette pure perception des choses et des êtres. Emmanuel Gabellieri a noté cette « soif d'objectivité et de pureté » et cette « "faim" de réalité » qui caractérise les premiers écrits, qui va se traduire en « un principe d'effacement et d'oubli de soi, une exaltation du sacrifice² ». C'est dans l'autre texte de cette année 1925, de ces premiers mois dans la classe d'Alain, le commentaire d'un conte de Grimm, que se donne à lire cette exigence éthique. Mais avant de m'y intéresser, je voudrais faire porter mon attention sur un autre texte publié dans les *Premiers écrits philosophique*, afin d'en proposer une date d'écriture.

Essai de datation d'un texte selon des critères internes à l'œuvre

On trouve dans les *Premiers écrits philosophiques* un texte étonnant, un « fragment » intitulé par les éditeurs des *Œuvres complètes* « [Sur Freud] » (cf. *OC I*, p. 278-280), où il est question de l'amour (mais jamais de Freud, les auteurs mentionnés étant Sophocle, Platon et Virgile). Aucune date n'est proposée, pourtant les éditeurs ont décidé de publier ces pages dans le premier volume consacré aux « premiers écrits philosophiques » (les années de formation, à partir de l'entrée de S. Weil en khâgne, à l'automne 1925). Le volume publie les textes écrits « Dans la classe d'Alain (Octobre 1925-Juillet 1928) » et qui ont été conservés (ce titre est curieux dans la mesure où certains de ces textes ne sont pas destinés à Émile Chartier mais à d'autres professeurs), deux articles de 1929 et le mémoire de DES sur *Science et perception dans Descartes*³ (1930). La seconde moitié du volume rassemble divers fragments, ainsi que des notes pour les cours donnés au Puy, à Auxerre, à Roanne, et à Bourges en 1935-1936. Le texte qui nous occupe se trouve classé, dans le « Fonds Simone Weil » du département des manuscrits à Bibliothèque nationale de France, en dernier dans une chemise qui rassemble des notes préparatoires pour les classes où elle a enseigné entre 1931 et 1936.

¹ Sur cette distinction, je reviendrai plus loin, au chapitre II, partie B, section 2 (« Exprimer le malheur : *Le Roi Lear* »).

² E. Gabellieri, *Être et Don*, *op. cit.*, p. 31. Nous suivons son analyse pour ces deux derniers paragraphes.

³ Sur le « Descartes » de S. Weil et en particulier le mémoire de 1930, je renvoie (dans l'ordre de publication) à R. Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, *op. cit.*, p. 143-182 ; E. Gabellieri, *Être et Don*, *op. cit.*, p. 54-83 (« L'incarnation de l'esprit : les "Méditations cartésiennes" de S. Weil ») ; R. Chenavier, « Les méditations cartésiennes de Simone Weil », in *Les Études philosophiques*, Juillet 2007, p. 183-205.

Quand S. Weil a-t-elle écrit ce texte ? Il ne date pas, de tout évidence, des années de formation : on n'y retrouve ni les thèmes ni le vocabulaire. Peut-être est-il contemporain du *Cahier I*, où il est question de « la vie sexuelle » (*OC VI 1*, p. 142), donc des années « [1933-1935, et 1938 ?] » selon les éditeurs des *Œuvres complètes* (il faudra revenir sur la datation de ce cahier). Mais l'expression « énergie supplémentaire » vient semer le trouble. C'est bien plus tard, en 1941, dans le *Cahier III*, que le syntagme « énergie supplémentaire » est employé pour la première fois, en un passage qui fait écho au texte que nous étudions :

« Énergie supplémentaire (extra-vitale) et voyageuse, clef de la vie humaine. (On peut, si on veut, la nommer sexuelle – Afflue à l'adolescence, diminue ensuite.) Rapport avec objet. Arnolphe et Agnès [dans *L'École des femmes* de Molière]. Harpagon et cassette (profondeur de la scène sur les beaux yeux de la cassette) [Molière, *L'Avare*, acte V, scène 3]. » (K3, *OC VI 1*, p. 321)

L'exemple de Molière n'apparaît certes pas dans le texte que nous étudions, néanmoins on y retrouve la même remarque sur l'amour et les yeux (cf. *OC I*, p. 278, 5^e ligne). Le concept d'« énergie supplémentaire » est nommé à une reprise dans le *Cahier IV* et dans le *Cahier V*, et il fait l'objet d'une étude approfondie à partir du *Cahier VI* (décembre 1941). L'expression « on peut, si on veut, la nommer sexuelle » pourrait être une allusion à Freud.

Après une citation (en grec) de l'*Antigone* de Sophocle, le fragment, qui n'est pas entièrement rédigé mais se présente sous la forme de notes, débute par une référence au « mythe platonicien » du *Banquet* (le mythe d'Aristophane) « réalisé dans la gestation, où la mère et l'enfant ne font qu'un » : « L'idéal de *tout* être humain est de revenir à cette unité. Idéal de *toute* affection, même l'amitié la plus pure. » (*OC I*, p. 278 ; SW souligne) Il y a deux analogies de cette unité : la gestation et la nourriture. Dans l'acte de manger en effet, « le corps s'incorpore ce qu'il aime en le détruisant » (*ibid.*). L'enfant qui tète à la fois tente de rentrer dans le corps maternel et s'incorpore la substance de la mère qu'il suce et parfois mord. S. Weil poursuit : « Cannibalisme. [...] Inclination à détruire ce qu'on aime pour réaliser l'amour (enfant qui brise ses jouets). Sadisme. » (*Ibid.*) A cette inclination s'oppose une autre, qui lui est contraire : « La réaction, le respect de ce qu'on aime constitue l'essentiel de la pudeur. Ce qu'on aime est sacré. Tabou. Dans *toute* affection, il y a conflit de ces deux tendances. » (*Ibid.* ; SW souligne) Deux inclinations ou tendances qui initient un choix éthique : aimer en cannibale ou aimer purement. Or, c'est en 1942, à Marseille, dans l'essai sur les « Formes de l'amour implicite de Dieu » (cf. *OC IV 1*, p. 327-332) que S. Weil écrit sur les « liens d'affection » (7 occurrences) et sur « l'amitié pure » (4 occurrences) en ces termes, employant l'expression « énergie vitale », étant question de « l'énergie sexuelle » (*OC VI 4*, p. 81) et, surtout, c'est à New York, que l'on retrouve la référence au cannibalisme : « Nous n'aimons pas un être humain comme une faim, mais comme une nourriture. Nous aimons en cannibales. Aimer purement, c'est aimer dans un être humain sa faim. » (K17, *OC VI 4*, p. 333) « Il faut aimer en eux leur faim » (*ibid.*) et aimer ainsi tous les êtres humains, ajoute S. Weil, déduisant un principe d'action de son analyse.

Aussi bien dans le texte que nous commentons que dans le *Cahier IX* (mars 1942), il est fait référence au *Phèdre* de Platon (254a) et à la pudeur devant les beaux adolescents. S. Weil emploie le terme « pudeur ». Ce terme est rare sous sa plume, et pour ainsi dire absent de son lexique avant 1942. Dans son esquisse d'autobiographie spirituelle, elle dit avoir été empêchée « par une sorte de pudeur d'aller dans les églises » (avant « [son] année d'usine ») (*AD*, p. 41). Dans les *Cahiers*, en 1942-1943, le terme passe de l'amour des êtres à l'amour de Dieu : « La pudeur dans l'amour charnel n'est qu'une figure de la vraie pudeur, celle qui recouvre le contact avec le "Père qui est dans le secret", et qui a pour raison d'être qu'il habite seulement dans le secret. » (K11, *OC VI 3*, p. 361) « La pudeur est une marque de la vraie foi » (*OC VI 3*, p. 351),

elle est une purification (K9, *OC VI 3*, p. 214) et nous rend semblable à Dieu (K17, *OC VI 4*, p. 184). « La pudeur est la condition de l'union nuptiale. [...] Notre Père ne réside que dans le secret. L'amour ne va pas sans pudeur. La foi véritable implique une grande discrétion même vis-à-vis de soi-même. Elle est un secret entre Dieu et nous auquel nous-mêmes n'avons presque aucune part. » (« Formes de l'amour implicite de Dieu », *OC IV 1*, p. 294, 326) « Pudeur », « énergie supplémentaire » – l'expression n'apparaît que dans les *Cahiers* : elle apparaît une première fois au *Cahier III* (cf. *OC VI 1*, p. 321), et le concept se forge dans le *Cahier VI* (à l'hiver 1942) – « cannibalisme » (K17, *OC VI 4*, p. 333) : aucun de ces termes n'appartient au lexique weilien avant 1942. S. Weil donne pour exemple du désir sexuel rendu plus intense par le sentiment que la satisfaction détruirait l'objet du désir et, surtout, de la parenté entre le désir sexuel et le désir du beau, entre « sexualité et esthétique », les « tableaux de Vinci : objets désirables et sacrés » (*OC I*, p. 279). Or, de Léonard de Vinci, il est question dans le *Cahier I* (*OC VI 1*, p. 115, 118), puis à nouveau dans les *Cahiers* de la période de Marseille (cf. Ki2, *OC VI 1*, p. 203, 205), en 1942 : « Léonard [de Vinci] : Celui qui aime reçoit son mouvement de l'être aimé comme le sens du sensible ; ensemble ils s'unissent et ne font plus qu'un seul objet. » (K12, *OC VI 3*, p. 422 et note 135 p. 535 : sont cités les *Scritti letterari di Leonardo da Vinci*). Entre temps (printemps 1937 et printemps-été 1938), S. Weil aura visité à deux reprises l'Italie et admiré les œuvres du maître.

Il pourrait paraître possible de dater ce texte des années 1933-1934, au même moment que le *Cahier I* (et les « Notes intimes » ; cf. aussi *OC II 1*, p. 354), alors qu'il est question de l'amour, de l'amitié et de la sexualité, l'absence du lexique de la « distance » pour parler du beau et de l'amour et, surtout, de toute référence à Dieu plaideraient en ce sens, les références à Shakespeare, à Léonard de Vinci et au *Phèdre* de Platon ne l'excluent pas ; néanmoins, je fais l'hypothèse qu'il s'agit d'un texte écrit plus tard, en 1942 : l'usage du terme « pudeur », le thème de la nourriture très présent en 1942 et jusque dans les dernières lettres de 1943, la méditation sur l'acte de manger et plus encore le lien entre nourriture et sexualité¹ (cf. *OC VI 3*, p. 159, 337 ; *OC VI 4*, p. 336), la référence au « cannibalisme », mais surtout le concept d'« énergie supplémentaire » (associé à une allusion à Freud en *OC VI 3*, p. 106-107) plaident en ce sens. De plus, il n'est fait aucune référence à Freud durant les années de formation. On trouve la mention de son nom dans une lettre de 1933, deux références dans une recension de 1934 (cf. *OC VII 1*, p. 144 ; *OC II 1*, p. 352, 354 ; cf. *LP*, p. 89-97, *OC VI 1*, p. 95), mais c'est en 1942 que S. Weil réfléchit sur Freud et la sexualité (cf. *OC IV 2*, p. 545 ; *OC VI 3*, p. 107, 170, 336-337 ; *OC VI 4*, p. 336). Le concept de « sublimation » est mentionné une seule fois dans le *Cahier IX* (*OC VI 3*, p. 232 ; mentionné il est vrai dans les cours de Roanne, cf. *LP*, p. 92). Il ne s'agit donc pas d'un des premiers écrits philosophiques, mais d'un texte que je propose de dater des années 1941-1942. Il peut être contemporain du *Cahier III*, à l'été 1941 (cf. *OC VI 1*, p. 321, où il est aussi question de l'adolescence comme ce moment où afflue l'énergie supplémentaire), ou du *Cahier VIII* et de la réflexion sur la chasteté (cf. *OC VI 3*, p. 106-107), ou du *Cahier IX* (il y est question – seule occurrence dans les *Cahiers* – de la sublimation, de la pudeur, mais également du *Phèdre* de Platon, cf. *OC VI 3*, p. 170-171, 214, 232). Il pourrait l'être aussi du *Cahier XVII*, où l'on trouve le seul autre usage de l'image du cannibalisme, mais aucune allusion n'y est faite ni aux parties de l'âme ni à un contexte mystique. Beaucoup d'indices incitent donc à penser que ce fragment date de la période dite « de Marseille », entre l'été 1941 et le printemps 1942.

¹ Je renvoie à D. Boitier, « Avec la faim au ventre pour moteur », in *CSW*, t. XII-2, juin 1990, p. 137-146.

3. Le conte des six cygnes : une éthique de l'abstention

« Mais si tu ne prends de ce qui t'est présenté, non seulement tu partageras la table des dieux mais aussi leur puissance. C'est en agissant de la sorte que Diogène, Héraclite et leurs pareils étaient véritablement divins. »
Manuel d'Épictète, XV

« Le Conte des six cygnes dans Grimm » (*OC I*, p. 57-59) est un topo écrit par S. Weil pour Alain. C'est donc un travail scolaire mais dont le sujet est libre. Un écrit qui n'est pas destiné à la publication mais dont la destination est d'être évaluée par son professeur de philosophie. Le premier paragraphe est une introduction : un mythe va être étudié philosophiquement afin d'y trouver des idées à la manière de Platon. Il s'agit de s'inspirer de Platon non pas quant à ses thèses, mais quant à sa méthode, sa manière de faire de la philosophie : « la méditation des mythes ». Platon vient donc légitimer la méthode weilienne : chercher « des idées » dans les mythes, dans « nos » mythes. S. Weil ne distingue pas « conte » et « mythe » ou, pour mieux dire, elle prend le conte comme un mythe, au sens philosophique et platonicien du terme, c'est-à-dire un récit didactique exprimant une conception ou une idée abstraite. Le mythe dont il va être question est un conte des frères Grimm : le conte des six cygnes¹. La première partie du topo, narrative, raconte l'histoire ; la seconde analyse le mythe et parvient à l'expression d'une thèse selon laquelle la seule vertu est dans l'abstention. Dès les premiers textes, la philosophie de S. Weil est sous le signe de la raison pratique, et très précisément de l'exercice spirituel.

Pour sauver ses six frères transformés en cygnes, leur sœur doit coudre six chemises d'anémones, ce qui demande six années sans parler. L'histoire se déroule dans le temps et S. Weil demande de se situer au moment où la femme est « sur le point de jeter sur six cygnes six chemises d'anémones » pour réfléchir à ce que l'on peut apprendre de ce mythe. La réflexion est anthropologique : S. Weil propose une philosophie de l'action ou, pour mieux dire, de la retenue, du retrait, de l'absence d'action comme ce qui permet le salut. Car ce thème de la transformation et du salut est au cœur du topo. L'insistance sur ce thème et ce champ lexical du « salut » (7 occurrences) est ici remarquable. Dans un topo rédigé quelques semaines plus tard (février 1926) sur « Le Beau et le Bien » (cf. *OC I*, p. 60-73), cette question du salut sera reprise. De quoi faut-il être sauvé ? Du « péché » répond S. Weil, interprété comme absence de conscience et d'esprit, c'est-à-dire du « sommeil » (*OC I*, p. 70). C'est l'esprit en nous qu'il faut sauver :

« Il suffirait donc d'être juste et pur pour sauver le monde ; ce qu'exprime le mythe de l'Homme-Dieu, qui rachète les péchés des hommes par la seule justice et sans aucune action politique. Il faut donc se sauver soi-même ; sauver en soi l'Esprit [...]. Le sacrifice est l'acceptation de la douleur, le refus d'obéir à l'animal en soi, et la volonté de racheter les hommes souffrants par la souffrance volontaire. [...] Le bien est donc le mouvement par lequel on s'arrache à soi en tant qu'individu, c'est-à-dire en tant qu'animal, pour s'affirmer homme, c'est-à-dire participant de Dieu. Mais le bien n'est possible que si nous pensons Dieu, qui est l'humanité, c'est-à-dire l'esprit humain, présent à chacune de nos victoires et faisant effort en nous. » (*OC I*, p. 71)

Se retenir d'agir, refuser « tout mouvement animal » (*OC I*, p. 70) et toute convoitise, refuser tout bonheur qui « séparerait des souffrances des hommes » (*OC I*, p. 71), c'est cela seul qui sauve.

¹ « Les six cygnes » (*Die sechs Schwäne*), in J. et W. Grimm, *Contes pour les enfants et la maison*, Paris, José Corti, 2017.

Mais ce salut (auquel il faut parvenir) ne s'obtient pas par soi-même, est médiatisé par autrui : c'est « par le mérite d'autrui » que la transformation et le salut adviennent. S'il s'agit d'une philosophie de l'action, il ne s'agit pas d'une philosophie de la volonté. Le mal est reçu « du dehors » comme le bien est reçu « du dehors aussi ». S. Weil fait ensuite une objection et y répond : le salut ne vient pas d'un objet qui aurait une vertu magique, il est médiatisé par autrui, par la sœur et son action, ou plutôt son absence d'action. Le salut advient de ce qu'elle ne fait pas : « ne pas rire et ne pas parler », se tenir « en silence » quelles que soient les accusations portées contre elle et au prix de sa propre mort. Mais ce n'est pas ce qu'il advient à la sœur ou même ce qu'elle fait qui permet le salut de ses frères, c'est uniquement qu'elle se retient d'agir ; « sa vertu est en elle-même ». La thèse est énoncée une première fois : « Ici, l'abstention pure agit. » (OC I, p. 58) La phrase, dont la brièveté fait contraste avec le rythme précédent de l'écriture (phrases longues, usage des deux-points et des points-virgules), semble manifester par sa formulation ce qu'elle affirme sous forme d'un paradoxe : l'abstention agit, se retenir d'agir est agir, de l'abstention procède un effet. Les lignes suivantes sont consacrées à l'explication de cette thèse qui est reprise en forme de conclusion : « Le néant d'action possède donc une vertu. » (Ibid.) Faire six chemises avec des anémones, et se taire : autrement dit, le néant d'action est « notre seul moyen d'acquérir de la puissance » (ibid.). La thèse est reprise et généralisée immédiatement avant la conclusion du topo, qui revient à Platon : « La seule force et la seule vertu est de se retenir d'agir. » (OC I, p. 59)

« L'abstention pure agit », affirme S. Weil, qui revient ensuite sur cette idée de pureté. Les anémones sont des fleurs « parfaitement pures » et la difficulté de les coudre en chemises empêche qu'une autre action vienne « altérer la pureté de ce silence de six ans » nécessaire pour faire ce travail. Les anémones représentent alors la pureté de l'abstention. Vient ensuite une autre affirmation tirée de cet élément d'analyse du mythe : « La seule force en ce monde est la pureté ; tout ce qui est sans mélange est un morceau de vérité. » (OC I, p. 58) La vérité est ce qui est sans mélange, « sans artifice » écrit plus loin S. Weil. La philosophe peut appuyer ici sur l'étymologie même du mot « vérité ». En effet, la vérité, *alêtheia*, c'est ce qui ne reçoit aucun supplément ou ajout, ce qui n'est mêlé à rien qui viendrait altérer cette vérité, comme dans le cas des tableaux et monuments où l'on retire ce qui a été ajouté au long des siècles, pour retrouver l'œuvre dans son premier surgissement, dans sa pureté, dans sa vérité, ainsi dépouillée. S. Weil se réfère à Platon au début et à la fin de son topo, renvoyons au livre VIII de *La République* (561b-d), ainsi qu'au *Critias* (121a-b). Et la vérité, c'est aussi le non caché, le non dissimulé, ce qui est entièrement visible, donné au regard dans sa nudité, sans réserve¹. De la thèse à laquelle elle est parvenue, que se retenir d'agir est la seule force et la seule vertu, S. Weil tire un *exercice* pratique : « Quand l'on ne ferait, comme méditation, que suivre pendant une minute l'aiguille des secondes sur le cadran d'une montre, ayant pour objet l'aiguille et rien d'autre, on n'aurait pas perdu son temps². » Ce procédé qui consiste à tirer d'une thèse philosophique un exercice spirituel, ou bien partir d'un conte pour proposer une analyse qui relève de ce que l'on pourrait appeler une psychologie transcendante, puis une application qui permette la transformation de soi, la philosophe le mettra en œuvre de manière explicite et continue dans les *Cahiers*.

Enfin, le topo s'achève par une conclusion. Les mythes « posent dans les corps une vérité qui est de l'âme ». Et « le drame du conte ne se passe que dans l'âme de l'héroïne ». C'est en mon âme que les chemises de soie ont été jetées et c'est en mon âme que doit s'opérer la

¹ Je renvoie à M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 201, 205-206.

² Dans la tradition pythagoricienne et platonicienne, la vertu s'acquière par un exercice, une ascèse (*askêsis*) : voir J.-P. Vernant, « Le fleuve "amelês" et la "meletê thanatou" », in *Mythe et Pensée chez les Grecs*, t. I, Paris, Maspero, 1965, p. 109-112. Voir aussi Platon, *Protagoras*, 323d.

transformation qui mène au salut par le non-agir. C'est un schème prégnant de la théologie chrétienne que retrouve S. Weil dans son interprétation du conte de Grimm : la haine qui tourne vers l'animalité et le mal reçu du dehors (le péché originel), l'exigence d'une transformation en vue du salut mais un bien qui est donné du dehors par quelqu'un qui ne se défend pas et accepte sa propre mort (le sacrifice du Christ en croix). Mais c'est toutefois sur le plan philosophique et non théologique que se tient l'étudiante. Le néant d'action possède une vertu. « Cette idée, ajoute S. Weil, rejoint le plus profond de la pensée orientale ». Mais sans en dire plus. Cette phrase est pour le moins étonnante. Comment, en France, en 1925, une étudiante âgée de 16 ans en vient-elle à faire allusion à « la pensée orientale » ? Et qu'entend-elle par là ? A quoi fait-elle référence ? C'est dans la pensée chinoise et en particulier le taoïsme que l'on trouve cette idée du « non-agir », pour reprendre le terme qui est employé à la fin du texte. Une enquête du côté familial ne donne rien : S. Weil n'a aucune ascendance orientale et n'a pas voyagé en Asie. C'est vers l'enseignement de Le Senne qu'il faut se tourner, qui s'intéresse au bouddhisme et aux pensées de l'Orient¹.

Nous avons ainsi essayé de saisir l'acte philosophique de S. Weil tel qu'il prend forme dans les deux écrits de l'année 1925 dont nous disposons. Celui qui se veut un commentaire du conte de Grimm débute par une référence à Platon comme celui qui indique le chemin que la philosophie doit suivre. Dans ses tous premiers écrits, ceux de l'année 1925-1926, S. Weil se réfère d'abord à Platon, comme le philosophe auquel elle emprunte son inspiration, le Platon des mythes, l'allégorie de la Caverne, et aussi à Descartes et à Kant. Kant surtout, qui est le « maître » (OC I, p. 66), celui « qui a tout dit sans doute sur la question » (OC I, p. 71) de l'acte moral, dont l'analyse des formes *a priori* de la sensibilité « est vraie, comme le reste de son œuvre » (OC I, p. 74) – le Kant des trois *Critiques*. Une autre référence, décisive quoique plus discrète, est la référence à Spinoza. Nous l'avons vu en lisant le fragment de dissertation sur « Imagination et perception », il y a possibilité d'une vision directe des êtres et des choses, un accès à la réalité extérieure. La réflexion sur la perception ne renonce pas à l'idéal d'une connaissance intuitive et rationnelle. S. Weil nomme cette connaissance, à la suite de Spinoza, « connaissance intuitive du troisième genre » qui est « intuition intellectuelle de Dieu » (OC I, p. 95). « Ce genre de connaissance, explique Spinoza, progresse de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu jusqu'à la connaissance adéquate de l'essence des choses². » « Considérer l'univers comme beau, développe S. Weil, c'est le considérer sous l'aspect de l'éternité et par connaissance du troisième genre ; c'est considérer toute la suite des événements passés et à venir comme éternellement présente, ainsi que Dieu peut la considérer ; c'est enfin considérer le temps sur le modèle de l'espace, non à une ou deux, mais à trois dimensions. Le moment présent est centre du temps, comme tout objet que je regarde est centre de l'espace ; mais loin d'exclure passé et avenir, il les contient, comme tout objet contient tout l'univers. » (OC I, p. 300)

Simone Pétrement confirme que S. Weil a lu l'*Éthique* (« Elle l'avait lue, je crois, avant même d'entrer en cagne »), mais ajoute : « Je me souviens que, dans nos discussions, c'était moi qui défendais Spinoza, tandis qu'elle se voulait cartésienne [...], elle donnait raison finalement à Descartes. [...] De tous les grands philosophes, c'était assurément Descartes que S. Weil préférait alors et qu'elle préférera longtemps. Elle aimait certes Platon et Kant, mais c'est Descartes qu'elle choisira comme sujet de diplôme. » (SP, p. 65, 67) Dès les années de formation, S. Weil connaît et se réfère à l'*Éthique*, mais toujours en passant, sans s'y attarder

¹ Je renvoie, par exemple, à son *Traité de morale générale*, Paris, PUF, 1949.

² B. Spinoza, *Éthique*, Livre II, Proposition 40, scolie 2. Il sera question de Spinoza au chapitre III, partie B, section 1 (« Spinoza pour modèle ») et au chapitre IV, partie A, section 3 (« Le thème de la réforme de soi après Spinoza et Rousseau »).

(notons que la correspondance de Spinoza est au programme de l'agrégation l'année où S. Weil la passe). Dans son enseignement, au Puy, puis à Auxerre, « c'est de Descartes, de Spinoza et de Kant » (*SP*, p. 215), ainsi que de Marc Aurèle et du stoïcisme que S. Weil parle le plus souvent. Dans le « Journal d'usine », nous lisons : « *Nouvelle méthode de raisonner* qui soit absolument pure – et à la fois intuitive et concrète. Descartes est encore trop peu dégagé du *sylogisme*. Reméditer sur la "connaissance du 3^e genre" – à lier au théorème "plus le corps est apte... plus l'âme aime Dieu". » (*OC II 2*, p. 270) Ou encore, parmi les notes du cours de Bourges (1935-1936) prises par une élève : « La pensée humaine, tout en se déroulant dans le temps, établit des rapports dans le temps et par là s'élève au-dessus du temps ; et donc est éternelle. De même toutes les fois que nous pensons le monde et les êtres humains en eux-mêmes, nous les pensons "sous l'aspect de l'éternité" (Spinoza¹). » (*OC I*, p. 397) Enfin, S. Weil aime à citer la formule du *Traité de l'Autorité politique* (chapitre I, § 4) : « Concernant les actions humaines, ne pas pleurer, ne pas rire, ne pas s'indigner, mais comprendre. » (*OC II 1*, p. 199 ; *OC II 2*, p. 27) Spinoza, rarement mais régulièrement mentionné dans les écrits postérieurs à 1934, est l'un des trois grands noms de la Hollande du XVII^e siècle avec Rembrandt et Huygens (cf. *OC II 3*, p. 173). Mais S. Weil « n'est pas spinoziste », affirme Simone Pétrement, « par exemple, elle dit qu'il n'y a pas d'entendement infini, que l'existence résiste même à Dieu (ce qui dans le spinozisme n'aurait aucun sens) » (*SP*, p. 65). Alain insiste sur cette idée que l'existence ne se prouve pas mais s'éprouve, et c'est dans la ligne de la philosophie critique, celle de Descartes, Kant, Lagneau que se situe S. Weil, même si elle cherche à dépasser cette philosophie critique de l'intérieur – selon une méthode toute alinienne – en l'ouvrant à une intuition possible des choses et des êtres. C'est, comme le résume Emmanuel Gabellieri, alors qu'elle se demande « comment l'homme existe plutôt que de prétendre le définir hors de son rapport au monde » et qu'elle pose « l'action comme seul moyen de réduire les antinomies définies par l'esprit », « à une philosophie de la "condition humaine" que semble se rattacher l'inspiration première² » de S. Weil

« Jamais » : se retenir d'agir

« Si on ne se permet rien de tout cela, on subit une transformation merveilleuse qui donne le secret » (K15, *OC VI 4*, p. 227 ; je souligne), lit-on en conclusion d'un raisonnement sur l'amour de ce qui n'existe pas. « Aucune action ne détruit le mal, mais seulement la souffrance en apparence inutile et parfaitement patiente. » (K16, *OC VI 4*, p. 252) Il y a là écho, des années plus tard (en 1942), du commentaire du conte des six cygnes. Être vertueux, c'est se retenir d'agir : S. Weil ne se départira pas de cette éthique. En effet, que « la vraie vertu est négative³ », qu'elle consiste à ne pas faire, est une idée que l'on retrouve tout au long des écrits de S. Weil, depuis le commentaire inaugural du « Conte des six cygnes dans Grimm », au mois de novembre 1925, suivi du topo sur « Le Beau et le Bien », jusqu'aux derniers écrits de New York et de Londres, en passant par les « Notes intimes » du *Cahier I* (1933-1935) et la « Réflexion sur le bon usage des études scolaires » (1942), et c'est ce que je voudrais maintenant montrer.

¹ *Ibid.*, Livre V, Propositions 22 et 29.

² E. Gabellieri, *Être et Don*, op. cit., p. 30. Ce dernier analyse le conte des six cygnes, dans *Être et Don*, op. cit., aux p. 83-84. Voir aussi P.-E. Moog, « L'interdit salutaire à travers deux cas merveilleux : "Cendrillon" (Perrault) et "Les six cygnes" (Grimm) », *Féeries. Études sur le conte merveilleux, XVII^e-XIX^e siècle*, n° 13 (2016), p. 87-115 (avec une bibliographie).

³ S. Weil, lettre à Suzanne Aron, 1929, in *Commentaire*, n° 155, automne 2016, p. 556. Je reviendrai sur cette lettre au chapitre V, partie B, section 1 : « L'amitié comme exercice spirituel : la correspondance avec Suzanne Gauchon ».

Il s'agit surtout de *ne pas faire*. L'expression « *ne jamais* » revient constamment dans le *Cahiers I*, l'adverbe étant souvent souligné. Car « la vraie vertu est négative », elle consiste à « ne pas être injuste » (*OC VI 1*, p. 140). Il s'agit de renoncer à la « tentation de la domination » (*ibid.*) : « La pudeur, le respect, la retenue constituent la marque humaine. Ne pas s'approprier ce qu'on aime... ne rien y changer... refuser la puissance... » (*OC VI 1*, p. 143) Des premiers topos aux derniers développements de la pensée weilienne sur l'attention et la contemplation, la continuité est patente. Ce « *ne jamais* » annonce la doctrine de l'effacement de soi des dernières années. Dans le *Cahier III* (1941), la philosophe note pour elle-même et se donne cette consigne :

« 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 la valeur éducative.)
Suspendre son jugement : ne pas lire.
Ne pas lire.
Ne pas parler. » (*OC VI 1*, p. 321)

« Lire », c'est-à-dire émettre une opinion, juger, interpréter à partir de soi, au lieu de laisser la vérité se manifester à partir d'un acte de suspension du jugement, d'attente et d'attention.

L'orientation de l'attention est un exercice spirituel qui permet cette transformation de soi dont il a été question : « Il faut avoir la pensée orientée avec désir, à travers le mal, vers le bien infiniment lointain. » (*K17, OC VI 4*, p. 318) Il s'agit de détruire le mal en nous et c'est en s'orientant vers le « Bien absolu » qu'on le détruit (un perfectionnisme moral). La philosophe poursuit : « Cela n'empêche pas la notion négative de la vertu d'être la bonne. » (*Ibid.*) La vertu consiste donc à *ne pas faire*. Dans le *Cahier XIV*, en 1942, sur lequel je vais maintenant m'attarder, la philosophe consacre sept pages à ce thème. Ce qui opère une transformation de soi, ce qui transporte « du temps dans l'éternité », c'est un acte, un acte négatif, l'acte qui consiste à dire *jamais*, car seul « jamais » est inconditionné, absolu, et « transporte en Dieu », autrement dit fait passer du temps vers l'éternité, alors que « toujours » est dépendant de nombre de conditions. C'est là le salut. A l'inverse, « le temps procède du péché¹ » (*OC VI 4*, p. 169), c'est-à-dire de la transgression de ce « jamais ». Pour ce qui concerne la conduite de la vie, il s'agit alors de ne pas enfreindre ces limites posées par Dieu :

« Tu ne mangeras pas les fruits de cet arbre. Les jours se succéderont dans une variété infinie, tu les rempliras de toutes sortes de choses, mais un acte ne figurera dans aucun d'eux, l'acte de manger ces fruits. Tu n'ouvriras pas cette porte. Tu ne penseras pas à l'ours blanc. » (*OC VI 4*, p. 168)

La première formule renvoie au Livre de la *Genèse* (Gn 2,16-17) ; la deuxième aux contes de Perrault ou de Grimm, « La Barbe-bleue » et « L'oiseau d'Ourdi » (voir aussi *OC VI 2*, p. 375) ; la troisième est une formule qu'emploie à plusieurs reprises S. Weil dans les premiers *Cahiers*.

La philosophe se réfère donc d'abord au récit du début de la *Genèse* (Gn 2,17) et au conte de « La Barbe-Bleue ». Encore une fois, la morale est négative, consiste à ne pas faire, et elle multiplie les exemples :

« *L'impossibilité* dans le raisonnement mathématique (démonstration par l'absurde, à quoi les autres se ramènent), le *jamais* dans la vie morale transportent du temps dans l'éternité.
La négation est le passage dans l'éternel.
"Je ne ferai jamais cela." Ces quelques mots, qu'on prononce en quelques secondes, enferment une durée perpétuelle.
Jamais a cette propriété, non pas toujours. "Je ferai toujours cela" n'a en fait aucun sens.
C'est pourquoi la confession justificative du Livre des Morts égyptien est négative.

¹ Du temps et de son usage, il sera question au chapitre III, partie C, section 3 (« "Le temps est la Caverne" »).

De même pour la mathématique. Il y a une diversité illimitée de triangles, mais *jamais* aucun triangle n'aura un côté plus grand que la somme des deux autres.

Ce *jamais* est l'essence de tout théorème. [...]

Toute connaissance précise des choses qui passent découle de ces propositions éternelles qui enferment un *jamais*.

Les choses sont naturelles, temporelles, mais les limites des choses viennent de Dieu.

C'est ce que disent les Pythagoriciens. Il y a l'illimité et ce qui limite, et ce qui limite est Dieu. Par suite les limites sont éternelles.

Il a dit à la mer "Tu n'iras pas plus loin."

De cela, la mathématique est la traduction et le garant. [...]

Dans la conduite de la vie, c'est aussi la limite qui porte du temps dans l'éternité, le "jamais". [...] "Tu ne mangeras pas...", "tu n'ouvriras pas...", "tu ne penseras pas..." Heureux qui est capable d'obéir à de tels ordres. » (K14, *OC VI 4*, p. 167-169 ; SW souligne)

Fidèle à la tradition platonicienne, la philosophe pense concomitamment mathématique et éthique : la mathématique est un exercice spirituel qui arrache au sensible et transporte dans l'éternité. Elle aime à répéter à répéter la fameuse formule que Platon inscrit sur le fronton de l'Académie : « "Nul n'entre ici s'il n'est géomètre" [...]. Ce qu'on venait chercher quand on allait chez Platon, c'était une transformation de l'âme permettant de voir et d'aimer Dieu ; qui songerait aujourd'hui à employer la mathématique à un tel usage ? » (*OC IV 1*, p. 489 ; cf. *OC VI 1*, p. 206 ; *OC VI 3*, p. 71, 402) Et l'univers, pour autant que « le temps est l'image en mouvement d'une éternité immobile » (*Timée 37d-38a*), est gouverné par la mathématique et obéit aux mêmes limites ; c'est pourquoi la connaissance des choses qui passent découle des propositions éternelles qui enferment un *jamais*. La même idée sera à nouveau et longuement reprise dans les dernières pages de *L'Enracinement* (cf. *OC V 2*, p. 347-350). Ces limites sont celles de l'acte créateur de Dieu. En effet, la création n'a pas été, de la part de Dieu, un acte d'expansion, mais un retrait, un renoncement (cf. *OC IV 1*, p. 291). Il est tout à fait significatif que cette conception de la création est exposée dans la partie de l'essai sur les « Formes de l'amour implicite de Dieu » consacrée à l'amour du prochain : agir avec justice, c'est renoncer à exercer une force (voir ci-dessous, chapitre V, partie C, section 1 : « Lutter pour la justice ») ; il s'agit bien d'imiter Dieu (voir une lettre à André Weil, *OC VII 1*, p. 468). Il est également fait référence, dans ce passage des *Cahiers* que je commente, à la « Déclaration d'innocence » ou « Confession négative », au chapitre 125 du *Livre des Morts des anciens Égyptiens*, que S. Weil consulte à la Bibliothèque nationale (cf. *SP*, p. 475), auquel elle fait régulièrement référence, à partir de 1939 et jusque dans *L'Enracinement*¹ et qu'elle traduit (de l'anglais) et dont voici des extraits : « Je n'ai été cause de la souffrance d'aucun homme. Je n'ai pas laissé des hommes souffrir la faim. Je n'ai fait pleurer personne. Je n'ai tué personne. Je n'ai donné ordre de tuer aucun homme. Je ne me suis jamais rendu sourd à des paroles justes et vraies. » S. Weil multiplie les références, aux Pythagoriciens (Philolaos) et à la Bible (la *Genèse*, les *Nombres*, *Job*), qu'elle cite pour soutenir que « les *limites* des choses viennent de Dieu » (*OC VI 4*, p. 168 ; SW souligne) : si la limite, étant inconditionnée et éternelle, transporte en Dieu, du temps vers l'éternité, c'est qu'elle vient de Dieu. L'éthique est à l'image de l'ordre de l'univers. Philolaos : « Il y a l'illimité et ce qui limite, et ce qui limite est Dieu. Par suite les limites sont éternelles². » (*Ibid.*) Le livre de Job : Dieu dit à la mer : « Tu n'iras pas plus loin. » (Jb 38,11)

¹ Les ouvrages sur l'Égypte consultés par S. Weil sont indiqués par les éditeurs en *OC IV 2*, p. 429. Références dans le corpus weilien : « Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme », *OC II 3*, p. 211 ; « Formes de l'amour implicite de Dieu », *OC IV 1*, p. 290 ; « Les trois fils de Noé et l'histoire de la civilisation méditerranéenne », *OC IV 1*, p. 379 ; les « Textes égyptiens », *OC IV 2*, p. 430-432 ; K8, *OC VI 3*, p. 44 ; *L'Enracinement*, *OC V 2*, p. 225.

² Sur Philolaos, fr. 1 et fr. 2 (Diels-Kranz), voir *OC VI 2*, p. 114 ; *OC VI 3*, p. 72, 112, 147.

La philosophe s'interroge sur l'amour inconditionné, amour qui ne dépend d'aucune condition et ne saurait donc s'épuiser, *amour surnaturel*, dont elle distingue trois formes, l'amour pour Dieu, l'amour anonyme pour le prochain, l'amitié, retrouvant ainsi les « formes de l'amour implicite de Dieu » qui ont fait l'objet d'un des essais de la période de Marseille (en 1942). Quelques pages plus loin, alors qu'il est question de l'Église, elle répète : « Il n'y a que trois amours inconditionnels : l'amour de Dieu – l'amour anonyme du prochain – l'amitié de deux saints. [...] On n'a le droit d'aimer inconditionnellement que ce qui est inconditionné. » (OC VI 4, p. 173) Or, seul Dieu et ce qui aspire à Dieu, « l'exigence de bien absolu qui est toujours au centre du cœur de tout homme » (OC V 2, p. 95), est inconditionné. Notons qu'alors que S. Weil, à New York, en 1942, s'est engagée dans la résistance et les enjeux du moment présent, elle cherche un point d'ancrage dans l'éternité.

Donc seul « jamais » est inconditionné et « l'inconditionné est l'absolu », c'est pourquoi le jamais transporte dans l'éternité : « L'inconditionné seul transporte en Dieu. [...] L'inconditionné est contact avec Dieu. Tout ce qui est conditionné est d'ici-bas. » (OC VI 4, p. 169) S. Weil oppose la résolution (nuisible au salut, car ne peut pas être toujours tenue : « Aucune résolution ne porte dans l'éternité ») à l'obéissance acceptée qui « porte le centre de l'âme dans l'éternité ». La philosophe approfondit sa pensée, dans ces pages, notamment en fondant en Dieu l'attitude éthique à adopter et en découvrant la finalité d'une attitude déjà énoncée et mise en œuvre dans la période de jeunesse. Il s'agit aussi, *par l'écriture*, de se remémorer une attitude à adopter, et alors les mêmes exemples sont répétés. Au *Cahier XIV*, S. Weil insiste sur l'obéissance : il ne s'agit pas d'une résolution mais de l'obéissance à un ordre. Seul un ordre est éternel ; une résolution ne dure pas toujours. Il s'agit d'obéir, mais d'obéir à une injonction intérieure qui n'est pas une loi universelle, qui est une vocation propre : « Les privations volontaires, si elles procèdent de l'obéissance [...] portent dans l'éternité. [...] L'obéissance acceptée porte le centre de l'âme dans l'éternité. [...] Seul un ordre de Dieu est éternel. » (Ms. 11-12, OC VI 4, p. 169) La même idée est reprise quelques pages plus loin :

« L'impossibilité est ce qui limite les possibles ; la limite est nécessité soustraite au temps. Elle est, concernant les choses visibles, la source d'une certitude plus certaine que la vue. Si on dit : faites telle chose, l'accomplissement de l'ordre laisse l'âme dans le domaine du temporel. Si on dit : ne faites pas telle chose, il est impossible d'obéir sans hisser le centre de l'âme au niveau de l'éternel. Au reste une même action peut être pensée de l'une ou de l'autre manière, et alors, selon le cas, l'accomplissement produit dans l'âme des fruits temporels ou éternels. C'est un des secrets du salut. » (OC VI 4, p. 178)

Seule la limite permet une action inconditionnée et transporte, du temps et des conditions toujours changeantes de l'action, vers l'éternité. Plus loin encore, venant conclure un développement sur l'action, le temps et les mobiles de l'action¹ : « L'obéissance à Dieu est le seul motif inconditionné et qui ne peut jamais disparaître. Elle transporte l'action dans l'éternité. » (K14, OC VI 4, p. 193) C'est en désirant l'ordre du monde comme tel, d'un désir inconditionné, que l'on se transporte dans l'éternité : « en accomplissant des actions sans mobile » (*ibid.*) ou ayant pour unique motif l'obéissance – motif inconditionné. Il s'agit d'une réinterprétation de la morale kantienne : seule l'obéissance à la loi morale est inconditionnée, libre et universelle. C'est *le salut*, c'est-à-dire l'accès à l'éternité par une certaine forme d'action négative qui préoccupe S. Weil dans ces pages. L'éternité est à l'horizon de sa réflexion. La

¹ Ce concept de mobile, dont il sera question au chapitre V, partie C, section 2 (« Éduquer, ou susciter des mobiles »), s'inspire peut-être de la réflexion d'Alain sur les passions à l'origine des idées ; je renvoie à J. Perrier, *Alain ou la démocratie de l'individu*, op. cit., p. 170.

philosophe passe des possibles au moi et passe à un discours en première personne qui se poursuit dans les pages suivantes du *Cahier*. La mathématique, comme la physique comme l'éthique est donc *un savoir de la limite*, une limite éternelle à partir de laquelle se déploient les choses temporelles. Par la limite, l'être humain s'ancre dans l'éternité : « Dans la conduite de la vie, c'est aussi la limite qui porte du temps dans l'éternité, le "jamais". [...] L'inconditionné seul transporte en Dieu. [...] L'inconditionné est l'absolu » (*OC VI 4*, p. 168-169) Ce qui est inconditionné est surnaturel (je justifierai une telle proposition à la partie B du chapitre IV, alors qu'il sera question de « L'expérience du surnaturel »).

Ensuite, « ne pas penser à l'ours blanc¹ » est une allusion aux *Souvenirs* de Tolstoï (traduits en 1913 par Arvède Barine, à la Librairie Hachette et Cie) qui décrit un jeu d'enfants pour lequel éviter une telle pensée est une épreuve à subir². La philosophe se réfère plusieurs fois à l'œuvre de Tolstoï dont elle cite *Anna Karénine* dans l'essai sur les « "Fonctions morales de la profession" » (hiver 1930-1931), dans les *Réflexions* de 1934, ainsi que dans *L'Enracinement* au sujet de la spiritualité du travail. Ce tabou est libérateur en interdisant et en ouvrant d'autres voies au désir. S. Weil réécrit, reprend et développe ce qu'elle écrivait quelques semaines plus tôt (septembre-octobre 1942) : « Epreuve négative : ne pas manger un fruit – ne pas ouvrir une porte – ne pas penser à l'ours blanc – c'est le passage du temps dans l'éternel par l'intermédiaire du perpétuel. » (*K13, OC VI 4*, p. 141) « Ne pas penser à l'ours blanc » (*K3, OC VI 1*, p. 289) est écrit et encadré sur le contreplat supérieur du *Cahier III* (printemps-été 1941), comme un principe éthique qu'il faut avoir sous les yeux en permanence. L'injonction est rapprochée, un peu plus loin, du commandement de la *Genèse*, comme deux exemples de « vertus négatives ; pensée dirigée loin des obsessions » (*OC VI 4*, p. 301), ou bien la mention « ours blanc » suffit ensuite au titre de référence (cf. *OC VI 4*, p. 329). Lisant l'injonction (*dogma*) sur le contreplat de son cahier en l'ouvrant, elle la réécrit et se l'explique pour elle-même, afin de la faire sienne, avec toute l'âme, d'en faire une manière incorporée de vivre (ms. 86) :

« "Ne pas penser à l'ours blanc." N'importe quelle pensée qui s'impose, qui revient... peut servir d'ours blanc – si c'est une pensée telle qu'on veuille l'écarter, et non pas au contraire la penser plus complètement. Ainsi les douleurs, les humiliations, les blessures d'amour-propre, les blessures de sentiment – toutes les souffrances vaines peuvent, par leur vanité même, servir d'ours blanc, ce qui en constitue l'usage. Les obsessions sont nécessaires pour être écartées [...], c'est pourquoi on crée une obsession en disant "ne pas penser à l'ours blanc". [Ceci n'empêche pas qu'il faille les éviter (?)]
Il n'y a pas à craindre de manquer d'ours blanc, et ils se valent tous. L'arrachement de l'âme qui cesse de penser à quelque chose est le modèle du bien. » (*K3, OC VI 1*, p. 338 ; SW souligne et use des crochets)

En effet, demander de *ne pas* penser à quelque chose c'est exacerber cette pensée, comme interdire de faire exacerbe le désir. C'est un *art* que de ne pas penser à quelque chose. La vertu, le bien consiste à ne pas faire, à se retenir d'agir ou de penser : il y a ce qu'il faut penser et *ne pas penser*, faire et *ne pas faire* (cf. *OC VI 4*, p. 153). Le travail sur ses pensées est un exercice spirituel qui transforme et oriente vers le bien. Dans ce contexte de la période de Marseille, il est question de savoir de toute son âme que l'univers et les autres hommes existent réellement – de la lecture du monde et du passage d'un niveau de lecture à un autre (cf. *K3, OC VI 1*, p. 329). C'est qu'à New York que cette technique est référée à l'éternité et à son accès (un dehors du

¹ Voir *OC VI 1*, p. 289, 301, 329, 338, 354 ; *OC VI 4*, p. 141, 168.

² L. Tolstoï, *Souvenirs et récits*, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1961, p. 435. Dostoïevski y fait également référence dans les *Notes d'hiver sur impressions d'été* (Arles, Actes Sud, 2001, p. 81) : « C'est comme ne pas penser à l'ours blanc. Essayez de vous fixer cette tâche : ne pensez pas à l'ours blanc, et vous verrez que, ce maudit ours, vous y penserez à chaque instant. »

monde). Enfin, il n'y a que dans les *Cahiers* qu'il est fait référence à cet exercice : c'est un travail sur soi dont il n'est jamais question dans les écrits destinés à d'autres lecteurs.

Prenons maintenant pour exemple un essai tel que les « Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu » (avril 1942). Le texte s'ouvre par une distinction stoïcienne, celle sur laquelle s'ouvre le *Manuel* d'Épictète, la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous¹. Ce qu'il y a à faire, c'est de se retenir d'agir, c'est donc de *ne pas* faire. « Il ne dépend pas de nous de croire en Dieu, mais seulement de *ne pas* accorder notre amour à de faux dieux. » (OC IV 1, p. 280 ; je souligne) Un tel exercice spirituel suppose un travail réflexif, *un travail sur les représentations* : nous ne sommes pas satisfaits de ce que nous avons, nous voulons toujours « autre chose » (répété à trois reprises), mais, d'une part, nous nous imaginons que cette chose nous sera donnée dans l'avenir et, d'autre part, nous confondons le besoin avec le bien ; la satisfaction des besoins n'est pas un bien. C'est un double mensonge : « On le croit parce qu'on se ment à soi-même. [...] Il suffit de ne pas se mentir pour savoir qu'il n'y a rien ici-bas pour quoi on puisse vivre. » (*Ibid.*) S'engager dans la bonne direction suppose donc d'abord ce retour réflexif sur les croyances qui guident notre manière de vivre et qui se révèlent être des mensonges : « ...si on y pense un instant... » L'exercice spirituel est le suivant : « Il suffit de se représenter tous ses désirs satisfaits. [...] Il dépend de chacun de garder l'attention fixée sur cette vérité. » (OC IV 1, p. 281) C'est un exercice d'attention à soi : je me représente tous mes désirs satisfaits et *je prends alors conscience* que je ne suis pas satisfait, que je veux autre chose et que je ne sais pas quoi vouloir. Je prends conscience que la satisfaction de mes besoins n'est pas le bien. Ce retour sur soi qui suspend l'action est au principe de la conversion du regard : d'une autre *orientation du regard et manière de vivre*. Double négation : « *ne pas* croire que l'avenir soit le lieu du bien capable de combler » et « *ne pas* confondre le besoin avec le bien » (OC IV 1, p. 280 ; je souligne) Ce qui dépend de nous, c'est donc un travail sur nos représentations et nos idées afin de ne pas vivre dans le mensonge. Ce qui dépend de nous, c'est de *faire attention* à cette vérité : il n'y a rien ici-bas pour quoi on puisse vivre.

Mais cela est « intolérable » (OC IV 1, p. 281). L'absence de finalité ici-bas, où tout est gouverné par la nécessité, est ce qui fait *le malheur de la condition humaine*. Le mensonge rend la vie supportable alors que la vérité est intolérable : « La vie telle qu'elle est faite aux hommes n'est supportable que par le mensonge. » (*Ibid.*) Le mensonge est vital ; et la vérité est du côté de la mort. S. Weil s'inscrit dans la tradition platonicienne pour laquelle philosopher, c'est apprendre à mourir. Ou c'est aller vers la vie, mais en passant par la mort. Ces quatre paragraphes s'achèvent, comme souvent dans ces essais de 1942, par une affirmation qui ne fait l'objet d'aucune argumentation : « Ceux qui refusent le mensonge et préfèrent savoir que la vie est intolérable, sans pourtant se révolter contre le sort, finissent par recevoir du dehors, d'un lieu situé hors du temps, quelque chose qui permet d'accepter la vie telle qu'elle est. » (*Ibid.*) S. Weil s'appuie ici sur sa propre expérience – nous allons y revenir. Ce qui dépend de nous est donc de ne pas accorder notre amour à de faux dieux, autrement dit de ne pas considérer que le bien est disponible ici-bas ; ce qui dépend de nous n'est pas de croire au bien mais de ne pas croire que ce qui n'est pas un bien est un bien ; ce qui dépend de nous est de ne pas vivre dans le mensonge mais dans la vérité. Cette vérité n'est pas que le bien existe, mais qu'il n'y a pas de bien ici-bas. L'intelligence n'a pas pour tâche de construire – nous n'accédons pas au réel par notre intelligence – mais de détruire, de déblayer. Que le bien existe est une vérité qui ne peut que se donner et qui ne peut se donner qu'à celui qui est dans une certaine *disposition*. L'*attitude* à

¹ Cette distinction stoïcienne sera reprise et son usage pour lire S. Weil sera déployé au chapitre III, partie B, section 2 (« Une attitude stoïcienne dans l'adversité (1940-1943) »).

laquelle il s'agit de parvenir engage le tout de l'existence. C'est, en effet, un travail de transformation de soi et de sa manière de vivre que propose la philosophe à son lecteur. Il s'agit d'un exercice spirituel (comme je le montrerai au chapitre III, partie A, section 3 : « La pratique des exercices spirituels »). C'est alors que nous recevons ce qui ne dépend pas de nous et qui n'est pas nommé : « quelque chose ».

Cet exercice spirituel auquel S. Weil engage son lecteur ne cesse pas d'être répété dans les écrits des mois d'avril et de mai 1942. Il s'agit, *en vue de l'amour de Dieu*, de se retenir d'agir. Il faut faire référence, ici, à trois textes. D'abord, dans la « Réflexion sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu » : « L'attention consiste à suspendre sa pensée, à la laisser disponible, vide et pénétrable à l'objet. [...] [Toutes les erreurs viennent] de ce que la pensée s'est précipitée hâtivement sur quelque chose, et étant ainsi prématurément remplie n'a plus été disponible pour la vérité. La cause est toujours qu'on a voulu être actif ; on a voulu chercher. [...] Les biens les plus précieux ne doivent pas être cherchés, mais attendus. Car l'homme ne peut pas les trouver par ses propres forces, et s'il se met à leur recherche, il trouvera à la place des faux biens dont il ne saura pas discerner la fausseté. » (*OC IV 1*, p. 260) Ce ne sont pas « les diverses connaissances acquises » ou « les pensées particulières et déjà formées » (*ibid.*) qui importent, bien que nous en faisons usage, mais *une attitude de disponibilité* au réel, à la vérité, au bien qui se donne. Il s'agit bien de *ne pas* faire.

Ensuite, dans les « Formes de l'amour implicite de Dieu », il s'agit aussi d'inciter à une attitude qui repose sur la distinction entre ce qui ne dépend pas de nous et ce qui dépend de nous. Ce que S. Weil nomme « amour implicite » est l'attitude de celui qui n'accorde pas son amour à de faux biens sans savoir s'il y a un bien véritable. Ces amours implicites constituent

« l'*attitude* envers les êtres et les choses d'ici-bas de l'âme orientée vers le bien. Ils n'ont pas eux-mêmes pour objet un bien. Il n'y a pas de bien ici-bas. Ainsi ce ne sont pas à proprement parler des amours. Ce sont *des attitudes aimantes*.

Dans la période préparatoire l'âme aime à vide. Elle ne sait pas si quelque chose de réel répond à son amour. Elle peut croire qu'elle le sait. Mais croire n'est pas savoir. Une telle croyance n'aide pas. L'âme sait seulement d'une manière certaine qu'elle a faim. L'important est qu'elle crie sa faim. Un enfant ne cesse pas de crier si on lui suggère que peut-être il n'y a pas de pain. Il crie quand même. [...]

Nous savons tous qu'il n'y a pas de bien ici-bas, que tout ce qui apparaît ici-bas comme bien est fini, limité, s'épuise, et une fois épuisé laisse apparaître à nu la nécessité. Tout être humain a vraisemblablement eu dans sa vie plusieurs instants où il s'est avoué clairement qu'il n'y a pas de bien ici-bas. Mais dès qu'on a vu cette vérité on la recouvre de mensonge. [...] Les hommes sentent qu'il y a danger mortel à regarder cette vérité en face pendant quelque temps. Cela est vrai. Cette connaissance [...] tue en nous tout ce que nous nommons moi. Pour la soutenir il faut aimer la vérité plus que la vie. Ceux qui sont ainsi, selon l'expression de Platon, se détournent de ce qui passe avec toute l'âme. [...]

Il ne dépend pas d'une âme de croire à la réalité de Dieu si Dieu ne révèle pas cette réalité. Ou elle met le nom de Dieu comme étiquette sur autre chose, et c'est de l'idolâtrie ; ou la croyance à Dieu reste abstraite et verbale. [...] L'état de non-croyance est alors ce que saint Jean de la Croix nommait une nuit. La croyance est verbale et ne pénètre pas dans l'âme. À une époque comme la nôtre l'incrédulité peut être un équivalent de la nuit obscure de saint Jean de la Croix si l'incrédule aime Dieu, s'il est comme l'enfant qui ne sait pas qu'il y a quelque part du pain, mais qui crie qu'il a faim » (*OC IV 1*, p. 334-335 ; je souligne).

C'est son itinéraire spirituel, tel qu'il est exposé dans la lettre autobiographique au père Perrin, que S. Weil reprend ici (cf. *AD*, p. 37 : « Je n'affirmais ni ne niais. »). C'est donc à une certaine attitude qu'il s'agit de parvenir, une attitude qui engage le tout de l'existence – une forme de vie. Ce ne sont pas des connaissances affirmées qui importent, si elles demeurent « verbales », mais ce sont des connaissances qui « pénètrent dans l'âme » et orientent une manière de vivre. S. Weil retrouve la distinction stoïcienne entre discours philosophique et philosophie comme manière de vivre. Les connaissances doivent être utilisées pour transformer la manière de vivre.

Enfin, dans les « Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu », elle commente un passage de la *République* de Platon : « C'est avec l'ensemble de l'âme qu'il faut retourner cet organe [grâce auquel chacun peut apprendre] pour l'écarter de ce qui est soumis au devenir, jusqu'à ce qu'elle devienne capable de soutenir la contemplation de ce qui est, et de la région la plus lumineuse de ce qui est » (passage qu'elle cite de mémoire : « Se détourner de ce qui passe avec toute l'âme¹ ») et elle explique :

« L'homme n'a pas à chercher, ni même à croire en Dieu. Il doit seulement refuser son amour à tout ce qui est autre que Dieu. Ce refus ne suppose aucune croyance. Il suffit de constater ce qui est une évidence pour tout esprit, c'est que tous les biens d'ici-bas, passés, présents ou futurs, réels ou imaginaires, sont finis et limités, radicalement incapables de satisfaire le désir d'un bien infini et parfait qui brûle perpétuellement en nous. Cela, tous le savent et se l'avouent plusieurs fois en leur vie, un instant, mais aussitôt ils se mentent afin de ne plus le savoir, parce qu'ils sentent que s'ils le savaient ils ne pourraient plus vivre. Et ce sentiment est juste, cette connaissance tue, mais elle inflige une mort qui conduit à une résurrection. [...] Le seul choix qui s'offre à l'homme, c'est d'attacher ou non son amour ici-bas. » (OC IV 1, p. 277-278)

Je désire un bien et ce bien est absent. Il faut donc choisir entre, d'une part, la vérité et la mort et, de l'autre, la vie (celle de la *psyché*, du moi) et le mensonge qui l'entretient. Le premier membre de l'alternative passe par le *doute* qui détruit les certitudes illusives et conduit à une *certitude* qui est la foi véritable. Cet essai s'interrompt sur une phrase inachevée. Notons que lorsque S. Weil se réfère à Platon, ce n'est pas dans un but d'érudition ou de connaissance de la pensée platonicienne, mais c'est afin de *faire usage*, de mettre en œuvre ce que ce dernier propose comme *attitude* (je renvoie au chapitre III, partie B : « L'usage des discours »). On pense à Épictète, qui se refuse à commenter pour eux-mêmes les traits de Chrysippe, car ce qui compte n'est pas l'érudition mais ce que l'on en fait² : « As-tu mis à l'épreuve quelqu'une de ces formules ? » S. Weil, en platonicienne et stoïcienne, ne confond pas discours philosophique et philosophie comme pratique (*tekhnê tou biou*).

Après relecture et réécriture de certains passages dans un nouveau cahier, S. Weil vient de remettre ses cahiers à Gustave Thibon (peu avant le 26 avril 1942) et attend le départ pour les États-Unis. Elle est disponible. C'est alors qu'elle rédige les essais que je viens de citer (le cahier parallèle fonctionnant comme un cahier de brouillon pour ces essais). Il s'agit d'un autre régime d'écriture. Alors que les *Cahiers* sont des notes pour des exercices spirituels en vue d'une transformation de soi³, il s'agit maintenant de donner à lire les fruits d'un tel travail de soi sur soi et, surtout, d'inciter à un tel travail. Il est notable que S. Weil ne cesse pas de répéter la même idée dans ces écrits d'avril-mai 1942. Elle sait ce qu'elle veut transmettre et ce dont elle veut témoigner. Ces écrits prennent deux formes principales : des lettres adressées à un interlocuteur déterminé (Joë Bousquet, le père Perrin), qui témoignent de l'expérience vécue mais sont aussi des lettres *de direction spirituelle* par l'évaluation de la situation spirituelle de l'interlocuteur et les conseils donnés (je renvoie au chapitre V, partie B : « Lettres et direction spirituelle ») ; et des essais pour des lecteurs anonymes mais pas indéfinissables : ceux avec lesquels le père Perrin est en contact. Gustave Thibon, quant à lui, est le dépositaire des cahiers, pour son usage propre et pour en faire bénéficier les lecteurs de ses propres ouvrages. La philosophe n'écrit donc pas pour transmettre des connaissances anciennes ou nouvelles (une nouvelle « philosophie »), mais pour inciter à une conversion du regard, à un travail sur soi et ses représentations, pour inviter à adopter une certaine attitude par rapport à soi et au monde. Ce sont des exercices qu'elle propose

¹ Platon, *La République*, Livre VII, 518c ; trad. Pierre Pachet.

² Épictète, *Entretiens*, II, 19, 14

³ Je renvoie au chapitre III, partie A : « Des notes pour des exercices spirituels ».

à son lecteur : se retenir d'agir, ne pas poser la question de Dieu – ni affirmer, ni nier, ce qui serait, dans tous les cas, seulement verbal. Et elle met en pratique de tels exercices, car c'est enté sur l'expérience que s'élabore la pensée.

B. Penser à partir de l'expérience vécue

« L'homme prend toutes ses idées réelles dans son expérience de chaque jour : ou pour mieux dire, il pense selon son action. »
Alain, *Propos d'économique*, n° LXI

Qu'est-ce que « faire de la philosophie » ? Comment « une philosophie » s'élabore-t-elle ? Après avoir montré, dans la partie précédente, comment S. Weil, lors de ses années de formation, fait le choix de la philosophie, il nous faut maintenant nous intéresser à sa pratique philosophique. Or, elle pense toujours à partir de son expérience. Cette notion d'expérience va être ici centrale pour montrer comment la philosophie rejoint son réel. « La vraie philosophie ne construit rien » : la méthode de la philosophie consiste à concevoir les problèmes insolubles, à se heurter aux contradictions et à opérer une transformation de soi de telle manière que la vérité advienne et permettant un contact avec le réel.

1. « La vraie philosophie ne construit rien »

« La philosophie est un art de vivre qui a pour matière la vie de chacun. »
Épictète, *Entretiens*, I, 15, 2

A Marseille et à Londres, entre 1941 et 1943, S. Weil écrit sur la philosophie. La question de la philosophie et de sa pratique est thématifiée, en effet, comme s'il s'agissait par-là de revenir sur un itinéraire et d'en mesurer la cohérence. Dans le « Carnet de Londres », je relève plusieurs passages dont le suivant :

« La méthode propre de la philosophie consiste à concevoir clairement les problèmes insolubles dans leur insolubilité, puis à les contempler sans plus, fixement, inlassablement, pendant des années, sans aucun espoir, dans l'attente.

D'après ce critère, il y a peu de philosophes. Peu est encore beaucoup dire.

Le passage au 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 se 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. »
(*OC VI 4*, p. 362 ; voir aussi *OC VI 4*, p. 363, 392)

Cette méthode de la philosophie, ainsi formulée, retrouve ce qu'elle proposait déjà dans le *Cahier III*, un an et demi plus tôt, alors qu'il était question de l'activité scientifique :

« Dans la science, là où quelque chose *ne colle pas*, le contempler au lieu de chercher à s'en tirer » (*OC VI 1*, p. 357 ; SW souligne).

C'est par cette réflexion sur « la méthode propre de la philosophie » que s'ouvre le « Carnet de Londres » (ms. 1), ce qui en accroît l'importance et lui donne le statut de manifeste. C'est cette question que veut poser S. Weil dans ce cahier. La philosophie est « en acte et pratique » : c'est une pratique, et sont bien distingués la pratique de la philosophie et l'écriture de la philosophie

– distinction explicite dans la tradition stoïcienne¹. La philosophie ne consiste pas à construire (un système) mais à *contempler* (terme décisif qui revient de plus en plus souvent au fil des cahiers). Il se passe alors quelque chose qui est nommé ici « passage au transcendant ». « D'après ce critère, il y a peu de philosophes, dit-elle. Peu est encore beaucoup dire ». Elle en nomme, cependant : « les philosophes socratiques, cyniques, stoïciens » (OC VI 4, p. 363), soit des philosophes et des écoles philosophiques de l'Antiquité grecque. Une affirmation de *L'Enracinement* vient compléter le propos et mettre un terme à cette liste : « depuis la disparition de la Grèce il n'y a pas eu de philosophe². » (OC V 2, p. 323) Ou, pour le dire autrement, les termes « philosophe » et « philosophie » changent de sens entre leur acception *en grec* et la pratique qui sera ainsi désignée après ce que nous pouvons appeler le « moment cartésien ». S. Weil le précise : « Descartes [...] n'était pas un philosophe au sens qu'avait le mot pour Pythagore et Platon, un amant de la Sagesse divine. » (OC V 2, p. 322-323) Un philosophe véritable est un amant de la Sagesse divine, et c'est dans cette tradition interrompue qu'entend se situer S. Weil.

C'est donc en Grèce que l'on rencontre des philosophes. S. Weil nomme trois écoles : les socratiques, les Cyniques et les Stoïciens. Elle s'intéresse peu à l'épicurisme³ (bien qu'elle admire Lucrèce) et il est rarement question des socratiques et des Cyniques dans les *Cahiers* (Diogène de Sinope et Xénophon sont mentionnés une fois, mais ne le sont ni Aristippe de Cyrène, ni Antisthène, ni Euclide de Mégare, etc.). En revanche, les Stoïciens le sont nettement plus souvent (Zénon et l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe, en particulier⁴). Cela dit, lorsque S. Weil parle de « la Grèce authentique, [c'est de] Pythagore [et] Platon [qu'il s'agit] » (OC V 2, p. 362), et les Stoïciens sont « une flamme jaillie d'une étincelle encore vivante du même passé » (OC V 2, p. 361). Quelques mois plus tôt, alors qu'elle était à Marseille, S. Weil était moins radicale quant à la fin de la philosophie après « la disparition de la Grèce » (après Marc Aurèle). Elle distingue « deux espèces de philosophes » : « ceux qui construisent à leur gré une représentation de l'univers », qui écrivent de la philosophie et, le cas échéant, qui ont « des systèmes » (parmi lesquels les plus grands sont Aristote et Hegel) et ceux qui mettent en œuvre la méthode qui consiste, lorsqu'on rencontre dans son esprit « une idée, à se demander non si cela est vrai ou faux, mais ce que cela veut dire », autrement dit « la méthode même de Socrate » (OC IV 1, p. 67). Ce sont ces derniers, pour lesquels « la réflexion philosophique [suppose] un effort de détachement qui dépasse l'intelligence et incombe à l'homme tout entier » (OC IV 1, p. 67), qu'elle admire. C'est, pour une large part, je vais le montrer, dans la pratique stoïcienne de la philosophie que s'inscrit S. Weil, la philosophie étant une activité qui engage tout l'être, une manière de vivre.

Si la philosophie est une *praxis*, alors que faut-il faire ? S. Weil donne un premier élément de réponse, paradoxal puisqu'elle semble dire qu'il ne faut rien *faire*. Il faut, dans un premier temps, « concevoir clairement » les problèmes insolubles. Un problème ne pourra être résolu que s'il est formulé à l'aide de concepts clairs et distincts. En cette exigence de clarté, la méthode weilienne ne s'écarte pas de la méthode cartésienne. Dans un second temps, il ne s'agit pas de

¹ Voir Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, III, 72 ; Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences*, Livre VII, § 39 et 41. Voir aussi P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 210-216.

² On pense à la phrase de Thoreau : « Il y a de nos jours des professeurs de philosophie, mais pas de philosophes. » (*Walden ou la Vie dans les bois*, éd. et trad. G. Landré-Augier, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 89) Il est remarquable que S. Weil mentionne cet ouvrage dès 1931 (cf. OC I, p. 268).

³ On ne trouve qu'une seule référence à Épicure dans toute son œuvre, trois lignes des *Cahiers* où elle réfute la conception épicurienne de l'ataraxie, voir OC VI 2, p. 225-226. Je signalerai à l'occasion les accents épicuriens de sa pensée.

⁴ Je renvoie au chapitre III, partie B, section 2.

chercher une résolution au problème posé, mais de le « contempler sans plus », de demeurer « dans l'attente », d'orienter l'attention vers ce qui pourra alors *se donner*. C'est cette attitude que S. Weil met en œuvre pour ce qui concerne le problème de l'existence de Dieu : « Dans toute ma vie, écrit-elle, je n'ai jamais, à aucun moment cherché Dieu » car il s'agit d'un problème « dont les données manquent ici-bas » (*AD*, p. 36).

Les limites de l'intelligence discursive (Weil / Wittgenstein)

La philosophie commence par une clarification des problèmes, un travail sur la langue et les concepts. Cette méthode consiste, lorsqu'on « rencontre dans son esprit une idée, une affirmation, à se demander non si cela est vrai ou faux, mais ce que cela veut dire », afin « d'éliminer les problèmes sans signification » (*OC IV 1*, p. 67). « Son objet lui est donné, écrit S. Weil, ce sont nos pensées ; elle en fait seulement, comme disait Platon, l'inventaire ; si au cours de l'inventaire elle trouve des contradictions, il ne dépend pas d'elle de les supprimer, sous peine de mentir » (*OC IV 1*, p. 59). « La vraie philosophie ne construit rien » (*ibid.*), ajoute-t-elle : elle ne cherche pas, ne produit pas, n'invente pas de solution aux problèmes qu'elle expose. La vraie philosophie ne construit pas de système, ce que S. Weil désigne, dans le *Cahier III* cité ci-dessus, par l'expression « chercher à s'en tirer ». Dès les premières pages du *Cahier inédit I*, on lit : « La philosophie dit rendre compte de toutes les pensées et assigner à chacune, à sa place, une légitimité. Elle pèse équitablement la pensée d'un Canaque et celle du plus grand savant d'Europe » (*OC VI 1*, p. 154). Au père Perrin, un an plus tard, elle écrit : « Le degré de probité intellectuelle qui est obligatoire pour moi, en raison de ma vocation propre, exige que ma pensée soit indifférente à toutes les idées sans exception, y compris par exemple le matérialisme et l'athéisme ; également accueillante et également réservée à l'égard de toutes. Ainsi l'eau est indifférente aux objets qui y tombent ; elle ne les pèse pas ; ce sont eux qui s'y pèsent eux-mêmes après un certain temps d'oscillation. » (*AD*, p. 65) « L'intelligence n'a rien à trouver, affirme-t-elle, elle a à déblayer. Elle est bonne aux tâches serviles. » (*OC VI 3*, p. 190 ; je souligne ; cf. *OC V 2*, p. 127-128) S. Weil prolonge – et radicalise – le criticisme kantien, en marquant nettement les limites de l'intelligence discursive, à laquelle elle assigne pour fonction, non pas de trouver, de poser, d'affirmer, mais de clarifier, de déblayer, de faire de la place¹.

Arrivée à Marseille en septembre 1940, fuyant devant les troupes allemandes, S. Weil demande qu'on lui envoie plusieurs livres restés à Paris, parmi lesquels « Kant (4 vol. *Raison pure*) » (*OC VI 1*, p. 203). La référence à Kant et à la première *Critique*, à propos de la perception et de « la distinction entre *a priori* et *a posteriori* » (*OC VI 2*, p. 211) revient à plusieurs reprises dans les *Cahiers* de Marseille², avant de disparaître des *Cahiers* de New York et des écrits de Londres. Une note lapidaire du début du *Cahier VI* (hiver 1941-1942) résume l'apport kantien : « (N. B. Kant mène à la grâce.) » (*OC VI 2*, p. 293). Kant « mène à la grâce » en marquant les limites de la simple raison, qui ne produit pas le contenu de ce qu'elle pense, mais le reçoit. L'intelligence déblaye, dynamite les faux dieux et les faux biens et laisse une place vide où le Bien pourra descendre : « Le faux Dieu qui ressemble en tout au vrai, excepté qu'on ne le touche pas, note S. Weil, empêche à jamais d'accéder au vrai ». Et ajoute : « Les 100 thalers possibles

¹ Cette filiation kantienne sera développée au chapitre V, partie A, section 1 (« Une "ontologie" du présent »).

² Voir *OC VI 1*, p. 177-178 ; *OC VI 3*, p. 46. Sur l'enracinement kantien de la pensée weilienne, voir M. Vetö, « Thèmes kantien chez Simone Weil », in *CSW*, t. VIII-1, mars 1985, p. 42-49 ; « Simone Weil et l'histoire de la philosophie », in *Archives de philosophie*, t. 72-4, octobre-décembre 2009, p. 581-606 ; « Le désir du bien dans la pensée de Simone Weil », in *Simone Weil*, Paris, Cerf, 2009, p. 181-209. Contrairement à ce qu'écrit Miklos Vetö, il n'est pas certain que S. Weil n'a pas « relu Kant » (*ibid.*, p. 183) à Marseille. En effet, elle se fait envoyer de Paris les quatre volumes de la *Critique de la raison pure* (cf. *Ki2*, *OC VI 1*, p. 203).

de Kant. De même Dieu. » (*OC VI 2*, p. 195) Alain disait avoir retenu de Lagneau qu'« une preuve invincible ne serait plus une pensée mais une chose¹ ». Il y a, certes, des preuves de l'existence de Dieu, mais ces preuves sont *expérimentales* et s'adressent à l'intelligence *éclairée par l'amour*². En effet, l'intelligence n'a pas accès par elle-même au réel : elle ne touche pas le réel. Le seul organe de contact avec le réel est le consentement, ou l'amour³. C'est pourquoi l'amour éclaire l'intelligence (cf. *OC VI 2*, p. 432). Et dégrader l'intelligence d'un être humain, par le travail à la chaîne par exemple, abîme toute son âme. La philosophe, rapportant son expérience d'usine : « J'ai remarqué, parmi les êtres frustes parmi lesquels j'ai vécu, que toujours (je n'ai trouvé aucune exception, je crois), l'élévation de la pensée (la faculté de comprendre et de former les idées générales) allait de pair avec la générosité du cœur. Autrement dit, ce qui abaisse l'intelligence dégrade tout l'homme. » (*CO*, p. 237)

Les « facultés discursives » ont pour rôle d'être un « simple instrument explorateur de l'intelligence en vue du contact avec la réalité brute » (*OC VI 3*, p. 133). C'est le *contact* avec la réalité qui importe, l'expérience. D'où l'intérêt pour les *koan* et le « bouddhisme zen. Objet : découvrir combien l'essence de l'existence diffère de celle de l'intelligible » (*ibid.*). Car « l'existence n'a pas de signification pour les facultés discursives » (*ibid.*). « Reconnaître, éprouver, expérimenter le rôle, le pouvoir, la part de l'imagination dans la perception. [...] Expérimentations sur le sens de la réalité. » (*OC VI 2*, p. 436) S. Weil veut une « Philosophie de la perception, pratique et expérimentale » (*OC VI 2*, p. 437). « La vérité ne se trouve pas par preuves, mais par exploration. Elle est toujours expérimentale. Seulement la nécessité aussi est objet d'exploration. » (K14, *OC VI 4*, p. 177) La philosophe fait peu usage de ce terme « exploration », et seulement dans les années 1942-1943. « Exploration » appartient au même lexique que « expérience » et « contact » : c'est le moyen de la connaissance, une connaissance qui relève de l'expérience. Et ce dont on fait l'expérience, c'est de la nécessité : la « nécessité charnelle », nécessité dans l'ordre de la matière (physique, psychique, sociale), et la « nécessité spirituelle » (*OC VI 4*, p. 187). S. Weil s'interroge sur le « transcendantal » : une philosophie cherche « à concevoir ce qu'on nomme transcendantal » (*OC IV 1*, p. 62). La philosophie ne se préoccupe pas de l'être mais des valeurs, non pas de ce qui est, mais du bien absolu qui est « néant » et « suprême plénitude », qui est « la source et le principe de toute réalité » (*OC VI 3*, p. 191). La raison discursive a donc pour tâche de déblayer et de clarifier et la négation de Dieu, pour autant que « Dieu existe » est une « proposition intellectuelle » – « est une étape nécessaire de l'investigation philosophique » (*OC V 1*, p. 185). Les vrais philosophes sont ceux qui sont « orientés vers le salut » (plutôt que de chercher à construire une « représentation de l'univers » ou « système » : Aristote, Hegel). Éric Springsted voit là « quelque ressemblance » avec le travail de Derrida aussi bien que de John Caputo⁴ et on pourrait aussi bien penser à Jean-Luc Nancy⁵. Mais c'est avec Wittgenstein que la mise en tension me semble la plus féconde.

Le nom de Wittgenstein est apparu dans l'introduction générale. En effet, Ludwig Wittgenstein appartient lui aussi à cette tradition pour laquelle « la vraie philosophie ne construit rien », son objet lui étant « donné, ce sont nos pensées ; elle en fait seulement [...] l'inventaire »

¹ Alain, *Esquisse de l'homme*, Paris, Gallimard, 1938 (XC, 11 juin 1922).

² Voir chapitre III, partie B, section 2 : « Une science expérimentale du surnaturel ».

³ « Contact » : ce terme du lexique weilien est décisif (plus de 50 occurrences dans *Attente de Dieu*). C'est avec *du réel* qu'on entre *en contact* (cf. par ex. *OC V 2*, p. 319 ; *OC VI 3*, p. 133 ; *OC VI 4*, p. 337). C'est là une idée platonicienne : le « clair contact » avec « des réalités » (Platon, *Sophiste*, 234d-e ; trad. Auguste Diès).

⁴ É. O. Springsted, « Amour et intelligence », art. cité, p. 372.

⁵ Je renvoie à I. Poma, *Simone Weil per una decostruzione religiosa del soggetto moderno*, Milano, Mimesis edizioni, 2022, ainsi qu'à Fr. Nault, *Une théologie en déconstructions*, Paris, Cerf, 2004.

(*OC IV 1*, p. 59). La tâche de la philosophie n'est pas de construire (un système cohérent), mais de faire l'inventaire des pensées qui sont *données* et de déblayer les fausses constructions de l'intelligence ou de l'imagination. Cette conception négative de la philosophie rejoint l'exigence du *Tractatus*¹ : la philosophie consiste à délimiter le pensable (4.114), autrement dit l'exprimable ; procédant à une critique du langage, elle doit clarifier les pensées en écartant toute imprécision logique (4.0031) ; elle doit déceler dans les propositions de la métaphysique, la faute logique, le signe qui est dépourvu de signification (6.53). « Le but de la philosophie, écrit Wittgenstein, est la clarification des pensées. La philosophie n'est pas un enseignement, mais une activité. Une œuvre philosophique consiste donc essentiellement en "élucidations". Le résultat de la philosophie, ce ne sont pas des "propositions philosophiques", mais la clarification des propositions [de faire que des propositions s'éclaircissent]. La philosophie a pour but de rendre claires et de délimiter avec précision les pensées qui autrement seraient troubles et confuses. » (4.112) La philosophie est donc une *activité critique* et non une doctrine (4.112). « Ce ne sont que des châteaux de cartes que nous détruisons, et nous mettons à l'air libre le fond du langage, sur lequel ils avaient été élevés². » « Elever un édifice, cela ne m'intéresse pas, avance encore Wittgenstein. Ce qui m'intéresse est d'avoir devant moi, transparents, les fondements des édifices possibles³ », afin de « voir ce qui jette une nouvelle lumière sur les faits⁴ ». Il ne dépend pas de nous de croire en Dieu, écrit S. Weil, mais il dépend de nous de « ne pas accorder notre amour à de faux dieux » (*OC IV 1*, p. 280), de ne pas nous donner de « faux biens » (*OC IV 1*, p. 260). Il y a un dehors du monde et il ne faut pas confondre, comme dit Platon⁵, la nécessité et le bien : « Le sens du monde se trouve en dehors de lui, énonce Wittgenstein. Dans le monde, toutes choses sont comme elles sont et arrivent comme elles arrivent [c'est la nécessité]. *Dans* le monde, il n'y a aucune valeur – et s'il y en avait une, elle n'aurait aucune valeur. S'il y a de la valeur qui ait vraiment de la valeur [qui soit un bien], elle doit se trouver en dehors de tout événement et de tout être-de-telle-manière. Car tout événement et tout être-de-telle-manière est accidentel. Ce qui le rend non-accidentel, ne doit pas se trouver dans le monde, car autrement, cela à nouveau serait accidentel. » (*Tractatus* 6.41) « Tout ce qui est pensé de la condition humaine est exprimable en termes de comportement » (*OC VI 1*, p. 75), avance S. Weil, et, poursuit-elle, il faut « s'exercer à décrire tout cela sans jamais parler d'âme, d'esprit etc. Seul échappe ce qui est impensable, en tant que pensant » (*ibid.*). C'est le « je » qui est impensable en tant que pensant, qui n'est pas une partie du monde : « Le sujet n'appartient pas au monde, il est une limite du monde. » (*Tractatus* 5.632) Le sujet n'est pas du monde et il échappe à ce qui peut être pensé. « Le travail en philosophie, avance l'auteur des *Remarques mêlées*, [...] est avant tout un travail sur soi-même » ; il s'agit de travailler « à la façon dont on voit les choses ». Et la façon dont il convient de voir les choses, c'est *sub specie æternitatis* : « La vision du monde *sub specie æternitatis* est sa vision comme tout, limitée. Le sentiment du monde, comme tout limité, est le sentiment mystique. » (*Tractatus* 6.45) « L'œuvre d'art, c'est

¹ Par commodité, dans ce paragraphe et le suivant, je donne les références au *Tractatus* dans le corps du texte. Je ne suis pas le premier à rapprocher ainsi S. Weil et Wittgenstein : Peter Winch, qui a été introduit à l'œuvre de S. Weil comme à celle de Wittgenstein par Rush Rhees, qui fut l'étudiant, l'ami et l'exécuteur littéraire de ce dernier, est l'auteur de *Simone Weil*. « *The Just Balance* », Cambridge, Cambridge University Press, 1989. Il considère ensemble les deux philosophes dans la conférence suivante : « Peter Winch in India 1936 Lecture on Simone Weil », in *Philosophical Investigations*, n° 43, January-April 2020, p. 40-55. Un extrait de cette conférence a été traduit et publié par M. Dumont in *Cahiers philosophiques*, n° 171, 4^e trimestre 2022, Paris, Vrin, p. 93-99. Je renvoie à R. Monk, *Wittgenstein. Le devoir de génie*, Paris, Flammarion, 1993.

² L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, § 118.

³ *Id.*, *Remarques mêlées*, trad. G. Granel, Paris, Flammarion 2002, p. 81.

⁴ *Id.*, *Investigations philosophiques*, § 124.

⁵ Platon, *La République*, Livre VI, 493c. Je renvoie au chapitre IV, partie A, section 3 : « Le pari weilien ».

l'objet vu *sub specie æternitatis*, et la vie bonne, c'est le monde vu *sub specie æternitatis*. Telle est la connexion entre l'art et l'éthique. Dans la façon de voir ordinaire, on considère les objets pour ainsi dire en se plaçant parmi eux ; dans la façon de voir *sub specie æternitatis*, on les considère de l'extérieur¹. » Cette attitude, ce travail de transformation de soi, j'y reviendrai, S. Weil l'appelle « perdre la perspective ».

« Il y a vraiment un ineffable ; il se montre. » (*Tractatus* 6.522) « La critique du langage élimine le vide des concepts, au profit de la plénitude de l'expérience vécue² », explique Pierre Hadot lecteur de Wittgenstein. « On témoigne moins bien pour Dieu en parlant de Lui qu'en exprimant, soit en actes, soit en paroles, l'aspect nouveau que prend la création quand l'âme a passé par le Créateur. / À vrai dire, même, on témoigne seulement ainsi. » (*OC* VI 4, p. 188) Les *Cahiers*, comme « le *Tractatus* et les *Investigations philosophiques* ne sont [pas] des ouvrages didactiques. Ce qu'ils font découvrir, ce ne sont pas des propositions vraies, mais certaines attitudes³ ». Et ce « sens éthique commence à s'exprimer déjà – quoiqu'indirectement – dans cette forme littéraire. [En effet, et c'est ce qu'il faudra montrer,] le "littéraire" a une signification philosophique⁴ ».

La philosophie : méthode

« La philosophie » : sous ce sobre titre, S. Weil publie une chronique dans le numéro du mois de mai 1941 des *Cahiers du Sud* (qui paraît plus tard, peut-être au mois de juillet, date de réception de la livraison dans certaines bibliothèques, comme l'indique l'édition des *Œuvres complètes*). Elle rend compte des conférences de Marcel Brion sur le taoïsme et de Lucien Cornil sur Hippocrate, ainsi que de la soutenance de thèse de doctorat de Gaston Berger devant l'Université d'Aix-en-Provence le 23 mai. L'enracinement dans le présent comme « maintenant » de la philosophie, comme lieu d'inscription de l'acte philosophique est clairement établi. C'est le présent qui oriente son écriture philosophique et son engagement. C'est à partir de « la détresse actuelle » (*OC* IV 1, p. 62) qu'elle écrit. C'est cette situation qui invite à se tourner vers la Chine (le taoïsme) et vers la Grèce, « deux sources de sagesse et de sérénité » (*ibid.*). C'est pour répondre à l'urgence du présent, affronter « la bassesse d'âme si répandue à notre époque » (*OC* IV 1, p. 66), qu'il faut se tourner vers ces ressources et les explorer : l'enjeu est éthique et politique – ce n'est pas d'érudition qu'il s'agit, alors que « l'époque même enferme chaque homme, presque de force, dans une spécialité » (*OC* IV 1, p. 64). Le philosophe ne saurait se laisser enfermer dans une spécialité.

S. Weil définit ce qu'elle entend par la « méthode » de la philosophie : nous venons de le voir, une méthode de clarification des pensées. « C'est la méthode même de Socrate, ajoute-t-elle. [...] C'est aussi la méthode de tous les philosophes issus du platonisme, de Descartes, de Kant ; mais ils ne l'ont pas formulée, et ne s'en sont pas rendu compte assez clairement, ce qui leur a nui. A vrai dire, il ne peut y avoir que deux espèces de philosophes, ceux qui usent de cette

¹ L. Wittgenstein, *Carnets 1914-1916*, trad. Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1971, le 20 octobre 1917.

² P. Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, *op. cit.*, p. 62. Je note qu'il n'y a pas de mot, en français, qui corresponde à l'allemand *Erlebnis* ou à l'espagnol *vivencia*. Sur Wittgenstein lu dans la perspective qui m'intéresse ici, je renvoie, outre Pierre Hadot, à R. Monk, *Wittgenstein, le devoir de génie*, *op. cit.* ; J. Bouveresse, *Wittgenstein. La rime et la raison*, Paris, Minuit, 1973 ; J. Greisch, *Vivre en philosophe. Expérience philosophique, exercices spirituels et thérapies de l'âme*, Paris, Hermann, 2015, chap. XII, p. 405-443.

³ G. Gabriel, « La logique comme littérature ? Remarques sur la signification de la forme littéraire chez Wittgenstein », in P. Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, *op. cit.*, p. 126. Je souligne. Voir la partie C du chapitre III : « Une philosophie des attitudes ».

⁴ *Ibid.*, p. 119. Je renvoie, en particulier, au chapitre IV, la section 3 de la partie C.

méthode et ceux qui construisent à leur gré une représentation de l'univers ; ces derniers seuls ont à proprement parler des systèmes, dont la valeur ne peut consister que dans une certaine beauté poétique, et surtout dans les formules merveilleusement pénétrantes dont l'exposé de certains est parsemé comme c'est le cas pour Aristote et Hegel. Mais les premiers sont les vrais maîtres de la pensée, et il est bon de suivre leur trace [...]. Chose singulière, précise-t-elle encore, les philosophes qui suivent cette méthode sont tous orientés vers le salut¹. » (OC IV 1, p. 67) La réflexion philosophique a pour condition un « effort de détachement qui dépasse l'intelligence et incombe à l'homme tout entier » ; et S. Weil d'ajouter, citant une phrase de *La République* (518c) : « c'est du pur Platon. "Il faut se tourner vers la vérité avec toute l'âme" » (OC IV 1, p. 67). Toute l'existence est engagée dans l'acte philosophique qui n'est pas une question de connaissance mais de transformation de soi et peut légitimement s'ouvrir « à la mystique » (OC IV 1, p. 68). Il ne s'agit pas, lorsque l'on veut faire de la philosophie, de « penser autrement que Platon », mais de « *faire pour son compte* ce que Platon a fait il y a vingt-cinq siècles et se tourner en effet vers la vérité avec toute l'âme » (OC IV 1, p. 67 ; je souligne). La philosophie, telle que S. Weil la conçoit, n'a pas pour but d'inventer des idées originales ou de construire un système nouveau. Ce n'est pas non plus une activité seulement intellectuelle : elle concerne « toute l'âme », et même *l'homme tout entier*. La philosophie est *une pratique* qui consiste à orienter son attention et son désir vers la vérité : pratiquer des exercices spirituels qui permettent de tourner l'âme tout entière vers la vérité – l'écriture portant l'empreinte de cette orientation ; la philosophie est une méthode pour ordonner sa vie et permettre une transformation nécessaire à l'accès à la vérité et au réel.

La conférence de Marcel Brion invite à pratiquer deux exercices spirituels : « contempler [et] méditer » (OC IV 1, p. 63) – invite à la contemplation (des peintures chinoises) et à la méditation (des formules taoïstes). Le taoïsme est une pensée que nous reconnâtrions comme ce qu'il y a de « plus intérieur à chacun de nous si nous étions dignes d'en prendre conscience » (*ibid.*). En prendre conscience est une question de dignité. S. Weil ne dit pas « connaître », elle dit « prendre conscience ». En effet, on peut très bien connaître la pensée taoïste sans en prendre conscience (*to realize*), c'est-à-dire sans se laisser affecter et transformer par elle (sans s'en nourrir) et prendre conscience que cette pensée nous est intime (*interior*, plus intérieure) suppose un travail de soi sur soi et de transformation de soi ; il n'y a pas d'accès au vrai sans une certaine manière (éthique) de vivre : « La vertu et l'intelligence nous manquent pour nous élever jusqu'à la Grèce, où la pensée était une. » (OC IV 1, p. 65) La philosophie est une question de vertu. Plus loin : « Aux yeux d'Hippocrate la vertu et presque la sainteté faisaient partie de la définition du vrai médecin. » (OC IV 1, p. 66) C'est la distinction entre « savoir de connaissance » et « savoir de spiritualité² » et qui est en jeu ici. Ce dernier est orienté vers le Bien :

« La science grecque est loin de nous, loin au-dessus ; car les branches en sont apparentées entre elles, et elle est tout entière apparentée à toute les formes de la pensée. Chez les Grecs, épopée, drame, architecture, sculpture, conception de l'univers et des lois naturelles, astronomie, mécanique, physique, politique, médecine, *idée de la vertu*, chacune de ces choses porte en son centre la notion d'équilibre qu'accompagne la proportion, âme de la géométrie. [...] En Grèce, la notion d'équilibre *orientait toute recherche scientifique vers le bien.* » (OC IV 1, p. 66 ; je souligne)

¹ S. Weil fait une distinction semblable dans les *Leçons de philosophie* (cf. LP, p. 208-209), voir au chapitre IV, la partie C, section 2 (« Après l'ontothéologie »).

² Cette distinction, apparue une première fois dans l'introduction générale, est empruntée à Michel Foucault lisant les Grecs (le syntagme apparaît dans *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 296). Certes, cette idée a été conçue, avant Foucault, avant S. Weil, par Maurice Blondel à la suite de John Henry Newman, l'auteur de *Grammar of Assent* (1870), New York, Doubleday, 1958.

C'est cette unité du savoir et cette orientation vers le Bien que l'on retrouve dans la civilisation occitanienne et « que nous avons perdue » (*ibid.*). Notre science n'est plus orientée, notre savoir n'est plus un acte de spiritualité. Hippocrate illustre une telle unité du savoir. Ni empiriste, ni philosophe qui discourt sur la médecine, il fait un « usage méthodique de la pensée philosophique, et plus particulièrement pythagoricienne, pour une investigation perpétuelle de l'expérience » (*OC IV 1*, p. 65), qui vise à « établir un certain rapport entre le monde et soi, entre soi-même et soi » (*OC IV 1*, p. 63). C'est l'essentiel de la tâche de la philosophie qui est ainsi énoncé. « Cette méthode pythagoricienne », qui est la méthode scientifique, qui est exposée dans le *Philèbe* de Platon, consiste à chercher des objets définis grâce à des relations, des rapports, « des proportions, dénombrables, au besoin purement théoriques » (*ibid.*), afin de classer l'indéfinie diversité des cas particuliers. C'est une définition de l'activité philosophique que propose S. Weil : un usage méthodique pour une investigation de l'expérience.

Cette conférence de Marcel Brion est très importante dans l'évolution spirituelle de S. Weil dans la mesure où c'est après y avoir assisté, après cette date qu'elle s'intéresse à la pensée chinoise¹ et plus précisément aux pères fondateurs du taoïsme : Lao-tseu, Tchouang-tseu, Lie-tseu². Les textes taoïstes « évoquent tour à tour Héraclite, Protagoras, Platon, les Cyniques, les Stoïciens, le christianisme, Jean-Jacques Rousseau » (*ibid.*) : c'est une filiation qui se distingue ainsi, une généalogie dans laquelle S. Weil se reconnaît (il faudrait y ajouter les Pythagoriciens). C'est vers la Grèce qu'il faut aller : « Quoi de plus proche de nous que la Grèce ? Elle est plus proche de nous que nous-mêmes. Il est douteux que nous ayons une seule idée importante qui n'ait été clairement conçue par les Grecs. [...] Il ne saurait être question pour nous de retour à la Grèce³, car notre pays n'a jamais été en contact avec la civilisation grecque [...]. Mais si nous le méritions, il pourrait être question pour nous d'aller vers la Grèce. » (*OC IV 1*, p. 64, 66) Ces deux propositions pourraient paraître contradictoires mais signifient que si notre science vient des Grecs, si toute notre civilisation hérite de la Grèce (excepté peut-être la pensée du travail), nous n'avons pas reçu l'inspiration grecque, aujourd'hui, en France. Notre savoir à nous, Occidentaux, Modernes, s'est coupé de son orientation vers le Bien. C'est cette orientation que notre civilisation doit retrouver (S. Weil le répètera, en 1943, dans sa proposition de préambule à usage politique et dans *L'Enracinement*, cf. *OC V 2*, p. 95).

Lors de l'exil à Marseille, à partir notamment de la soutenance de thèse de Gaston Berger, au mois de mai 1941, S. Weil se met donc à réfléchir sur l'activité philosophique. En effet, c'est la philosophie comme activité qu'elles'attache à définir dans cette chronique. La philosophie est « une méthode pour établir un certain rapport entre le monde et soi, entre soi-même et soi-même » (*OC IV 1*, p. 63). C'est par l'auteur du *Cogito dans la philosophie de Husserl* (1941), qu'elle entend parler de Husserl. Elle le citera dans l'essai sur la notion de valeur (dont je montrerai qu'il date du printemps ou du début de l'été de cette année-là). La philosophie est *une activité de transformation dans l'orientation de l'âme*. Ce travail de soi sur soi prendra de plus en plus résolument, les mois suivants, en 1942 et 1943, la forme d'un effacement du sujet. Le « moi » s'efface, le « je » s'exile de l'âme pour laisser une place vide où Dieu entre en contact avec la création. Autrement dit, le travail de la vérité va de pair avec un effacement de la subjectivité fondée sur le pouvoir de dire « je ». Le Bien, Dieu, est *absent* parce que « je » prends

¹ Il est question de la Chine en 1938 dans « Ces membres palpitants de la patrie... » (*OC II 3*, p. 138-139, 144), mais ce n'est pas de la pensée chinoise qu'il s'agit.

² Tels que ces noms sont orthographiés à cette époque. Voir *OC IV 2*, p. 434-442 ; *OC VI 1*, p. 278-279 ; *OC VI 2*, p. 526-527.

³ Il ne s'agit donc pas d'un « retour » aux Grecs : « über das Griechische hinous » (M. Heidegger, *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, et le commentaire d'A. Lowit, « Heidegger et les Grecs », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 87, n° 1, 1982, p. 104-126).

toute la place et si « je » ne suis plus là, alors Dieu sera présent. Ce concept d'absence est décisif pour comprendre ce qu'est l'activité philosophique selon S. Weil : le Bien, Dieu est absent de l'univers, mais ce travail de transformation de soi, de détachement et d'effacement permet d'ouvrir un lieu pour une présence (réelle).

Nous trouvons d'autres éléments du *discours de la méthode* weilien dans les manuscrits qui proposent « Quelques réflexions autour de la notion de valeur » : la philosophie est une réflexion sur les valeurs vers lesquelles les hommes orientent leurs pensées et leurs actions. Nous sommes alors devant un double paradoxe : d'une part, toute connaissance humaine est hypothétique et une valeur est inconditionnelle ; donc il est impossible de connaître une valeur. D'autre part, il est impossible de connaître les valeurs et on ne peut pas renoncer à les connaître, « car ce serait renoncer à y croire, ce qui est impossible, parce que la vie humaine ne peut pas ne pas être orientée » (OC IV 1, p. 55) ; « l'essence même de l'homme est l'effort orienté » (OC V 1, p. 251) ; « l'esprit est essentiellement, toujours, de quelque manière qu'il soit disposé, une tension vers une valeur » (OC IV 1, p. 56). L'homme s'oriente vers un « but ». Ce qui meut l'homme (les pensées de l'âme et les mouvements du corps), ce n'est pas son désir (par-delà le bien et le mal), c'est ce qu'il vise. Il oriente « ses forces » et « son espérance » (OC V 1, p. 251). « Ainsi au centre de la vie humaine il y a une contradiction » qui « constitue continuellement, sous diverses formes, le drame essentiel de tout être humain » (OC IV 1, p. 55). Les moyens se laissent aisément définir, mais la fin ou la valeur vers laquelle je m'oriente – le beau, le vrai, le bien – échappent à toute définition. « La valeur n'étant qu'une orientation de l'âme, explique S. Weil, poser une valeur et s'orienter vers elle ne sont qu'une seule et même chose ; si l'on pense à la fois deux valeurs, ce qui produit un déchirement, on s'oriente davantage vers celle à laquelle on donne le premier rang. » (*Ibid.*) Si l'esprit est une tension vers une valeur, comment peut-il se détacher de cette valeur vers laquelle il est tendu pour la considérer, la juger et la situer dans la hiérarchie des valeurs ? Cela suppose un détachement qui exige un effort et tout effort de l'esprit est une tension vers une valeur. Cela suppose donc que le détachement soit regardé comme la valeur supérieure à toutes les autres. Mais pour que le détachement soit regardé comme la valeur supérieure à toutes les autres, il faut déjà être détaché de toutes les autres. C'est un cercle, l'exercice de la réflexion est donc « presque impossible ». Il faut se détacher de toutes les valeurs (la nourriture, le repos, le travail, l'amitié, la solitude, l'art, la lecture, la liberté, l'obéissance, la responsabilité, l'égalité, la hiérarchie, la sécurité, le risque, la vérité, etc.) et les mettre ainsi au même rang pour les comparer de manière impartiale¹. « L'objet de la philosophie est réel » (OC VI 1, p. 174 ; SW souligne), note S. Weil dans le *Cahier inédit I*, en un essai d'écriture qui prépare les « Quelques réflexions autour de la notion de valeur ». Cet objet, c'est la valeur qui n'a de réalité que par rapport à la pensée, mais qui est réelle : « La notion de valeur est ce qu'il y a de plus réel dans l'esprit de tous » (SW souligne). Plus loin : « Tout homme s'intéresse à la valeur avant toute chose, ou plutôt le sentiment plus ou moins confus d'une valeur est ce qu'on nomme l'intérêt » (OC VI 1, p. 175).

La philosophie ne passe pas par l'apprentissage et la récitation de formules, n'est pas un ensemble de formules (*mathêmata*) – ce que reproche Platon à Denys (dans la *Lettre VII*) : « Il n'y a pas moyen, en effet, de mettre les problèmes philosophiques en formules². » La philosophie est un exercice, une peine, un travail. Le réel même de la philosophie, est dans la pratique de soi sur soi. Ce n'est pas par le langage, ce ne sont pas les noms, les définitions, les images des choses qui font accéder à l'être même, à la réalité des choses (« *to on* »). Apprendre quelle est la capitale

¹ Les « Quelques réflexions autour de la notion de valeur » seront étudiées *infra*, partie C, section 1.

² Platon, *Lettre VII*, 342c-d.

du Brésil, pour reprendre l'exemple weilien, c'est avoir « une connaissance de plus » mais ce n'est aucunement être « plus proche de la vérité qu'auparavant » (*OC V 2*, p. 318-319). Ce n'est pas parce que l'on acquiert des connaissances que l'on s'approche un tant soit peu de la vérité ou, pour mieux dire, que l'on entre en « contact direct avec de la réalité » (*op. cit.*, p. 319). Comment accède-t-on à la réalité ? En parcourant les degrés de la connaissance, explique Platon, du nom à la définition, à l'image, jusqu'à la connaissance des qualités des choses (*epistemê*), en parcourant les degrés de la connaissance, en y consacrant du temps, par une pratique continue, par « frottement » (*tribê*). C'est par frottement, par entraînement, par des exercices que le feu va s'allumer dans l'âme (*noûs*) et que la vérité – « inerte » si elle se contente d'être formules, *mathêmata*, connaissances – devient « force agissante » (*op. cit.*, p. 320), « vérité agissante », qui « de proche en proche détruit toute l'erreur » (*OC VI 4*, p. 381). Le rôle du philosophe n'est pas de transmettre des connaissances, c'est de *susciter un esprit de vérité, une admiration et un amour réel pour le bien*. C'est le *noûs*, c'est l'âme qui fait accéder à l'être même des choses. Il faut être auprès de la philosophie comme on est auprès d'un feu de telle manière que la lampe dans l'âme s'allume, ou que la lumière se nourrisse de l'âme même. La philosophie s'acquiert « *sunousia peri to pragma*¹ », en vivant avec elle : « C'est quand on a longtemps fréquenté ces problèmes (*ek pollês sunousias*), qu'on a vécu avec eux (*suzên*) que la vérité jaillit soudain dans l'âme, comme la lumière jaillit de l'étincelle². » La pratique d'exercices d'attention, d'attente et de contemplation permet à la vérité de jaillir dans l'âme et de devenir « de la vie », de devenir « vivante » (*OC V 2*, p. 315). Dans le « Carnet de Londres », S. Weil s'attache à cette « vérité qui devient de la vie [...] La vérité transformée en vie » (*OC VI 4*, p. 371). Est introduite une distinction entre la pratique de la philosophie et l'écriture d'une œuvre (philosophique) : la philosophie ne peut s'énoncer dans les livres – le *logos* n'est rien s'il n'y a pas un travail, un exercice, une peine (*tribê*). Distinction qu'elle explique ensuite : c'est « toute l'âme » qui est concernée. C'est *tout l'être* qui est engagé dans la philosophie. On reconnaît l'allusion à *La République* (518c) de Platon. En effet, la philosophie n'est pas construction d'un système philosophique original ni recherche de connaissances nouvelles, c'est *une aventure du sujet* : il ne s'agit pas de penser autrement que Platon n'a pensé, mais de « faire pour son compte ce que Platon a fait il y a vingt-cinq siècles et se tourner en effet vers la vérité avec toute l'âme » (*OC IV 1*, p. 67). Cette phrase peut fournir une clé d'intelligibilité de son œuvre et de sa vie. Certes, pour communiquer sa réflexion, le philosophe « doit faire avec des mots une œuvre d'art (expression indirecte) » (*OC VI 1*, p. 174). Ce qu'il fait, en écrivant, ce n'est donc pas de la philosophie, ce n'est pas un livre de philosophie, c'est une œuvre d'art qui peut conduire à la philosophie, travail de soi sur soi, cette transformation de soi. En effet, S. Weil *n'a pas écrit de livre de philosophie*. Elle laisse ces *notes* que nous appelons *Cahiers* et qui peuvent inciter le lecteur à se mettre à la philosophie, à pratiquer la philosophie.

Cette insistance pour clarifier le sens de l'entreprise philosophique est remarquable et on ne saurait surestimer l'importance des textes de l'année 1941 pour la compréhension de la vie et de l'œuvre de S. Weil. Lorsqu'elle évoque ce « drame essentiel » au cœur de la condition humaine – celui de la contradiction entre des valeurs qu'on ne peut pas définir et la nécessité de s'orienter par rapport à ces valeurs –, il s'agit d'abord de son drame à elle. Lorsqu'elle définit la manière dont Platon, Descartes ou Husserl pratiquent la philosophie, elle désigne d'abord la manière dont elle pratique, elle, la philosophie – et dont les *Cahiers* témoignent. Cette méthode ainsi définie, c'est « la méthode pythagoricienne, telle qu'elle est exposée dans le *Philèbe* [de

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, 341c-d.

Platon] » (*OC IV 1*, p. 65). Il est intéressant que S. Weil cite le *Philèbe*, où c'est justement de vivre qu'il est question. En effet, Philèbe, le personnage qui donne son nom au dialogue, énonce sa position selon laquelle vivre, pour tous les vivants, est dans le plaisir, puis il ne dit plus rien ; il n'entre pas dans une argumentation qui ne peut entamer cette certitude que la jouissance vécue tient d'elle-même. Ainsi, la philosophie ne se distingue pas de la « recherche de la sagesse » (*OC IV 1*, p. 58).

Une manière de vivre

A l'été 1941, du 7 août environ au 10 septembre, S. Weil passe un mois de solitude à Saint-Marcel-d'Ardèche, près de Pont-Saint-Esprit, à la frontière du Gard et du Vaucluse, chez les Thibon. Dans une lettre à Antonio Atarés, le 2 octobre 1941, elle écrit avoir été « très heureuse, pendant un mois, d'être complètement seule avec une toute petite maison pour [elle], où elle serait « volontiers restée plus longtemps¹ ». Trois lettres à ses parents du 10, du 15 et du 23 août racontent ce qu'elle vit : la nourriture, le sommeil, les paysages. Elle se nourrit « de pommes de terre, d'œufs, de beurre et autres bonnes choses » (*OC VII 1*, p. 232), mais pas de viande : « Je mange, ici, des pommes de terre cuites à l'eau sur le feu de bois (indescriptiblement délicieux, et je les réussis fort bien), des oignons, betteraves, tomates, fruits et parfois œufs. » (*OC VII 1*, p. 231) « Certains jours, elle ne paraissait pas à table et se nourrissait de fruits sauvages qu'elle trouvait dans la campagne² », témoignera Gustave Thibon. « Je dors dans mon sac de couchage, mais sur un lit fait de planches avec un matelas d'aiguilles de pins. [...] La terre battue n'est peut-être pas exactement de la terre battue, mais une sorte d'aggloméré caillouteux. J'ai éliminé les traces de rats. Les rats eux-mêmes n'ont pas paru. » (*OC VII 1*, p. 227-228, 231) Elle s'attache au paysage : la vallée du Rhône (cf. *OC VII 1*, p. 230, 235) et demande à ses parents : « Vous ne dites pas un mot de la beauté des lieux ? [...] Ecrivez-moi pour me donner des détails sur le paysage, le climat, etc., au Poët [dans les Alpes, près de Sisteron, où résident ses parents], et sur vous. » (*OC VII 1*, p. 231) A Antonio Atarés, le même jour que la troisième lettre à ses parents, le 23 août : « Je vais chercher de l'eau à une source, du bois dans un bois de pins, je mange des légumes fraîchement arrachés de terre et cuits sur un feu de bois ; et je vois continuellement la lumière du soleil éclairer différemment la vallée et les collines ; puis, la nuit, d'immenses étendues de ciel étoilé. On ne peut pas être plus près de la nature, et, comme tu dis, elle m'enveloppe de beauté, de lumière et de joie. » Et elle ajoute plus loin : « Pour tout ce que tu dis sur l'attitude que doit avoir l'homme devant le bonheur et le malheur, je pense comme toi. Mais je pense que tu le mets en pratique mieux que moi³. »

« Je fais du grec avec Thibon » (*OC VII 1*, p. 231 ; cf. *OC VII 1*, p. 232 ; *AD*, p. 47), ajoute-t-elle. En effet, ils lisent ensemble Platon (cf. *SP*, p. 572) « Elle savait se mettre au niveau de n'importe qui pour lui enseigner quoi que ce soit, écrit Thibon. Je la vois tout aussi bien remplir les fonctions d'institutrice de cours élémentaire que celles de professeur d'université ! Qu'elle enseignât la règle de trois à un gamin arriéré du village ou qu'elle m'initiât aux arcanes de la philosophie platonicienne, elle y apportait elle-même et essayait d'obtenir de son disciple cette qualité d'attention extrême qui, dans sa doctrine, s'identifie à la prière⁴. » Et elle conclut :

¹ S. Weil, « Lettres à Antonio », in *CSW*, t. VII-3, septembre 1984, p. 209.

² G. Thibon, *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, op. cit., p. 138.

³ S. Weil, « Lettres à Antonio », in *CSW*, t. VII-3, septembre 1984, p. 209 (cf. *SP*, p. 574).

⁴ G. Thibon, *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, op. cit., p. 133. Sur l'attention, voir *infra*, chapitre III, partie C, section 1 (« L'attention, une pratique de la vérité »).

« Paysage admirable, air délicieux, repos, loisir, solitude, légumes et fruits frais, eau de source, feu de bois – rien que des voluptés. » (*OC VII 1*, p. 231), envisageant de « s’installer ici et vivre bien, presque sans argent », en travaillant la terre et en enseignant : « un mode de vie sain, prudent et raisonnable » (cf. *OC VII 1*, p. 232-233). On pense à une vie philosophique dans la tradition stoïcienne, ou cynique. On pense aussi à Thoreau à Walden. Si la philosophie est manière de vivre, c’est d’abord parce que la vérité dépend d’une expérience.

2. Qu’est-ce qu’une expérience ?

« Ces deux phrases sont de celles qui choquent les bonnes âmes. Mais tant qu’un homme n’en a pas éprouvé la vérité dans la chair, le sang et l’âme tout entière, il ne peut pas encore avoir accès à l’amour réel de la justice. » (*OC V 1*, p. 240 ; je souligne)

Les deux phrases en question sont de Thucydide et concernent la nature et l’exercice du pouvoir. Mais ce qui m’intéresse, ici, c’est d’une part, le lien établi entre vérité et justice (c’est la vérité qui permet l’amour de la justice et les actes qui en sont la conséquence) et, d’autre part, l’affirmation que la vérité s’éprouve, qu’elle est expérimentale.

« La vérité ne se trouve pas par preuves, avance S. Weil, mais par exploration. Elle est toujours expérimentale. » (*OC VI 4*, p. 177) Autrement dit, c’est l’expérience qui ouvre accès à la vérité – ce que Foucault appelle « expérience au sens plein et fort du terme, c’est-à-dire l’expérience comme ce qui, à la fois, qualifie le sujet, l’illumine sur soi et sur le monde et, en même temps, le transforme¹ » ou, plus généralement, comme corrélation « entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité² » : point de croisement entre des discours vrais, des pratiques de gouvernement et des exercices de soi. Cette transformation de soi est condition d’accès à la vérité. Car la vérité engage le sujet, n’est pas une connaissance mais une *épreuve*. C’est pourquoi la pratique, ou la « conduite », précède le savoir :

« Les certitudes de cette espèce sont expérimentales. Mais si l’on n’y croit pas avant de les avoir éprouvées, si du moins on ne se conduit pas comme si l’on y croyait, on ne fera jamais l’expérience qui donne accès à de telles certitudes. Il y a là une espèce de contradiction. Il en est ainsi, à partir d’un certain niveau, pour toutes les connaissances utiles au progrès spirituel. Si on ne les adopte pas comme règle de conduite avant de les avoir vérifiées, si on n’y reste pas attaché pendant longtemps seulement par la foi, une foi d’abord ténébreuse et sans lumière, on ne les transformera jamais en certitudes. La foi est la condition indispensable. » (*OC IV 1*, p. 256-257 ; je souligne)

Ce n’est pas de croire qui importe, mais de « se conduire ». Les connaissances utiles sont celles qui prennent la forme de « règles de conduite » (expression qui revient à deux autres reprises dans le corpus weilien, en *CO*, p. 222 et en *OC V 1*, p. 392). Une connaissance « utile au progrès spirituel » n’est pas à « croire » au sens d’affirmer, mais elle est à pratiquer. Nous retrouvons là, à l’œuvre, une conception de la philosophie comme exercice spirituel, une philosophie « exclusivement en acte et pratique » (*OC VI 4*, p. 392 ; SW souligne), qui passe par un travail méthodique et l’usage du corps³. La certitude à laquelle on accède n’est pas celle qui résulte d’une démonstration ou d’une expérimentation, mais celle qui résulte d’une *expérience accumulée par le sujet*, par un exercice de soi sur soi et de transformation de soi (« plus de lumière dans l’âme »). C’est, effectivement, de progrès « spirituel » qu’il s’agit – spiritualité

¹ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 111-112.

² Id., *L’Usage des plaisirs*, in *Œuvres*, t. II, op. cit., p. 740.

³ Sur le corps, je renvoie au chapitre III, partie A, section 3 : « La pratique des exercices spirituels » (« La part du corps »).

définie, cela a été dit, comme « la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité¹ ». C'est d'ailleurs sur son expérience que S. Weil prend appui pour écrire (aux mois d'avril-mai 1942) sur le bon usage des études scolaires pour former la capacité d'attention – expérience qu'elle mettra par écrit, cette fois-ci en première personne, au même moment (mai 1942), sous la pression des événements qui l'obligent à partir, dans une esquisse d'autobiographie spirituelle (cf. *AD*, p. 38-39).

Une notion, deux concepts

Il faut alors distinguer plus clairement deux sens d'« expérience ». Lorsqu'il s'agit de « faire une expérience » (*experior, experiment*), l'expérience relève d'une initiative ; elle est conçue explicitement comme intervention active et concertée sur les phénomènes en vue d'en connaître la raison, voire d'en modifier l'évolution : elle est déterminée objectivement. Elle est transitive. Il s'agit alors d'un apprentissage visant à la connaissance (*Erfahrung*). S. Weil, par exemple, *décide* de travailler en usine : c'est un projet concerté. Elle veut tenter une expérience, mais une expérience qui engage le tout de son existence et qui se sédimente dans l'écriture : le « Journal d'usine » (projet très différent des voyages en Espagne, au Portugal et en Italie, où il s'agit de découvrir, ou de la guerre d'Espagne, où il s'agit de défendre une cause). En ce sens, le « Projet d'une formation d'infirmières de première ligne » est conçu en termes de « projet » et d'« expérience » (neuf occurrences du terme en trois pages, cf. *OC IV 1*, p. 402-405).

Mais l'on peut aussi bien « avoir de l'expérience » (*experientia*) – ainsi parle-t-on d'un « homme d'expérience » au sens où Cicéron peut dire : « *Id experiendo magis quam discendo cognovi*, je l'ai appris par expérience plutôt que par étude. » « L'apprentissage se fait de façon, non plus seulement essayée, mais durablement éprouvée, par suite aussi indéfinie et non concertée² » : « expérience » a alors un « sens résultatif d'expérience acquise, par accumulation et dans la durée » (*dia peiras*), ce que S. Weil nomme « l'expérience de la vie » (*OC V 2*, p. 297), lorsqu'elle se réfère, par exemple, à « l'expérience la plus réelle, la plus directe de la condition humaine » (*OC V 2*, p. 167) qui est celle du peuple, expérience qui peut aussi bien être non réfléchie, non théorisée, non consciente d'elle-même. L'expérience procède alors directement du vécu, à la fois s'éprouvant dans l'intimité du sujet et s'enregistrant d'elle-même par immanence (*Erlebnis*). C'est du déroulement processuel que « provient, s'y déposant dans la durée, une leçon qu'on ne savait pas, alors qu'on apprenait ». Elle « ne s'acquiert qu'extensivement, dans le temps, sans qu'on s'en rende compte » et son apport reste inexplicité ». Cette expérience n'a pas d'objet défini, ou bien l'objet s'indétérmine au fur et à mesure de son avancée, car sa portée « va se globalisant en relevant d'une accumulation qui n'est que rétrospectivement mesurée ». C'est l'expérience que S. Weil acquiert par les efforts d'attention accumulés au fil du temps et sans « presque aucun espoir de résultat » (*AD*, p. 39) et qu'elle expose dans sa « Réflexion sur le bon usage des études scolaires » (afin que de l'expérience s'accumule) : « Jamais, en aucun cas, aucun effort d'attention véritable n'est perdu. Toujours il est pleinement efficace spirituellement, et par suite aussi, par surcroît, sur le plan inférieur de l'intelligence, car toute lumière spirituelle éclaire l'intelligence. » (*OC IV 1*, p. 256) Au premier sens de « l'expérience », l'exercice d'attention peut être inefficace (lorsqu'on ne

¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 16.

² Je cite et m'appuie, pour ce paragraphe, sur Fr. Jullien, *Une seconde vie*, Paris, Grasset, 2017, « De l'expérience », p. 73-76.

parvient pas au résultat escompté, lorsqu'on n'a pas trouvé la solution ou saisi la démonstration d'un problème de géométrie), mais au second sens, l'expérience est cumulative :

« Si on cherche avec une véritable attention la solution d'un problème de géométrie, et si, au bout d'une heure, on n'est pas plus avancé qu'en commençant, *on a néanmoins avancé, durant chaque minute de cette heure, dans une autre dimension plus mystérieuse. Sans qu'on le sente, sans qu'on le sache*, cet effort en apparence stérile et sans fruit a mis plus de lumière dans l'âme. [...] »

Toutes les fois qu'un être humain accomplit un effort d'attention avec le seul désir de devenir plus apte à saisir la vérité, il acquiert cette aptitude plus grande, même si son effort n'a produit aucun fruit visible. [...] Quand même les efforts d'attention resteraient en apparence stériles pendant des années, un jour une lumière exactement proportionnelle à ces efforts inondera l'âme. Chaque effort ajoute un peu d'or à un trésor que rien au monde ne peut ravir. » (OC IV 1, p. 256 ; je souligne)

La transformation qui s'opère alors est non concertée et silencieuse (« sans qu'on le sente, sans qu'on le sache ») mais cumulative et résultative, et elle affleurera (« un jour une lumière exactement proportionnelle à ces efforts inondera l'âme »). Ces efforts d'attention tirent hors du monde vers « ce royaume transcendant [...] où habite la vérité » (AD, p. 38-39) et c'est pourquoi rien au monde ne peut ravir ce trésor : parce qu'il n'est pas du monde. L'allusion à l'Évangile (Mt 6,19-21) est transparente : amassez-vous des trésors dans le ciel car là seulement rien ne peut le ravir, et là où est ton trésor, là sera ton cœur. L'attention est l'exercice spirituel qui ouvre un accès à un dehors du monde.

Dans l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur » (1942), les deux sens d'expérience que je viens de distinguer se trouvent juxtaposés :

« La connaissance du malheur est la clef du christianisme. Mais cette connaissance est impossible. *Il est impossible de connaître le malheur sans l'avoir traversé.* Car la pensée répugne tellement au malheur qu'elle est aussi incapable de *se porter volontairement à le concevoir* qu'un animal, sauf exception, est incapable de suicide. Elle *ne le connaît que par contrainte.* Il est impossible de croire sans y être *contraint par l'expérience* que tout ce qu'on a dans l'âme, toutes les pensées, tous les sentiments, toutes les attitudes à l'égard des idées, des hommes et de l'univers, et surtout l'attitude la plus intime de l'être envers lui-même, tout cela est entièrement à la merci des circonstances. Même si *on le reconnaît théoriquement* ce qui est déjà très rare, on ne le croit pas *avec toute l'âme.* » (OC IV 1, p. 363-364 ; je souligne)

S. Weil opère la distinction entre

expérimentation :

« reconnaître théoriquement »

« se porter volontairement à le concevoir »

et *expérience accumulée* :

« croire avec toute l'âme » (à deux reprises)

« le savoir jusqu'au fond de soi-même »

« reconnaître par contrainte »

« être contraint par l'expérience »

« traverser » (le malheur).

Le malheur, c'est être entièrement à la merci des circonstances : il n'y a plus alors la possibilité de s'engager dans une expérimentation. Autrement dit, pour être le disciple du Christ, il faut acquérir une connaissance qu'il est impossible d'acquérir. – Excepté si l'on y est contraint par l'expérience, par *les circonstances qui font accéder à une telle expérience.* « Expérience » entendue donc ici non pas au sens d'expérimentation, mais d'expérience acquise bien malgré soi. On ne choisit donc pas d'être disciple du Christ : c'est une expérience qui y conduit. Il y a une connaissance par expérience. S. Weil fait allusion à un verset des évangiles : « Alors Jésus dit à ses disciples : Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se nie lui-même, qu'il se charge de sa croix, et qu'il me suive. » (Mt 16,24) Que veut dire être disciple ? C'est croire avec toute l'âme que tout est entièrement à la merci des circonstances ; c'est accéder à un dehors du monde, avoir

« son trésor et son cœur hors de soi ; non seulement hors de sa personne, mais hors de toutes ses pensées, hors de tous ses sentiments, au-delà de tout ce qui est connaissable, aux mains de notre Père qui est dans le secret » ; c'est être « engendré d'en haut », « engendré à partir de l'eau et de l'Esprit¹ », c'est avoir « en plus de la vie illusoire de l'âme une autre vie » (*OC IV 1*, p. 565). S. Weil écrit à *partir de son expérience* : expérience du malheur à l'usine et expérience au Portugal (le christianisme comme « religion des esclaves », *AD*, p. 43). Il nous faudra revenir sur l'expérience et l'écriture du malheur², le lexique de l'expérience dans le corpus weilien retenant pour le moment mon attention.

Dans une lettre à Albertine Thévenon (antérieure à l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur », puisqu'elle date de janvier 1935), S. Weil souligne l'absurdité qu'il y a à vouloir transformer un monde que l'on ne connaîtrait pas d'expérience³ (cf. *CO*, p. 52-53). Il n'est pas sérieux de ne pas connaître d'expérience les « conditions réelles » qui déterminent la servitude et la liberté, les « conditions d'existence » (*OC II 2*, p. 48) des ouvriers si l'on veut travailler à leur libération. Cela veut dire, en bonne méthode matérialiste, ne pas se cantonner dans un « monde d'abstractions » (*CO*, p. 68), faire l'épreuve du travail en usine, se « trouver parmi des hommes réels (*ibid.*). Bref, aller là où « les idées peuvent jaillir », *sur le terrain*, « au contact de l'objet » (*EL*, p. 212). A la fin de l'année scolaire 1933-1934, la philosophe demande donc une année de congé en vue de préparer une thèse de philosophie sur « notre organisation sociale » et ses rapports avec la technique moderne (*OC II 2*, p. 155). Ce projet de thèse serait « plus sociologique que philosophique » (*ibid.*) selon Anne Roche dans son introduction si rigoureuse au « Journal d'usine ». Je ne le crois pas – et je le justifierai à la partie A du chapitre II – dans la mesure où l'expérience n'est pas celle d'une sociologue qui objective un fait social (traiter les faits sociaux « comme des choses »), mais celle d'une philosophe qui s'engage dans un processus de subjectivation.

Une épreuve de soi

S. Weil écrit sur elle-même, raconte dans une lettre destinée à une amie, Albertine Thévenon, fille d'ouvrier métallurgiste (de « métallo ») et institutrice, dont le mari est ouvrier, qui connaît donc d'expérience la condition ouvrière et qui est capable de la comprendre, l'expérience qu'elle est en train de vivre. L'expérience est neuve puisque cela fait à peine plus d'un mois qu'elle travaille chez Alsthom. Elle sait bien qu'elle est « un "professeur agrégé" en vadrouille dans la classe ouvrière » (*CO*, p. 54) et qu'il s'agit pour elle d'une « expérience » (*ibid.*) dans laquelle elle s'est « lancée » et non d'une *condition* – expérience qu'elle peut interrompre à tout moment et qui n'est d'ailleurs pas destinée à durer perpétuellement. A ce titre, il s'agit bien d'une expérience et l'usine est un terrain d'expérimentation. A sa correspondance, elle promet d'ailleurs : « quand je ne tiendrai plus le coup j'irai me reposer quelque part – peut-être chez vous. » (*Ibid.*) Mais elle ajoute qu'elle « pense rarement » qu'il (ne) s'agit pour elle (que) d'une expérience concertée et ponctuelle : « J'ai une faculté d'adaptation presque illimitée, qui me permet [...] de vivre ma vie actuelle comme si j'y étais destinée depuis toujours (et, en un sens, c'est bien vrai) et que cela devait toujours durer, comme si elle m'était imposée par une nécessité inéluctable et non par mon libre choix » (*ibid.*). C'est d'une autre manière qu'elle se considère : « comme si » (répété à deux reprises). Un écart est ainsi ouvert entre l'objectivité de

¹ Voir *infra*, la partie C, section 2, de ce chapitre premier.

² Au chapitre II, partie B : « Expression du malheur et accès à la vérité ».

³ Citation *infra*, chapitre II, partie A, section 1 (« L'usine, par nécessité »).

la situation et le travail de subjectivation qui s'opère en elle. Il y a glissement de l'expérimentation (*Erfahrung*) à l'expérience (*Erlebnis*).

Sur la première page du « Journal d'usine » (*CO*, p. 81), nous lisons une seule phrase (en grec) : « Bien malgré toi, sous la pression d'une dure nécessité. » Il s'agit d'un vers de l'*Iliade* (chant VI, vers 458). Ce vers est répété à la fin du cahier du « Journal d'usine », notes prises après la fin du travail en usine (en 1936), alors que S. Weil oppose les tragédies de Racine (qu'elle rejette au titre de tragédies de cour montrant l'orgueil humilié mais sans contact avec le réel et sans humanité) à Homère et Sophocle : un destin extérieur broie les « pauvres gens » (*CO*, p. 194) jusqu'au fond d'eux-mêmes (en grec) : « ...tu tisseras la toile pour une autre / Et tu porteras l'eau de la Messéïs ou l'Hypérée, / Bien malgré toi, sous la pression d'une dure nécessité. » (*Ibid.* ; traduction par SW, *OC IV 2*, p. 231) Au père Perrin, en 1942, elle écrira que « la plus belle vie possible [lui] a toujours 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*, p. 38), mais à partir d'une autre lecture du réel ou, pour mieux dire, alors que d'autres lectures sont venues se superposer à lecture du monde comme nécessité. Après la citation de l'*Iliade*, dans le « Journal d'usine », la philosophe poursuit : « Le pouvoir – Ses espèces, ses degrés, la profonde transformation qu'il opère dans les âmes. » (*CO*, p. 194) Le pouvoir atteint le fond des âmes, modèle la subjectivité. Elle commente le *Racine* de Thierry Maulnier, qui fut son condisciple à l'École normale. L'ouvrage vient de paraître en 1935. Elle conclut : « Il faut n'avoir que 25 ans pour croire que ça [Racine], c'est un poète humain. » (*CO*, p. 195) C'est étonnant : Thierry Maulnier est né, comme elle, en 1909. C'est comme si l'*écart d'expérience* était considérable, comme si ayant vécu l'usine, ayant acquis de l'expérience, elle était maintenant beaucoup plus âgée que lui.

S. Weil engage donc le tout de sa vie dans l'expérience vécue. Elle en témoignera au père Perrin : « Étant en usine, confondue aux yeux de tous *et à mes propres yeux* avec la masse anonyme, le malheur des autres *est entré 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. » (*AD*, p. 42 ; je souligne) C'est toute sa vie (sa « chair » et son « âme »), sans réserve, qui est happée. Cela est toutefois à nuancer. D'abord parce que la philosophe, engagée dans une expérience, écrit et ne cesse pas d'écrire : les notes prises au jour le jour dans le « Journal d'usine » mettent en œuvre un acte réflexif d'analyse. Y est noté non seulement ce qui est observé (l'emploi du temps, les gains, les incidents, l'organisation d'une entreprise, ses acteurs) mais aussi les effets sur la subjectivité de ce qui est éprouvé. L'observateur est intégré dans l'objet de l'observation : « Du moins je l'ai observé autour de moi et d'abord sur moi-même. [...] Je l'ai constaté sur moi-même. » (*CO*, p. 221, 223) Le « Journal d'usine » est aussi un journal de soi : un journal des effets de la nécessité sur l'âme humaine¹. S. Weil ne cesse pas d'écrire pendant ces mois en usine, non seulement le « Journal d'usine », mais aussi de très nombreuses lettres, à Souvarine presque tous les jours (cette correspondance est pour l'essentiel perdue²), à une ancienne élève, à Albertine Thévenon et

¹ Voir Fr. Worms, « Simone Weil ou les effets de la nécessité sur l'âme humaine », in *La philosophie en France au XX^e siècle*, op. cit., p. 370-393.

² Boris Souvarine (1895-1984), d'origine russe, militant, journaliste, écrivain, est exclu du Parti communiste en 1924. Il fonde, en mars 1931, *La Critique sociale*, revue d'idées et de livres (sociologie, économie, histoire, philosophie, droit public, mouvement ouvrier, arts et lettres) qui cessera de paraître en 1934 (réimp. *La Critique sociale*, Paris, La Différence, 1983). Il publie, en 1935, chez Plon, son *Staline, aperçu historique du bolchévisme*. S. Weil fait sa connaissance en novembre ou décembre 1932 (à la fin de l'année 1932, voir *SP*, p. 84, 331-332). Ils resteront de très proches amis jusqu'à la mort de S. Weil. Il dira de cette dernière qu'elle est « le seul cerveau que le mouvement ouvrier ait eu depuis des années » (*SP*, p. 257). Je renvoie à la notice biographique de *La Condition ouvrière* (*CO*, p. 474-476).

d'autres amis. Elle « pense rarement » à l'expérience qu'elle est en train de vivre, suffisamment toutefois pour écrire. L'écriture permet de se retrouver soi-même, permet cette prise de recul qui fait envisager ce qui est vécu de l'extérieur, comme une expérience : « Je dois dire que tout cela concerne le travail non qualifié. Sur le travail qualifié, j'ai encore à peu près tout à apprendre. Ça va venir, j'espère. [...] J'espère changer d'atelier dans quelque temps, pour élargir mon champ d'expérience. » (*CO*, p. 53-54) La finalité de l'expérience n'est ainsi pas perdue de vue et rappelée : comprendre les « conditions réelles qui déterminent la servitude ou la liberté pour les ouvriers » (*CO*, p. 53).

Toujours à Albertine Thévenon, plus tard, S. Weil écrit de ces mois passés en usine : « Ils m'ont permis de m'éprouver moi-même et de toucher du doigt tout ce que je n'avais pu qu'imaginer. » (*CO*, p. 56) Le travail à l'usine a été vécu comme *une épreuve de soi*. C'est en cela que l'expérience a été philosophique et non sociologique (et que l'usine est un « terrain¹ » non seulement sociologique ou ethnologique mais à proprement parler philosophique). Il s'agit d'un acte spirituel, d'un travail de soi sur soi et de transformation de soi : « J'en suis sortie bien différente de ce que j'étais quand j'y suis entrée » (*ibid.*) écrit la philosophe après quelques semaines de recul (fin septembre ou début octobre 1935). Dès les premières semaines, elle écrivait : « Cette expérience, qui correspond par bien des côtés à ce que j'attendais, en diffère quand même par un abîme : c'est la réalité, non plus l'imagination. Elle a changé pour moi non pas telle ou telle de mes idées (beaucoup ont été au contraire confirmées), mais infiniment plus, toute ma perspective sur les choses, le sentiment même que j'ai de la vie. » (*CO*, p. 52) La lettre s'ouvre par une remarque sur l'écriture : ce qui relève de la connaissance (les « idées ») peut s'écrire et s'énoncer de manière claire et distincte, mais le processus de subjectivation échappe à l'énoncé (*CO*, p. 51-52 : « impossibilité d'exprimer l'essentiel », « il faudrait pour traduire ce qui importe un autre langage », « on dégrade l'inexprimable à vouloir l'exprimer »). De ces mois passés en usine, elle écrit qu'elle ne voudrait pour rien au monde ne pas les avoir « traversés » (*CO*, p. 56). Traverser, c'est parcourir une distance, et c'est aussi bien pénétrer une résistance. Où l'on retrouve les deux sens d'« expérience » : S. Weil a voulu travailler en usine afin d'y faire *une expérience* (au sens d'*Erfahrung* : une expérimentation, un acte intentionnel, volontaire et ponctuel, cf. *AD*, p. 53, 54, 59, 68, 73, 167, 200, 221, 223, 234, 239, 251) et c'est *de l'expérience* acquise sans même y penser (au sens d'*Erlebnis*, d'une expérience s'éprouvant en soi et s'accumulant au fil du temps, au sens où « Guihéneuf [dit :] "C'est l'expérience..." », *CO*, p. 195), qui est venue transformer le tout de sa vie et de sa conception du monde (*CO*, p. 52 : « j'en suis sortie bien différente », « elle a changé [...] toute ma perspective sur les choses, le sentiment même que j'ai de la vie »). Il y a là *basculement*². A la fin des notes du « Journal

¹ Voir ci-dessous, au chapitre II, partie A : « Écrire l'expérience de l'usine ».

² Pour décrire l'évolution spirituelle de S. Weil, on a parlé de « tournant » (G. Kahn, in *CSW*, t. XIV-3, septembre 1991, p. 211, suivi par E. Gabellieri, in *CSW*, t. XIX-1, mars 1996, p. 34, n. 28, qui use aussi du terme de « rupture », in *Être et Grâce. Simone Weil et le christianisme*, Paris, Cerf, coll. « Philosophie & théologie », 2023, p. 83) – un terme dont on sait qu'il peut avoir, en France, pour Gilbert Kahn en particulier, une connotation heideggérienne. Robert Chenavier refuse cette notion (R. Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, op. cit., p. 30-42 et p. 443-445, en part. p. 32) pour faire usage exclusivement de celle de « seuil », dont il est vrai qu'elle est employée par S. Weil elle-même (« Quoiqu'il me soit plusieurs fois arrivé de franchir un seuil, je ne me rappelle pas un moment où j'ai changé de direction », brouillon de la dernière lettre au père Perrin, « Fonds Simone Weil », BnF, boîte I, f. 242 v°, voir A.-A. Devaux, « Préface », in *OC I*, p. 11, et E. Gabellieri, *Être et Don*, op. cit., p. 1, p. 539-541). Quant à Florence de Lussy, elle affirme que S. Weil « en vient à renverser l'ordre des valeurs », celles d'une philosophie de la volonté (in S. Weil, *Œuvres*, op. cit., « Introduction », p. 21). J'ai, pour ma part, proposé l'image du *basculement* (« Simone Weil, l'exercice de l'attention et la rencontre du Christ », in *La Philosophie comme expérience spirituelle*, Lyon, Peuple Libre, 2019, p. 129), comme lorsque l'eau, tombant peu à peu dans une vasque, la fait descendre lorsque celle-ci est pleine, ce qui n'est ni rupture ni déploiement de ce qui serait toujours-déjà donné, mais qui dit à la fois une transformation *interne* à la situation et une modification *qualitative* – ou changement de *niveau* (cf. *OC VI 2*, p. 487), sans modification dans l'orientation du regard.

d'usine » prises au jour le jour, la philosophe prend du recul et fait un bilan (cf. *CO*, p. 170). Écrire permet de garder une trace et de se souvenir de ce qui a été vécu. Ce qui est gagné à cette expérience, ce n'est pas un savoir ou des connaissances nouvelles, c'est *un autre rapport à soi*. L'expérience n'est pas ici seulement une expérimentation afin de mettre des idées à l'épreuve du réel mais *travail de soi sur soi*. L'expérience aura été un processus de subjectivation qui défait la distinction entre penser et vivre.

C'est sur son expérience que S. Weil, en 1936, fonde sa volonté de collaborer avec Victor Bernard : « Je m'étais fait violence pour vous dire sans réserves ce que mon expérience m'avait laissé sur le cœur. J'ai dû faire un pénible effort sur moi-même pour vous dire de ces choses qu'il est à peine supportable de confier à ses égaux, dont il est intolérable de parler devant un chef. » (*CO*, p. 213) Dire cette expérience, la faire advenir à la parole, c'est parler de soi. L'expérience dont il est question n'est pas séparable du sujet qui l'a vécue et la transmettre est de l'ordre du témoignage ou de l'« aveu » (*CO*, p. 216 ; *CO*, p. 219 : « à cœur ouvert »), c'est-à-dire du discours tenu sur soi-même. Cette expérience permet une écriture. S. Weil écrit à partir de son expérience : « À mes yeux, la raison d'être essentielle de ma collaboration à votre journal résidait dans le fait que *mon expérience de l'an passé me permet peut-être d'écrire* de manière à alléger un peu le poids des humiliations que la vie impose jour par jour aux ouvriers de Rosières, comme à tous les ouvriers des usines modernes. » (*CO*, p. 213) Elle pense son expérience, ce qui pour elle est l'occasion de distinguer deux sortes d'expériences : l'expérience ethnologique, ou sociologique (« à la manière d'un explorateur qui va vivre au milieu de peuplades lointaines, mais sans jamais oublier qu'il leur est étranger¹ »), qui laisse indemne la subjectivité de celui qui s'engage dans une telle expérience – un « jeu » parce que ne concerne pas la subjectivité de celui qui s'y engage, une « simple expérience », un « terrain d'expérience » (*CO*, p. 235) au sens d'expérimentation – et l'expérience que l'on pourrait qualifier de « spirituelle » parce qu'elle transforme l'être même de celui qui en fait l'épreuve : « Il me serait facile et agréable de me mentir un peu à moi-même, d'oublier tout cela. Il m'aurait été facile de ne pas l'éprouver [...]. Bien au contraire j'écartais systématiquement tout ce qui pouvait me rappeler que cette expérience était une simple expérience. » (*Ibid.*) Il y a là de quoi commencer à caractériser ce qu'est un terrain en philosophie et une *expérience philosophique* : elle est une épreuve de soi sur soi et l'écriture d'une telle expérience relève alors du témoignage. On devine une critique lorsque S. Weil fait allusion à ceux qui, sans engagement d'eux-mêmes, se contentent de « se promener dans les faubourgs, apercevoir les chambres tristes et sombres, les maisons, les rues » : cela « n'aide pas beaucoup à comprendre quelle vie on y mène » (*CO*, p. 328). De manière analogue, en Espagne, à l'été 1936, la philosophe oppose ceux qui prennent parti, s'engagent et se battent et ceux – « intellectuels ternes et inoffensifs » – qui sont venus pour « se promener² ».

L'expérience vécue de S. Weil lui permet-elle alors, en retour, de fournir des connaissances universalisables ? La philosophe se pose la question :

« Vous pouvez mettre en question la légitimité d'une généralisation. Je l'ai fait moi-même. [...] J'étais, il est vrai, très inférieure en résistance physique à la plupart de mes camarades – heureusement pour eux. Et la vie d'usine est tout autrement opprimante quand elle pèse sur le corps vingt-quatre heures sur vingt-quatre, ce qui était assez souvent mon cas, que quand elle pèse seulement huit heures, ce qui est le cas des plus costauds. Mais d'autres circonstances compensaient dans une large mesure cette inégalité.

Au reste plus d'une confiance ou demi-confiance d'ouvrier est venue confirmer mes impressions. » (*CO*, p. 217)

¹ Pour la description et la caractérisation de l'expérience de S. Weil en usine, voir le chapitre II, partie A, section 2.

² S. Weil, « Une lettre sur la guerre à Georges Bernanos », in P. David, *Désarroi de notre temps et autres fragments sur la guerre*, op. cit., p. 218.

L'expérience est ainsi corroborée par le témoignage de ceux qui connaissent les mêmes conditions d'existence. Elle conclut que son expérience vaut tout aussi bien pour les ouvriers des ateliers de Rosières. En effet, l'expérience vécue de S. Weil n'est pas une trajectoire solitaire et ineffable. Elle cherche sans cesse à faire advenir cette expérience au langage et à lui donner une dimension publique. Ecrivant à Victor Bernard, à Auguste Detœuf (en 1936), elle se reproche de ne pas arriver à se faire « pleinement comprendre » (CO, p. 282). L'expérience acquise doit pouvoir servir à réformer le fonctionnement des usines : « Si je me taisais – ce que j'aimerais bien mieux – à quoi servirait que j'aie fait cette expérience ? » (CO, p. 283) C'est pourquoi, agissant en « intellectuelle spécifique¹ », elle cherche à collaborer directement avec un ingénieur et directeur technique d'une usine voisine de Bourges où elle vit et enseigne (Victor Bernard) ou à faire part de son expérience, par exemple dans les *Nouveaux Cahiers* ou *Economie et humanisme*, afin de vaincre « l'ignorance » (CO, p. 328). C'est son « Expérience de la vie d'usine » (CO, p. 327) qu'elle cherche à transmettre.

L'expérience (*experimentum*²) s'entend dans le sens d'épreuve : est un *contact* avec le réel. A Maurice Schumann, en 1942, S. Weil écrit qu'elle a « une certaine expérience des milieux populaires acquise *par contact personnel* » (EL, p. 199 ; je souligne) ; elle évoque sa disposition d'esprit et précise : « je le sais par une longue expérience » (*ibid.*). A l'usine, elle fait l'expérience du malheur, à partir de laquelle elle peut en penser un usage spirituel : « Ce *contact* avec le malheur avait tué ma jeunesse. Jusque-là je n'avais pas eu *l'expérience* du malheur. » (AD, p. 41 ; je souligne) A Solesmes : « Cette *expérience* m'a permis par analogie de mieux comprendre la possibilité d'aimer l'amour divin à travers le malheur. » (AD, p. 43 ; je souligne) « Je n'ai besoin d'aucune espérance, d'aucune promesse pour croire que Dieu est riche en miséricorde. Je connais cette richesse avec *la certitude de l'expérience*, je l'ai *touchée*. Ce que j'en connais par *contact* dépasse tellement ma capacité de compréhension et de gratitude que même la promesse de félicités futures ne pourrait rien y ajouter pour moi ; de même que pour l'intelligence humaine l'addition de deux infinis n'est pas une addition. » (AD, p. 68-69 ; je souligne) Ou encore : « Du moins si vraiment j'ai droit au nom de chrétienne, *je sais par expérience* que la vertu stoïcienne et la vertu chrétienne sont une seule et même vertu. » (AD, p. 77 ; je souligne) Il est intéressant de noter que c'est à partir du stoïcisme que S. Weil envisage l'équivalence entre vertu stoïcienne (nommée en premier) et vertu chrétienne. Elle pratique la vertu stoïcienne, et c'est si et seulement si elle est chrétienne, si ce nom peut lui être donné, qu'elle peut affirmer l'équivalence entre stoïcisme et christianisme. Qu'elle est stoïcienne, qu'elle est philosophe, cela ne lui est pas accordé de l'extérieur, mais est advenu comme une nécessité interne ; en revanche, c'est à l'Église catholique de reconnaître si elle est chrétienne, si elle peut recevoir le baptême étant donné les idées qui sont les siennes, et c'est pourquoi elle ne cesse pas de vouloir rencontrer des religieux et des prêtres (au cours de cette années 1942) afin de leur soumettre ses idées³. Mais le plus important est que cette équivalence est établie au niveau de la *pratique* : de la « vertu », d'un « savoir de spiritualité » (et non d'un système de connaissances). Et c'est à partir de cette pratique, *du dedans de cette pratique* (« je sais par expérience ») que l'équivalence est établie. C'est par la pratique que l'on va à Dieu. En effet, il

¹ L'expression est de M. Foucault, voir « Le discours de Toul » (1971) et « Les intellectuels et le pouvoir » (1972), in *Dits et écrits*, I, *op. cit.*, p. 1104-1106, 1174-1183.

² « *Non lusus, sed experimentum* », écrit Sénèque, pour parler de l'épreuve vécue de la pauvreté (*Lettres à Lucilius*, XVIII, 6). Voir aussi la lettre XX, 13 et la *Consolation à Helvia*, 12, 3.

³ « J'ai éprouvé une très grande joie à vous entendre dire que mes pensées, telles que je vous les ai exposées, ne sont pas incompatibles avec l'appartenance à l'Église, et que par suite je ne lui suis pas étrangère en esprit. » (Lettre au père Perrin du 19 janvier 1942, AD, p. 18) Voir aussi une lettre à Maurice Schumann, EL, p. 198.

n'y a pas d'accès à Dieu par le raisonnement – « l'unique intermédiaire » (*OC V 2*, p. 97) entre Dieu et les hommes consiste à tourner vers lui son attention et son amour – mais seulement par l'expérience : ce que S. Weil appelle « *contact direct avec la personne même de Dieu* » (*OC IV 1*, p. 333 ; je souligne). A Maurice Schumann, elle écrit que son adhésion aux mystères de la foi chrétienne « est amour, non affirmation » (*EL*, p. 198). L'amour implicite de Dieu est surnaturel s'il se porte vers le prochain, l'ordre du monde, les pratiques religieuses, l'amitié, mais il ne s'appuie alors sur aucune connaissance, sur aucune expérience :

« Ces amours sont surnaturels ; et en un sens ils sont absurdes. Ils sont fous. Aussi longtemps que l'âme n'a pas eu *contact direct avec la personne même de Dieu*, ils ne peuvent s'appuyer sur aucune connaissance fondée soit sur l'expérience, soit sur le raisonnement. Ils ne peuvent donc s'appuyer sur aucune certitude, à moins d'employer le mot dans un sens métaphorique pour désigner le contraire de l'hésitation. Par suite il est préférable qu'ils ne soient accompagnés d'aucune croyance. Cela est intellectuellement plus honnête, et cela préserve mieux la pureté de l'amour. C'est à tous égards plus convenable. Concernant les choses divines, la croyance ne convient pas. La certitude seule convient. Tout ce qui est au-dessous de la certitude est indigne de Dieu. » (*OC IV 1*, p. 333 ; je souligne)

Il existe « un ordre de certitude bien supérieur à celui où habitent les preuves » (*OC V 2*, p. 240), fondé sur l'expérience. Car « l'expérience quotidienne » (*OC V 1*, p. 224) est aussi source de certitude. La foi permet de reconnaître dans le dogme chrétien « une certitude » (*OC V 2*, p. 315 ; cf. *OC V 2*, p. 318). A quatorze ans, S. Weil reçoit une telle « certitude » (*AD*, p. 39), concernant le lien entre le désir et la vérité. Il y a une science expérimentale du surnaturel et des choses divines, et ce sont « les saints » qui bénéficient d'une telle « expérience pratique » (*OC V 2*, p. 329) : par exemple, « ils ont *constaté*, dit-on [le dire n'est pas en avoir l'expérience mais il s'agit d'une connaissance par ouï-dire], qu'ils pouvaient parfois, à force de désir, faire descendre sur une âme plus de bien qu'elle-même n'en désirait. Cela confirme que le bien descend du ciel sur la terre seulement dans la proportion où certaines conditions sont en fait réalisées sur terre. L'œuvre entière de saint Jean de la Croix n'est qu'une étude rigoureusement scientifique [expérimentale] des mécanismes surnaturels. La philosophie de Platon aussi n'est pas autre chose » (*ibid.*). Lorsque la philosophe note, dans son cahier la phrase suivante, elle associe le souci du moment présent et son expérience vécue : « *Puisque nous sommes en fait dans un âge d'incrédulité, pourquoi négliger l'usage purificateur de l'incrédulité ? Je connais cet usage expérimentalement.* » (*OC VI 2*, p. 339 ; SW souligne deux fois)

C'est l'expérience qui importe, et non pas la croyance comme affirmation doctrinale, elle-même pouvant faire obstacle à l'expérience (c'est le thème de l'athéisme purificateur¹). Notons qu'après avoir décrit, au paragraphe suivant, l'ascension de l'âme que Dieu vient « visiter » avant de s'en « emparer » pour « en transporter le centre auprès de soi », usant de l'image du poussin qui « a percé la coquille, [...] est hors de l'œuf du monde² », et la transformation de l'amour implicite en amour explicite et plus intense des malheureux, des amis, des pratiques religieuses et de la beauté du monde, S. Weil conclut : « Du moins on peut le supposer. » (*Ibid.*) Il y a là une prise de distance par rapport aux affirmations précédentes. Peut-être la pensée qu'elle n'a pas encore parcouru la totalité du parcours décrit. De la pudeur certainement. Le lecteur pense à ce qu'elle écrit un an plus tard : « La religion ne doit pas prétendre occuper dans la société une autre place que celle qui convient à l'amour dans l'âme. L'amour ne va pas sans pudeur » ; elle devrait résider « dans le secret de l'âme, dans ce lieu profondément caché où même la conscience de chacun ne pénètre pas » (*OC V 2*, p. 214 ; je

¹ Voir au chapitre III, partie A, section 3 (« L'écriture comme exercice de soi sur soi »).

² Pour cette image de l'œuf du monde, je renvoie au chapitre IV, partie B, section 3 (« Notre âme est un œuf »).

souligne) : un savoir sans conscience. S. Weil regrette que Thérèse d'Avila ait mis par écrit son expérience (le *Libro de la vida*) – elle mériterait plus d'admiration « si elle n'avait rien écrit » (OC VII 1, p. 476). Notons que S. Weil écrit ces lignes, à son frère, au printemps 1940, deux ans avant de mettre elle-même par écrit son expérience (il est vrai, dans des lettres privées).

Se dessinent ainsi plusieurs régimes d'écriture : l'essai public, écrit à la troisième personne, où l'affirmation de la connaissance expérimentale s'accompagne d'une prise de distance, et la lettre écrite à la première personne, où le sujet se révèle sous la modalité du témoignage ; l'aléthurgie s'opère par un acte de vérité réfléchi : « Je vous dois la vérité, au risque de vous heurter » ; « Ce n'est pas ma faute si je crois vous devoir compte de mes pensées » ; « Vous entretenir de mes misères » ; « En même temps j'étais très gênée [...] de ne pas vous le dire » ; « Jamais je n'aurais pu prendre sur moi de vous dire tout cela sans le fait que je pars. » (AD, p. 21, 23, 29, 47, 49) Cette prise de distance se retrouve dans la dernière de ses lettres au père Perrin : « Cet attachement est peut-être pour vous ce fil presque infiniment mince dont parle saint Jean de la Croix, qui, aussi longtemps qu'il n'est pas rompu, tient l'oiseau à terre aussi efficacement qu'une grosse chaîne de métal. *J'imagine que* le dernier fil, quoique très mince, doit être le plus difficile à couper, car quand il est coupé il faut s'envoler, et cela fait peur. Mais aussi l'obligation est impérieuse. » (AD, p. 78-79 ; je souligne) S. Weil s'adresse à son interlocuteur par la médiation d'une autorité, celle d'un docteur de l'Église (depuis 1926), et se tient en retrait (« j'imagine que... »). Si la philosophe parle à partir de son expérience, elle n'en fait pas un argument d'autorité.

François Jullien définit ainsi l'expérience, reprenant un terme du lexique de S. Weil, celui de « contact » : l'expérience désigne¹

« la *zone de contact* et d'enfoncement, d'ordinaire plus ou moins frangée, qu'entretient le sujet avec l'*effectif*. Mais soit celle-ci est envisagée sur un mode ponctuel, à la fois conatif – événementiel et faisant ressortir l'objet de sa pertinence (« faire une expérience de »). Soit elle est conçue dans la perspective, non plus probatoire d'un commencement dont on a l'initiative, mais d'un cours se développant de lui-même ; non plus d'un avènement (affrontement), mais d'un déroulement (dégagement) ; non plus de l'intentionnel (décidant l'action), mais du processuel (procédant par transformation). Elle est pensée alors, non plus comme prospective, mais comme résultative : elle n'est plus recherchée, mais récoltée. Elle ne relève plus de la transcendance du point de vue, mais d'un retour d'immanence à partir de l'investissement engagé : non plus donc sous l'angle de l'instant décisif, mais sous celui de la durée qui lentement a trié et décanté. Cette seconde forme d'expérience se prévaut donc, non plus d'une *innovation*, mais d'une *capitalisation*. Elle n'est plus agressive (« pénétrante » : par sa force d'impact), mais elle est expansive par ce qui s'y trouve continuellement « parcouru » et traversé. L'objet s'en in-détermine du fait même qu'il s'y globalise (aussi dit-on absolument : "un homme d'expérience") ».

On voit comment, en ce second sens, l'expérience est celle d'un sujet, d'un sujet qui accumule de l'expérience – un mode de subjectivation – et, en même temps, n'est plus celle d'un sujet volontaire qui maîtrise le réel car se perd la « perspective » alors que « cela » *advient*. C'est l'expérience qui permet de résoudre – dissoudre – les contradictions que la réflexion rencontre.

Toute expérience est un matériau utile pour la pratique de la philosophie, qui ne s'écrit pas seulement à partir des philosophes précédents, des « grandes œuvres », dans une histoire des problèmes et des réponses successives à ces problèmes, mais aussi à partir des vies minuscules. Alors qu'elle vit et enseigne au Puy-en-Velay, par exemple, S. Weil passe du temps avec les ouvriers, les mineurs, les chômeurs, voulant connaître d'expérience, par des rencontres singulières, un milieu social. En descendant au plus bas de l'échelle sociale, dans les « bas-fonds

¹ Fr. Jullien, *Une seconde vie*, op. cit., p. 78-79. L'auteur souligne.

de la réalité sociale¹ ». L'écriture trouve son point de départ et sa légitimité dans cette expérience. Ce que Michel Foucault déclare pour lui-même vaut aussi bien pour S. Weil : « Chaque fois que j'ai essayé de faire un travail théorique, ça a été à partir d'éléments de ma propre expérience : toujours en rapport avec des processus que je voyais se dérouler autour de moi. C'est parce que je croyais reconnaître dans les choses que je voyais, dans les institutions auxquelles j'avais affaire, dans mes rapports avec les autres des craquelures, des secousses sourdes, des dysfonctionnements, que j'entreprenais un tel travail, quelques fragments d'autobiographie². » « J'ai toujours tenu à ce que mes livres soient, en un sens, des fragments d'autobiographie. Mes livres ont toujours été mes problèmes personnels avec la folie, la prison, la sexualité³. » Ou encore : « Chacun de mes livres est une partie de ma propre histoire. [...] Pour une raison ou pour une autre, il m'a été donné d'éprouver et de vivre ces choses⁴. » Les écrits weiliens sont les « problèmes personnels » de la philosophe avec les conditions d'existence, le pouvoir, Dieu, la vérité. Dans tous les cas, il s'agit d'entrer en contact avec le réel.

3. Le réel de la philosophie

« Andar dritto alla verità effettuale della cosa. »
(Aller droit à la vérité effective de la chose.)
Nicolas Machiavel, *Le Prince*

Quel est le réel de la philosophie ? Non pas ce qu'est le réel pour la philosophie, ce que la philosophie aurait à dire sur le réel, ni à quel réel renvoie le discours philosophique, mais quel est, dans sa réalité, *cet acte de dire vrai*, cette volonté de dire vrai (*parrêsia*) qui se nomme philosophie ? Comment s'inscrit dans le réel le dire-vrai philosophique ? C'est la question que pose Platon dans la *Lettre VII* (340b-341a) qui sert ici de guide.

Ce sont les pratiques de la philosophie, c'est un ensemble de pratiques (*pragmata*) qui font le *pragma*, le réel de la philosophie : « C'est dans un tel état d'esprit que vit cet homme [le philosophe] : il se livre sans doute à ses actions ordinaires, mais en tout et toujours, il s'attache à la philosophie, à ce genre de vie qui lui donne, avec l'esprit sobre, une intelligence prompte et une mémoire tenace, ainsi que l'habileté dans le raisonnement⁵. » C'est dans la vie de tous les jours que la philosophie est mise en jeu. Le réel de la philosophie, c'est sa pratique assidue, quotidienne. Autrement dit, le discours philosophique ne sera réel que d'être pratiqué, exercé comme une pratique, par une série de pratiques. S. Weil insiste à plusieurs reprises, à Marseille, à Londres, sur cette *pratique de la philosophie*. En effet, elle conçoit (et pratique) ainsi la philosophie – l'activité philosophique :

« La philosophie – recherche de la sagesse – est une vertu. C'est un travail sur soi. Une transformation de l'être.
(Tourner *toute l'âme*.)
Différence, par exemple, avec la mathématique. [...]

¹ M. Foucault, « Sur la sellette », in *Dits et écrits, I*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, p. 1588.

² *Id.*, « Est-il donc important de penser ? », in *Dits et écrits, II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, p. 1000-1001.

³ *Id.*, « L'intellectuel et les pouvoirs », in *Dits et écrits, II, op. cit.*, p. 1566.

⁴ *Id.*, « Vérité, pouvoir et soi », in *Dits et écrits, II, op. cit.*, p. 1598.

⁵ Platon, *Lettre VII*, 340b.

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. La valeur est un objet de la pensée, mais se rapporte au sentiment et à l'action. Une philosophie implique pour qui la conçoit une manière de sentir et 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. » (K11, *OC VI 1*, p. 174 ; SW souligne, p. 176)

« La philosophie ne consiste pas en une acquisition de connaissances ainsi que la science, mais *en un changement de toute l'âme*. [...] Il n'y a pas de réflexion philosophique sans une *transformation essentielle dans la sensibilité et dans la pratique de la vie, transformation qui a une égale portée à l'égard des circonstances les plus ordinaires et les plus tragiques de la vie*. [...] La réflexion suppose une *transformation dans l'orientation de l'âme* que nous nommons détachement ; elle a pour objet d'établir [...] une orientation nouvelle de l'âme. » (*OC IV 1*, p. 57 ; je souligne)

« Philosophie (y compris problèmes de la connaissance, etc.), chose *exclusivement* en acte et pratique. » (K18, *OC VI 4*, p. 392 ; SW souligne)

Ces lignes – le *Cahier inédit I*, de 1940, suivi des « Quelques réflexions autour de la notion de valeur », que je propose de dater du printemps 1941, puis du « Carnet de Londres » (1943) – sont absolument décisives si l'on veut comprendre l'activité philosophique de S. Weil.

S. Weil emploie un vocabulaire précis : dans le manuscrit, elle a raturé le mot « modification » pour le remplacer par « *transformation* » et le mot « esprit » pour le remplacer par « *âme* ». D'abord, la philosophie n'est pas acquisition de connaissances, on l'a dit, mais transformation de soi. Ensuite, la philosophie ne laisse rien en réserve, c'est toute la vie qui est concernée ; faire de la philosophie est une « manière de vivre » (*OC IV 1*, p. 58). Enfin, la valeur suprême, pour le philosophe, est le détachement, c'est-à-dire « un renoncement à toutes les fins possibles, sans exception, renoncement qui met un vide à la place de l'avenir comme ferait l'approche imminente de la mort » (*OC IV 1*, p. 57). Mais ce n'est pas la mort que la philosophie a en vue ; la philosophie n'est pas un « *Memento mori* » (ceci est très important pour la suite et empêche d'interpréter de manière erronée la destruction du « moi »). S'il y a passage par la mort, c'est en vue de la vie. La pratique weilienne de la philosophie est bien plutôt un *Memento vivere* (« N'oublie pas de vivre »), dans la tradition de Spinoza et de Goethe. « La philosophie est orientée vers la vie » (*OC IV 1*, p. 58). Et pour qu'il n'y ait pas le moindre doute possible, S. Weil conclut : la philosophie « a donc pour objet une manière de vivre, une meilleure vie, *non pas ailleurs, mais en ce monde et tout de suite* » (*ibid.* ; je souligne). *Vivre* n'est pas ailleurs ni plus tard, dans quelque arrière-monde fantasmé. Ce n'est pas une autre vie qui serait une « vraie vie », qu'il faut attendre. C'est ici et maintenant qu'il s'agit de « tenter de vivre » (Valéry). « Vivre en cessant d'exister » (*OC VI 3*, p. 162), précisera S. Weil. C'est là tout l'enjeu, je vais y revenir. Si vivre est ce à quoi il s'agit d'*accéder*, S. Weil s'avance dans une direction diamétralement opposée à celle de Nietzsche et, en conséquence, la lecture qu'elle fera du platonisme et de la tradition chrétienne sera à l'opposé de l'interprétation nietzschéenne qui y voit un renoncement à la vie¹. La philosophie est une certaine « pratique de la vie » et c'est alors qu'il est légitime de parler d'une « vie philosophique » au sens d'une vie qui fait le choix d'une telle pratique.

De plus, la *vérité* vers laquelle il faut *se tourner avec toute l'âme* n'est pas la « vérité » telle que la science peut l'établir, selon les procédures qui lui sont propres, comme somme de connaissances acquises et pouvant faire l'objet d'un enseignement. Car cette vérité que la science moderne construit (le « moment cartésien ») ne nous concerne pas. C'est une vérité qui, à la fois,

¹ Pour une première approche par un philosophe qui connaît bien l'un et l'autre auteur, voir G. Thibon, « Nietzsche et Simone Weil », in *Propos d'avant-hier pour après-demain*, Paris, Mame, 2023, p. 95-105 ; *id.*, *Nietzsche ou le déclin de l'esprit*, Lyon, Lardanchet, 1948. Voir *infra*, partie C, section 1 (« La notion de valeur »).

ne suppose aucune transformation du sujet pour être acquise et ne vient en rien transformer le sujet qui l'acquiert. Ce n'est pas une vérité qui se contemple, vers laquelle on peut se tourner dans un mouvement d'espérance. « La vérité ne se trouve pas par preuves, précise S. Weil, mais par exploration. Elle est toujours expérimentale. » (*OC VI 4*, p. 177) En Grèce, il n'y avait pas de distinction entre science, philosophie et religion car « la pensée était une » et orientée « vers le bien » ou « vers le salut » (*OC IV 1*, p. 65-67). La modernité a dénoué le lien entre vérité et subjectivité, et c'est pourquoi depuis la Grèce il n'y a plus de philosophes, si ce n'est ceux qui poursuivent cette tradition de la philosophie qui met en jeu l'être même du sujet et son salut. C'est à renouer le lien entre vérité et subjectivité que s'attache S. Weil : il ne s'agit pas d'accéder à des connaissances nouvelles, mais d'opérer un travail de soi sur soi et de conversion pour se tourner vers la vérité avec toute l'âme. Pour le dire encore autrement : la vérité est disponible, ou du moins plusieurs de ses expressions le sont (il suffit par exemple de lire Platon), encore faut-il qu'elle vienne sauver le sujet qui tourne vers elle toute son âme. Entre « la civilisation grecque » et nous, il y a solution de continuité et c'est pourquoi il faut, comme vers un ailleurs, « aller vers la Grèce » (*OC IV 1*, p. 66). Mais « la vertu et l'intelligence nous manquent pour nous élever jusqu'à la Grèce » (*OC IV 1*, p. 65), car il ne s'agit pas seulement d'intelligence, nous l'avons compris, mais aussi de vertu, et en particulier de cette vertu déjà nommée en introduction et sur laquelle les *Cahiers* ne cessent d'insister : l'humilité.

S. Weil présente la philosophie de la même manière que Platon dans la *Lettre VII* : une vertu, un travail sur soi, une transformation de l'être. Un tel travail sur soi passe par le corps : « L'âme a puissance sur elle-même *par l'intermédiaire du corps*. Donc par l'intermédiaire du corps aussi on a puissance sur l'âme d'autrui. Pourtant la perte de toute puissance de l'âme sur le corps est la mort (car : respiration, etc.). Donc tout homme vivant est maître de soi dans une certaine mesure. » (*OC VI 1*, p. 172) C'est cette maîtrise de l'homme vivant par lui-même qui permet le gouvernement de soi et enfin, comme dans la philosophie grecque, le lien est ici établi entre gouvernement de soi et gouvernement des autres¹. On peut faire l'hypothèse que lorsqu'elle rédige les pages du *Cahier inédit I*, où il est question du réel, de l'écriture et de ce qu'est la philosophie, S. Weil a présent à l'esprit la pensée de Platon telle qu'elle s'énonce, notamment, dans la *Lettre VII* (j'y reviendrai au début de la partie C du chapitre V). En effet, lorsqu'elle précise que la philosophie est une manière de vivre qui vise à accéder à « une meilleure vie, non pas ailleurs, mais en ce monde et tout de suite », c'est l'enseignement de cette *Lettre VII*. Le réel de la philosophie n'est pas le discours, le *logos*, n'est pas non plus une autre vie, mais c'est cette vie qui doit être une *vie autre*, une vie philosophique, une *bios philosophicos*.

Plus généralement, c'est en allant vers la Grèce, vers les *Dialogues* de Platon, que S. Weil a pu retrouver la méthode de la philosophie. Dès les premiers *Dialogues* platoniciens, en effet, on apprend que la philosophie ne doit pas être seulement *mathêsis* mais aussi *askêsis*. La philosophie n'est pas un système de connaissances (*mathêmata*) à apprendre, mais elle est une pratique de soi (*askêsis*), un exercice continu de l'âme, une forme de vie. Dit autrement, la philosophie ne peut se contenter d'être un discours (*logos*), elle doit être une tâche, un travail, un *ergon*. Dans la *Lettre VII*, Platon explique que l'on acquiert la philosophie par « *sunousia peri*

¹ Avant d'être foucauldienne, la notion de gouvernement de soi est employée par Alain, suivi par S. Weil (voir, par exemple, les *Propos sur la Nature*, Paris, Gallimard, 2003, en date du 4 avril 1910 et du 4 septembre 1912, ou les *Libres Propos*, du 26 mai 1924). L'homme possède une telle capacité de se gouverner. « N'ai-je point la tâche de me gouverner moi-même et de ruser avec moi ? » (*Libres Propos*, octobre 1928) « Platon a dit des choses merveilleuses sur le gouvernement de soi-même » et il faut lire la *République* « pour apprendre l'art de se gouverner soi-même, et d'établir la justice à l'intérieur de soi » (*Libres Propos*, 4 avril 1910, cité par J. Perrier, *Alain ou la démocratie de l'individu*, op. cit., p. 174).

*to pragma*¹ ». C'est en « vivant avec » (*suzên*) la philosophie, par « cohabitation » (*sunousia*) avec elle que la lumière s'allume dans l'âme et que l'on connaît l'essence même de la chose, le réel (« *to on* »). Il n'y a pas moyen de mettre les problèmes philosophiques en formules (*mathêmata*) ; la philosophie n'existe que dans ses pratiques, ses exercices (*askêsis*), ses entraînements (*tribê*). Le réel de la philosophie est dans ce rapport de soi à soi. « C'est-à-dire que c'est dans le rapport à soi, explique Foucault lisant Platon, dans le travail de soi sur soi, dans le travail sur soi-même, dans ce mode d'activité de soi sur soi que le réel de la philosophie sera en effet manifesté et attesté. *Ce en quoi la philosophie rencontre son réel, c'est la pratique de la philosophie, entendue comme l'ensemble des pratiques par lesquelles le sujet a rapport à lui-même, s'élabore lui-même, travaille sur soi*². » La philosophie peut être définie comme un certain rapport pratique à soi-même par lequel on travaille sur soi-même et on s'élabore soi-même. S. Weil poursuit ici la ligne tracée par Platon dans le *Lachès*. En effet, dans la manière dont elle envisage la pratique de la philosophie, elle est ici beaucoup plus près du *Lachès* que de l'*Alcibiade* (qui propose une autre manière de se rapporter à soi et trace une autre filiation dans l'histoire de la philosophie). Il faut élaborer, travailler, se perfectionner (*apergazein*). C'est de cette manière-là que la philosophie va rencontrer son réel.

Accéder au réel : un exercice de perception

« Qu'est-ce qu'une usine pour le visiteur ? – tel ouvrier – tel autre – employé – patron. Pour qui est-ce qu'elle est *le plus réel* ? » (OC VI 1, p. 172 ; SW souligne) Que faut-il faire, comment faut-il vivre pour accéder au réel ? Cette question du réel, de ce qu'est le réel, de la manière dont on y accède est, selon moi, la question qui poursuit S. Weil. C'est cette question qui l'engage à faire ce qu'elle fait dans le sud de la France durant ces années 1940, 1941 et 1942, à vouloir travailler comme ouvrière agricole, à aider ceux qui sont dans les camps, à écrire une tragédie, *Venise sauvée*, des poèmes (« La porte »), et à poursuivre l'entreprise des *Cahiers*.

Certes, ce n'est pas une question nouvelle. Dès le *Cahier I*, donc avant la fin de l'année 1934, nous lisons : « L'homme crée l'univers autour de lui par le travail. Souviens-toi du regard que tu jetais sur les champs, après une journée de moisson... Combien différent du regard du promeneur, pour qui les champs ne sont qu'un fond de décor ! » (OC VI 1, p. 87) Puis : « But : les conditions d'existence où on perçoit le plus possible. » (OC VI 1, p. 88 ; SW souligne deux fois) Ce sont ces « conditions d'existence » que poursuit S. Weil, en travaillant en usine, en voulant pratiquer les métiers de marin ou d'ouvrière agricole. Pour le dire autrement, la vie de S. Weil, les événements de sa biographie ne sont pas hétérogènes ou sans rapport avec sa philosophie – ils sont une mise en œuvre de ce qu'elle cherche en philosophie et un moyen pour accéder au réel. S. Weil pratique la philosophie comme un exercice de soi sur soi.

Dans ce passage du *Cahier I*, après avoir évoqué la perception du réel, S. Weil ajoute : « Tu possèdes, là, une source inépuisable de joie... » (OC VI 1, p. 88) Je cite un passage du *Cahier VII* (février 1942) pour faire voir la continuité de cette interrogation sur l'accès au réel : « La joie (la joie pure est toujours joie du beau) est le sentiment du réel. Le beau est la présence manifeste du réel. C'est cela même et non autre chose que dit Platon – το όν » (K7, OC VI 2, p. 485 ; SW souligne deux fois). D'ailleurs, S. Weil établit elle-même la continuité de sa pensée : « C'est cela que je pensais, à vingt ans, quand j'écrivais "Éclair" [un poème], mais je ne savais pas que Platon, c'était cela. Présence réelle. » (Ibid. ; SW souligne deux fois) C'est en 1929

¹ Platon, *Lettre VII*, 342c.

² M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 224. Je souligne. Voir la leçon du 16 février 1983.

qu'elle compose le poème « Éclair », alors qu'elle est élève de l'École normale. Quelques jours ou quelques semaines plus tard, S. Weil établit à nouveau une même continuité à propos du même problème : « Idée du bouddhisme zen : percevoir *purement*, sans mélange de rêve (mon idée à 17 ans). » (K8, OC VI 3, p. 91 ; SW souligne) Elle établit ainsi *une continuité dans sa recherche philosophique dont elle situe le point de départ en 1926*, alors qu'elle est, depuis la rentrée scolaire 1925, dans la khâgne du lycée Henri-IV. Cinquante pages plus loin de ce même Cahier VIII, elle y revient : « 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. » (OC VI 3, p. 134) Il s'agit de parvenir à percevoir vraiment les choses, c'est-à-dire d'opérer une discrimination dans la perception entre l'imaginaire et le réel. Il s'agit, par un travail, de purifier la perception. La purification étant « la séparation du bien et de la convoitise » (OC VI 3, p. 214) qui trouve son origine dans le moi. L'esprit est une partie de l'entendement divin, démontre Spinoza, « en tant qu'il perçoit vraiment les choses¹ ». Nous apprenons ici que S. Weil pratiquait déjà *la philosophie comme exercices spirituels* alors qu'elle était en khâgne. La référence à Spinoza est discrète, mais demeure présente dans les Cahiers de Marseille. Dans les premières pages du Cahier III, nous lisons :

« Connaissance du 3^e genre = lecture.

L'espace et le temps en un sens ne sont que des pensées, et en même temps ce qui enchaîne sans libération possible l'être pensant. Libération effective à l'égard du corps ; le bâton de l'aveugle en fournit la clef. De là la formule de Spinoza : "Celui dont le corps...". » (OC VI 1, p. 294)

Alors que S. Weil est en train de définir ce qu'elle appelle « lecture », elle établit une équivalence entre ce qu'elle est en train de penser et une notion définie par un philosophe qu'elle ne cite pas parmi les plus grands de la tradition philosophique, mais qu'elle a beaucoup lu. Comme ce sont des notes pour elle-même, une simple allusion suffit ; il n'est pas nécessaire qu'elle reproduise toute la citation : « Celui dont le corps est apte au plus grand nombre de choses, celui-là a l'âme dont la plus grande part est éternelle² ». Il s'agit donc de dilater la sensibilité à la dimension de l'univers pour accéder au réel, c'est-à-dire percevoir l'univers tel qu'il est. « Le passage à l'éternel, c'est l'opération de l'âme analogue à celle de la perception par laquelle, quoi que nous suggère la perspective, nous ne nous mettons pas au centre de l'espace. Et c'est de même la condition de la perception, la condition pour qu'apparaisse le réel. / [...] Accomplir dans le temps l'annulation de la perspective comme dans l'espace³. Eternité. / De là la puissance du souvenir, des choses antiques [qui arrachent au présent], etc. » (OC VI 3, p. 400) Dans un autre cahier encore, elle reprend : « Notre sensibilité est naturellement universelle, mais elle est rendue égoïste par notre désir qu'y s'y attache » (K15, OC VI 4, p. 222) et c'est pourquoi il faut opérer un travail de transformation de soi. C'est toujours une injonction que s'adresse S. Weil, qui, dans cette voie vers « l'éternel », retrouve donc Spinoza : celui dont le corps est dilaté aux dimensions de l'univers, celui-là a effacé le moi, le je, la perspective, celui-là a l'âme dont la plus grande part est éternelle. C'est de cela qu'il est question dans le témoignage qu'elle livre au père Perrin dans son « Autobiographie spirituelle », lorsqu'elle confie ce qu'elle éprouve en récitant le « Notre Père » avec la plus grande attention. Les mots de cette prière

« arrachent [s]a pensée à [s]on 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

¹ B. Spinoza, *Éthique*, livre II, Prop. 43, scolie.

² *Ibid.*, livre V, prop. XXXIX.

³ Pour ce qui concerne le sens de l'expression « perdre la perspective », qui apparaît ici, voir *infra*, partie C, section 2, alors qu'il sera question de la transformation de soi.

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 » (*AD*, p. 48-49).

Ce thème du silence sera repris à la dernière page de l'essai sur « l'amour de Dieu et le malheur » (cf. *OC IV 1*, p. 373-374).

Dans cette même page du *Cahier VIII*, S. Weil fait allusion à sa pratique de l'enseignement de la philosophie : « Mon idée de contempler fixement l'absurdité contenue dans la plaisanterie : "Ne vous ai-je pas rencontré à Vienne ? – Je n'ai jamais été à Vienne. – Moi non plus ; c'étaient sans doute deux autres personnes" (il y a six ou sept ans je proposais cela à mes élèves). C'était un *koan*. » (*OC VI 3*, p. 133) Six ou sept ans plus tôt, elle enseignait à Bourges (année scolaire 1935-1936). Ces références de S. Weil à sa propre biographie sont très rares dans les *Cahiers* et méritent donc la plus grande considération¹. C'est un exercice de contemplation que propose S. Weil à ses élèves : « Résoudre, c'est comprendre qu'il n'y a rien à résoudre ; que l'existence n'a pas de signification pour les facultés discursives, et qu'il ne faut pas laisser celles-ci sortir de leur rôle de simple instrument explorateur de l'intelligence en vue du contact avec la réalité brute. » (*Ibid.*) Ne pas résoudre l'énigme, c'est se condamner à mourir et résoudre l'énigme, c'est *sortir de soi*, c'est *ne plus exister*, mais c'est *vivre* (« on hérite du royaume », écrit S. Weil, en référence à la fois aux contes populaires et aux évangiles). L'exercice consiste à vider la pensée de tout objet. « 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 [*sic*] sans objet, car l'objet est opaque. » (*Ibid.*) C'est le sujet qui constitue l'objet ; une pensée sans objet, c'est corrélativement une pensée sans sujet – il s'agit afin d'accéder au réel, de susciter une pensée en deçà de la dichotomie (cartésienne, kantienne) sujet-objet.

Ce travail pour *accéder au réel* passe par une réflexion sur la perception et ses conditions ; réflexion engagée dans le *Cahier inédit I* : « La perception est une construction au moyen d'hypothèses. Ce que cette construction hypothétique nous donne, c'est le réel » (*OC VI 1*, p. 173), qui sera ensuite sans cesse reprise. Au début de l'année 1942, par exemple, S. Weil lit l'ouvrage d'Alexandra David-Néel sur les *Mystiques et magiciens du Tibet* (1929) et prend des notes dans ses cahiers. Dans le *Cahier VII*, elle résume : « *Philosophie de la perception*, pratique et expérimentale, à la base de cette sagesse. [...] Expérimentations sur le sens de la réalité ». Puis, elle note pour mémoire plusieurs exercices décrits dans cet ouvrage ; et poursuit : « Pratique tibétaine : à force de méditer pendant des années, parvenir à l'apparition corporelle d'une divinité, qui paraît plus réelle que le reste du monde matériel. Puis comprendre que cette apparition n'est qu'une fantasmagorie – et par suite l'univers aussi. (Mais sans doute n'est-ce qu'une étape ?). » La fin poursuivie par un tel exercice est résumée d'une phrase : « Exercice de détachement par l'intelligence. On n'est pas attaché à ce qui n'existe pas. » (*OC VI 2*, p. 437 ; SW souligne) « 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). » (*OC VI 2*, p. 437-438) Dans ces pages, S. Weil croise des notes de lecture de l'ouvrage d'Alexandra David-Néel avec des réflexions sur Platon et d'autres sur les évangiles et le christianisme. Les analyses des manières dont l'énergie s'attache aux objets du désir sont accompagnées de la formulation

¹ Elles feront l'objet d'une étude systématique à la section 2 de la partie A du chapitre III.

d'exercices à pratiquer pour parvenir au détachement. Autrement dit, l'analyse n'a pas sa fin en elle-même, il s'agit d'exercer sur soi une opération – il faut *détacher* : l'essentiel est hors texte.

Nous avons là une illustration de la manière de lire de S. Weil : ses notes de lecture ne visent pas à restituer le contenu d'un livre. Ce qu'elle cherche, dans les ouvrages qu'elle peut lire – et elle lit beaucoup – c'est une description de la condition humaine et, plus encore, des manières d'agir sur soi. Par exemple, elle cite un passage de *L'Enseignement de Ramakrishna* et en tire la méthode suivante : « Ne pas lutter contre la pesanteur par l'action, mais par la pensée ; en en connaissant les effets en soi et en désirant les ailes, ou plutôt en aimant la direction ascendante, ou plutôt encore en aimant ce qui est au-delà du plus haut. » (K8, *OC VI 3*, p. 105) La pensée se précise au fil de l'écriture. Deux exercices : un travail de connaissance la plus précise possible de ce qui se passe en soi, autrement dit une physique de l'âme humaine et une orientation du regard et du désir vers le « haut » : « La pensée de –. S'il y a eu en moi quelque chose de capable de former cette pensée, je sais qu'il n'y a rien en moi qui soit capable de la soutenir quand je la regarde en face. Et néanmoins, quand je la regarde en face, je sais que c'est là mon chemin, s'il est praticable. Critérium du bien dans l'action. » (K8, *OC VI 3*, p. 52) Il s'agit de détourner la direction du regard de la chair, du « moi », de ce qui s'attache. Accéder au réel, c'est se détacher. Si nous poursuivons la lecture des *Cahiers*, dans le *Cahier IX*, entre parenthèses : « (Revenir à l'analyse de la perception selon Lagneau et Alain. Se plonger dans cette purification une fois à fond). » (*OC VI 3*, p. 157) Ce sont les effets de cette analyse qui intéressent S. Weil. L'analyse de la perception prépare une transformation de soi sous la forme d'une purification de la perception. Puis, plus loin : « Rien n'est plus essentiel que l'analyse de la perception et la mise au jour des mystères qu'elle enferme. » (*OC VI 3*, p. 182 ; cf. *OC VI 2*, p. 488) Sur le contreplat supérieur du *Cahier XI*, le dernier des *Cahiers* de Marseille : « Théorie de la perception d[an]s Lagneau interprétée au moyen de Platon, Descartes et Kant. » (*OC VI 3*, p. 324 ; cf. *OC VI 3*, p. 403)

Un énoncé lapidaire, suivi d'une injonction : « Blessures : c'est le métier qui rentre dans le corps. Que toute souffrance fasse rentrer l'univers dans le corps. » (K3, *OC VI 1*, p. 292) Les métiers reposent sur des transports de sensibilité : l'outil fait perdre un mode de sensibilité pour le remplacer par un autre. L'ouvrier, par exemple, sent non plus sa main, mais la fraise qui appuie sur la pièce de métal ou le marin sent non plus son corps, mais les mouvements du bateau¹. Or, par un apprentissage, il faut parvenir à transporter la sensibilité sur l'univers entier, afin de *sentir tout l'univers* :

« Habitude, habileté, transport de la conscience dans un objet autre que le corps propre. Que cet objet soit l'univers, les saisons, le soleil, les étoiles. Qu'on sente l'espace. [...] Le rapport entre le corps et l'outil change, dans l'apprentissage. Il faut changer le rapport entre le corps et le monde. Changements dans la durée [sentir la rotation diurne du ciel, les étoiles, les saisons]. On ne se détache pas, on change d'attachement. S'attacher à tout. [...] A travers chaque sensation, sentir l'univers. » (K3, *OC VI 1*, p. 293)

Le moi se dilate aux dimensions de l'univers. Plus tard, S. Weil semblera poursuivre l'objectif contraire, mais cela revient au même : effacer le moi pour laisser une place vide dans l'âme ou dilater le moi aux dimensions de l'univers. Dans ces pages du *Cahier III*, S. Weil se préoccupe de *ce travail qu'il faut opérer sur soi pour percevoir l'univers autrement, de cet apprentissage nécessaire pour lire autrement le monde*. Je cite un passage particulièrement important puisqu'on le trouve dans le brouillon d'un article sur la notion de lecture et recopié ensuite dans les *Cahiers* :

¹ On pense à l'évocation du bateau par Alain, dans le propos du 25 avril 1908 : « Puissance du Bateau », in *Propos*, éd. M. Savin, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », t. I, 1956, p. 36-37.

« Le monde est un texte à plusieurs significations, et l'on passe d'une signification à une autre par un travail. Un travail où le corps a toujours part, comme lorsqu'on apprend l'alphabet d'une langue étrangère, cet alphabet doit entrer dans la main à force de tracer les lettres.
En dehors de cela, tout changement dans la manière de penser est illusoire. » (K3, *OC VI 1*, p. 295)

Un changement dans la manière de penser et de sentir : c'est à cela qu'il faut parvenir, c'est cela qu'il faut opérer sur soi par des exercices qui modifient le sujet lui-même¹. Nous pensons à travers nos sensations, nous lisons le monde à travers elle ; c'est la manière de lire qu'il faut modifier « par une opération analogue à un travail, qui exige une dépense d'énergie, de temps, et de la méthode » (*OC VI 1*, p. 411). Contempler ce qui est beau, exercer son intelligence à résoudre des problèmes de mathématiques, subir la douleur sans consolation, faire attention : autant d'exercices qui modifient la lecture du monde et permettent de passer d'une signification à une autre et de percevoir l'univers entier comme « mon corps ».

Le dressage par la pensée

S. Weil privilégie ce qu'elle nomme « le dressage par la pensée² ». La pratique de la philosophie est d'abord un travail sur les représentations qui vise à la transformation de soi. Il s'agit de « s'infliger une pensée » (une pensée réelle, et non imaginaire). Par exemple, se donner la consigne suivante : « A chaque pensée d'orgueil involontaire ou de vanité qu'on surprend en soi, tourner quelques instants le plein regard de l'attention sur le souvenir d'une humiliation de la vie passée, à choisir la plus amère, la plus intolérable possible. Dressage » (*OC VI 3*, p. 105). C'est cela « l'opération du dressage de l'animal en soi » (*ibid.*).

Dans le *Cahier VIII* (*OC VI 3*, p. 110-112), S. Weil propose la description d'un exercice pour dresser l'animal en soi, ici pour dresser la sensibilité (désirs et aversions, plaisirs et douleurs) et apprendre le détachement (dans le manuscrit, le passage est souligné de deux traits verticaux en marge). En effet, cette dernière constate : « Le présent, nous y sommes attachés. L'avenir, nous le fabriquons dans notre imagination. Seul le passé, quand nous ne le refabriquons pas, est réalité pure. » (*OC VI 3*, p. 109) Pour permettre le détachement, pour ne pas voiler le réel par de l'imaginaire, il faut pratiquer un exercice de détachement de ce qui m'affecte au présent et avoir ainsi le même détachement en ce qui concerne les peines et les joies présentes que vis-à-vis du passé. Autrement dit, observer ces peines et ces joies comme de l'extérieur, ne pas en faire le point de vue à partir duquel le monde est lu, car ces sensations constituent un écran entre le réel et mon âme – cet écran se nomme « le moi » :

« Il ne faut pas essayer de changer en soi ou d'effacer désirs et aversions, plaisirs et douleurs. Il faut les subir passivement comme les sensations de couleur et sans leur accorder plus de crédit. Si ma vitre est rouge, je ne peux pas, quand je me raisonne jour et nuit pendant un an, ne pas voir ma chambre en rose. Je sais aussi qu'il est nécessaire, juste et bien que je la voie ainsi. En même temps je n'accorde à cette couleur, en tant que renseignement, qu'un crédit limité par la connaissance de son rapport avec la vitre. Accepter ainsi et non autrement les désirs et aversions, plaisirs et douleurs de toute espèce qui se produit en moi. Tout cela vient de Dieu en tant que cela vient de la nécessité tout à fait aveugle ; et non pas autrement. » (K8, *OC VI 3*, p. 110-111)

¹ Que le monde est « un texte à plusieurs significations » est un principe directeur de la thèse de Rolf Kühn (1985) déjà proposé dans un article de la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 64, n° 4, octobre-décembre 1980, p. 509-530) : « Le monde comme texte. Perspectives herméneutiques chez Simone Weil ». Sur cette question de la lecture, du travail et des métiers, je renvoie à R. Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail, op. cit.*, p. 519-621.

² J'ai commencé à étudier cette notion de dressage dans P. David, « "Philosophie, chose exclusivement en acte et pratique". L'écriture philosophique des *Cahiers* comme exercice de l'absence », in *CSW*, t. XXXI-2, juin 2008, p. 119-151.

Le « je » employé ici par S. Weil a valeur universelle, c'est le « je » du philosophe qui pratique cet exercice. La description d'une expérience de pensée est suivie d'un exercice à faire : « Accepter ainsi et non autrement ». Plus loin dans la même page : « se contraindre par violence à agir comme si on n'avait pas tel désir, telle aversion, sans essayer de persuader la sensibilité, en la contraignant d'obéir », « subir passivement cette révolte, la goûter, la savourer, l'éprouver, l'accepter », « frapper la sensibilité » (OC VI 3, p. 111).

Premièrement, ce qui affecte ma sensibilité (désirs et aversions, plaisirs et douleurs) doit être accepté comme doit l'être la nécessité, comme ce qui colore mon rapport au monde, comme une donnée extérieure, sans me laisser entraîner ou guider par ces données de la sensibilité. S. Weil ajoute entre parenthèses : « (Est-ce là ce qu'entendait Spinoza¹ par le salut par la connaissance ?) » (OC VI 3, p. 111) Elle établit ainsi à nouveau un lien entre la doctrine qu'elle énonce et expérimente et celle de l'auteur de l'*Éthique*. S. Weil ne cherche aucune originalité dans la manière qui est la sienne de pratiquer la philosophie ; si c'est vrai, cela a très certainement déjà été dit et vécu.

Deuxièmement, je dois me contraindre à agir sans me laisser affecter par les désirs et les aversions, les plaisirs et les douleurs. « Bien entendu, il faut pour que l'opération serve au dressage frapper la sensibilité surtout quand elle se trouve susciter des désirs ou des aversions contraires à ce qu'on reconnaît comme raisonnable, et non pas quand les désirs ou aversions sont conformes à la raison ou indifférentes. » (OC VI 3, p. 111) : S. Weil emploie ici le mot « exercice » (OC VI 3, p. 112), un exercice (« ascétisme ») en vue du dressage, qu'il faut pratiquer avec « méthode », en vue d'un but qui est le détachement et la maîtrise de soi. Elle explique encore : « Il importe peu qu'on s'impose de prier tous les jours deux minutes ou sept heures, pourvu qu'on le fasse » (OC VI 3, p. 111). C'est un acte de volonté, un exercice par violence de la volonté.

La réflexion sur l'orientation de l'énergie, l'attachement et le détachement débute au *Cahier VI* (début 1942) et ne va plus cesser de préoccuper S. Weil. Il faut détacher le désir des objets du désir et le tourner vers Dieu, vers le Bien, vers ce qui « n'existe pas », vers le vide. Dans le *Cahier IX*, elle résume : « Tout attachement à un objet est émission d'énergie. [...] Quand l'objet disparaît, l'énergie, gardant la même orientation, est émise à vide, dans le vide d'en bas, le vide irréel, le néant. C'est une mort partielle. Le détachement, c'est l'émission de la totalité de l'énergie vers Dieu. » (K9, OC VI 3, p. 171) Il faut être détaché de tout ce qui n'est pas le présent (OC VI 3, p. 116) ; autrement dit, de l'avenir et du passé, ne pas se soucier de ce qui s'est passé ni de ce qui se passera, car l'avenir ne peut alors qu'être fabriqué par notre imagination, nous venons de le voir. La philosophe (se) propose une discipline de l'imagination qui permet de *transformer la manière d'agir* : « Si je regardais moi à venir comme *un autre être* qui m'est étranger, je ferais sans nulle répugnance des actes susceptibles d'amener après un intervalle (qu'il soit de deux minutes, de plusieurs jours, d'un an) de la douleur. Je ferais ceux qui sont susceptibles d'amener plus tard du bien-être par pure raison et sans inclination. Et je n'aurais aucun souci pour ce qui se passera. » (K8, OC VI 3, p. 116) L'exercice consiste donc à regarder « moi » à venir comme un autre être afin *d'accéder au présent*, et au réel. La transformation qu'il s'agit d'opérer en soi, S. Weil ne cesse d'y revenir. Il s'agit de tuer le « moi » comme source des désirs et laisser à la place un vide². Mais ce n'est pas une destruction mortifère de soi, comme je le disais dès le début, ce n'est pas un attrait ni pour la mort (« *Viva*

¹ B. Spinoza, *Éthique*, troisième partie, proposition XXXVI, scolie. Sur Spinoza, voir au chapitre IV, partie A, section 3 (« Le thème de la réforme de soi après Spinoza et Rousseau »).

² Cette notion de vide et son usage seront étudiés au chapitre IV, partie C, section 2 (« Supporter un vide »).

la muerte »), ni pour un quelconque arrière-monde, ce n'est même pas une méditation de la mort (« *Memento mori* ») : « Il ne faut pas désirer mourir pour voir Dieu face à face, mais *vivre en cessant d'exister* pour qu'en un soi qui n'est plus soi [c'est la disparition du « moi »] Dieu et sa création se trouvent face à face ; et plus tard, un jour, mourir. » (K9, *OC VI 3*, p. 162) Le moi est ce qui trouble l'harmonie entre Dieu et sa création, ou entre le Bien et la nécessité. L'attitude à laquelle il s'agit de parvenir se nomme l'obéissance : si je suis parfaitement obéissant, il n'y a plus de « moi ». Cesser d'exister, c'est renoncer au prestige (social) : « Il faut cesser d'être un être social. » (*OC VI 3*, p. 164) Le moi, le social, c'est *la part d'existence, c'est-à-dire d'illusion*. Lorsque le moi est effacé, il ne reste plus que *la vie nue*. Alors se fait la rencontre entre Dieu et la création, entre Dieu et le prochain : « Non pas aller au prochain pour Dieu, mais être poussé par Dieu vers le prochain comme la flèche vers le but par l'archer. Être un instrument de contact entre le prochain et Dieu, comme le porte-plume entre moi et le papier. » (K7, *OC VI 2*, p. 485)

Dans le *Cahier IX* (mars 1942), sur une douzaine de pages du manuscrit, nous avons un développement admirable sur le désir du bien qui est le seul bien, qui « est la plénitude du bien si nous l'empêchons de se diriger quelque part, de se subordonner à un objet qui n'est que faiblement bien » (*OC VI 3*, p. 192). « Si nous voulons seulement le bien absolu, c'est-à-dire si nous refusons comme insuffisant tout le bien existant ou possible, sensible, imaginaire ou concevable, que nous offrent les créatures, si nous choisissons rien plutôt que tout cela, alors avec le temps, orientés vers ce que nous ne concevons absolument pas, nous en recevons une révélation. » (*OC VI 3*, p. 191) Détacher le désir des biens limités, c'est renoncer à ce qui nous est nécessaire pour vivre (mais n'est pas le bien), c'est donc accepter la mort comme anéantissement (la mort du « moi », du « je »). Notre être qui est désir du bien est ainsi mis à nu (« vivre sans exister »). Ici, nous voyons comment la vérité – ou plutôt l'accès au réel non voilé d'imagination – suppose un travail du sujet sur lui-même (pour orienter autrement son désir), ainsi s'articulent *erôs* et *askêsis*. La vérité est ce qui vient *illuminer le sujet* (« révélation »). S. Weil conclut par une exigence : « Renoncer à exister. [...] Ne vouloir diriger ses pas qu'en haut – la direction où il est impossible d'aller » (*ibid.*). Il ne s'agit pas de renoncer à vivre mais, au contraire, accéder à *vivre* en renonçant à « exister ». L'ensemble des *Cahiers* de New York viseront à poursuivre cet exercice-là, cette ascèse force le désir à prendre une certaine direction (« en haut »). Les choses ne sont alors pas aimées parce qu'elles me sont nécessaires, comme condition de mon existence, elles sont aimées en tant qu'elles sont des intermédiaires (*metaxu*) vers Dieu (comme l'aveugle qui sent le bâton et ne perçoit que le mur). S. Weil reprend ensuite l'analyse sous forme de phrases courtes et affirmatives et termine par l'énoncé d'un travail de soi sur soi, d'un exercice, d'une prescription qui concerne toute la subjectivité : « Les choses créées ont pour essence d'être des intermédiaires. Elles sont des intermédiaires les unes vers les autres, et cela n'a pas de fin. Elles sont des intermédiaires vers Dieu. Les éprouver comme telles dans la connaissance, l'amour et l'action. » (K9, *OC VI 3*, p. 196)

Le point d'application du travail philosophique n'est donc pas le concept mais le soi, la subjectivité. L'accès à la vérité suppose ce travail sur soi. Entrer dans le royaume de la vérité ne dépend pas d'aptitudes intellectuelles dont seraient dotés certains individus et pas d'autres, mais d'un exercice de l'attention et d'une orientation du désir. Dans une lettre au père Perrin (14 mai 1942), S. Weil écrit que très tôt, nous l'avons vu, elle eut la certitude « que n'importe quel être humain, même si ses facultés 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 » (*AD*, p. 39 ; cf. *OC VI 3*, p. 213, 215-216, 228-229). L'ensemble des manuscrits qu'elle laisse, en premier lieu desquels les *Cahiers*, sont la trace de ce travail méthodique de transformation de soi (ce qui sera justifié au chapitre III). La philosophie est une « opération qui

doit transformer toute notre âme » (*OC IV 1*, p. 300), une activité qui engage *tout l'être*. S. Weil fait usage d'une expression platonicienne apprise d'Alain : il faut aller à la vérité « de toute son âme¹ ». Elle oppose ainsi savoir « abstraitement » et savoir « avec toute l'âme » (*OC VI 2*, p. 447), « avec tout l'être » (*OC VI 2*, p. 149), « avec tout soi-même » (*ibid.*) :

« Compréhension *difficile* des choses évidentes. [...] On comprend facilement tout de suite avec une partie très superficielle de l'intelligence – *mais difficilement avec toute l'âme*. » (*OC VI 2*, p. 62 ; SW souligne)

« *Non pas comprendre des choses nouvelles, mais parvenir à force de patience, d'effort et de méthode à comprendre les vérités évidentes avec tout soi-même*. » (*OC VI 2*, p. 149 ; SW souligne)

« Contempler la différence entre savoir et savoir de toute son âme. » (*OC VI 3*, p. 182)

Il s'agit d'un « apprentissage » et, comme tout apprentissage, cela « demande des efforts et du temps » (*OC IV 1*, p. 356). L'accès au vrai suppose « un apprentissage où l'âme tout entière et le corps ont part » (*OC VI 2*, p. 337 ; cf. *OC VI 1*, p. 290, 295 ; *OC VI 2*, p. 353). Ce qui est objet d'apprentissage, c'est l'attention, ou plutôt l'orientation de l'attention et du désir (*OC VI 3*, p. 255 ; cf. *OC VI 3*, p. 138).

Dans les *Cahiers*, dans ses essais, dans sa correspondance, S. Weil cherche, selon son expression, une manière de « gouverne[r] sa vie » (*OC VI 4*, p. 201). Cela ne nous éloigne pas de Descartes, qui déclare, dans la lettre à Mersenne du 15 avril 1630, chercher à apprendre « ce qui [lui] est nécessaire pour la conduite de [s]a vie² ». *Faire* de la philosophie est donc une certaine manière de voir, de sentir, d'agir, une certaine *manière de vivre*, qui concerne *tout l'être* et qui suppose *une transformation de soi* nécessaire, non pas pour acquérir des connaissances, mais pour être *dans la vérité*. Il s'agit de faire usage des connaissances « utiles au progrès spirituel », c'est-à-dire de se conduire en fonction d'elles (« comme si l'on y croyait »), de les adopter « comme règle de conduite », afin de les transformer en « certitudes [...] expérimentales » (*OC IV 1*, p. 256-257). Pratiquer la philosophie, c'est s'entraîner – s'entraîner à renoncer à soi par l'attention car c'est par la pratique que l'on accède à un savoir : une *epistemê praktikê* (un savoir pratique). La vérité est le fruit d'un entraînement, d'une épreuve, d'une pratique de soi. Les connaissances jouent à deux niveaux : ce sont d'abord des connaissances théoriques, auxquelles il s'agit de « croire » : en lesquelles il faut avoir « foi », afin d'en faire usage de telle manière qu'elles se transforment en certitudes. Ce n'est pas le savoir qui se transforme, mais c'est le sujet qui en fait usage : qui les « adopte [...] comme règle de conduite » (*ibid.*). Ces connaissances sont très exactement des *parastêmata*, des vérités fondamentales qui sont principes de conduite. La vérité se pratique, s'exerce, de telle manière que la vérité « devient de la vie », est « transformée en vie » (*OC VI 4*, p. 371), que se noue un lien entre le sujet et la vérité, que le sujet devienne lui-même le sujet de ces discours vrais, qu'il y ait subjectivation du discours vrai – ce que S. Weil appelle ici « certitude ». Pour le dire avec Sénèque, que S. Weil lit de près alors qu'elle est à New York (et dont il sera question à la partie B du chapitre III : « L'usage des discours »), il s'agit de faire siennes les choses que l'on sait, faire siens les discours que l'on entend³. Ou, pour le dire autrement, la conversion n'est pas à penser en termes de connaissance de soi, mais de pratique de soi, d'exercice de soi par soi, de soi sur soi, autrement dit, d'ascèse (*askêsis*) : « L'*askêsis* est en réalité une pratique de la vérité. [...] L'ascèse est une

¹ Platon, *La République*, Livre VII, 518c. Sur l'usage weilien de cette expression, je me permets de renvoyer à P. David, « "Philosophie, chose *exclusivement* en acte et pratique". L'écriture philosophique des *Cahiers* comme exercice de l'absence », in *CSW*, t. XXXI-2, juin 2008, p. 133-135.

² Voir R. Descartes, *Œuvres*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, vol. I, Paris, Vrin/CNRS, 1987, p. 136-137.

³ Voir, par exemple, Sénèque, *De la vie heureuse*, 14, 4, ou *Lettres à Lucilius*, LXXV, 18.

manière de lier le sujet à la vérité¹. » Dans les premiers mois de l'année 1942, elle est plongée dans les textes grecs et c'est, en première analyse, une mise en œuvre grecque de la vérité qu'elle promeut. En effet, pour la pensée grecque, si l'on suit Foucault, la question « est de savoir dans quelle mesure le fait de connaître le vrai, de dire le vrai, de pratiquer et d'exercer le vrai peut permettre au sujet non seulement d'agir comme il doit agir, mais d'être comme il doit être et comme il veut être² ». Le sujet se constitue par l'exercice qu'il fait de la vérité. Il s'agit « d'un dispositif de subjectivité » qui est « défini par la spiritualité du savoir et la pratique de la vérité par le sujet³ ». Toutefois, il ne s'agit pas, dans l'ascèse weilienne, de se constituer comme sujet indépendant (l'αὐτάρκεια), mais de parvenir à renoncer à soi, à la perspective, au point de vue. Or, c'est ainsi qu'elle interprète le stoïcisme grec, « vrai stoïcisme », stoïcisme du désir, de la piété, de l'humilité, l'opposant au stoïcisme romain de la volonté⁴. Il est intéressant de noter que Foucault voit en Marc Aurèle « une inflexion » de l'ascèse grecque dans le sens d'une « mise en question de l'identité de soi par la discontinuité des éléments dont nous sommes composés, ou par l'universalité de la raison dont nous sommes une partie⁵ » et une continuité entre l'ascèse ancienne et la renonciation chrétienne. La position weilienne est originale dans la mesure où, d'une part, la pratique de la vérité est au service de la renonciation à soi et que, d'autre part, cette transformation ne suppose aucune objectivation du sujet, ou herméneutique de soi, ou discours vrai tenu sur soi-même (aveu ou confession). En effet (nous y reviendrons au chapitre III), les *Cahiers* ne proposent aucune connaissance de la *personnalité*, du caractère ou de l'existence quotidienne de leur auteure.

De Goethe aux Grecs

C'est donc le *réel* que cherche à atteindre S. Weil, autrement dit « sortir du rêve ». C'est une quête du réel qu'elle entreprend par l'écriture des *Cahiers*. Elle le formule explicitement vers la fin du *Cahier I*, à deux reprises : « Faust : marche de l'esprit humain du rêve à la réalité », « Faust : marche de l'homme du rêve à la réalité. » (OC VI 1, p. 145, 146) C'est le *Faust* de Goethe auquel S. Weil fait référence. Elle le cite d'ailleurs (en allemand) à plusieurs reprises dans le *Cahier I* (1933-1935), depuis le plat et le contreplat supérieur du cahier jusqu'à la dernière page⁶.

La référence, présente dès les premiers écrits philosophiques, revient rarement mais régulièrement dans les textes des années trente et elle est bien présente dans les cours de Roanne, d'Auxerre, de Bourges. Dans une lettre à Posternak de 1937, S. Weil évoque ces « hommes qui se sentent concitoyens de tous les hommes, selon la noble tradition de Marc-Aurèle et de Goethe⁷ ». Ce dernier demeure présent dans la période de Marseille : une référence dans le *Cahier inédit I* (cf. OC VI 1, p. 176), une autre dans le *Cahier III* (cf. OC VI 1, p. 299), trois

¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 303. Sur la question de la philosophie comme transformation de soi, je renvoie à J. Greisch, *Vivre en philosophe*, op. cit., notamment aux p. 234-235.

² *Ibid.*, p. 304.

³ *Ibid.*, p. 305.

⁴ Cette distinction sera expliquée au chapitre III, partie B, section 2 : « L'usage des Grecs : le stoïcisme comme manière de vivre » (« Une attitude stoïcienne dans l'adversité »).

⁵ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 305.

⁶ Voir OC VI 1, p. 68, 69, 70, 72, 92, 94, 145, 146. Les commentateurs, à mon sens, n'ont pas porté suffisamment d'attention à cette référence. Goethe demeure présent dans la période de Marseille : une référence dans le *Cahier inédit I* (OC VI 1, p. 176), une autre dans le *Cahier III* (OC VI 1, p. 299), trois allusions dans les *Cahiers IV* et *X* (OC VI 2, p. 144 et OC VI 3, p. 310, 317), deux mentions dans les *Écrits de Marseille* (OC IV 1, p. 152 et OC IV 2, p. 456).

⁷ S. Weil, « Lettres à J. Posternak », in CSW, t. X-2, juin 1987, p. 114.

allusions dans les *Cahiers* IV et X (cf. *OC* VI 2, p. 144 et *OC* VI 3, p. 310, 317), deux mentions dans les *Écrits de Marseille* (cf. *OC* IV 1, p. 152 et *OC* IV 2, p. 456). Une incise d'une dissertation datée de 1926 permet, encore une fois, d'établir l'extrême cohérence et continuité de la pensée et de la vie de S. Weil, lorsqu'elle rappelle cette « pensée réelle et concrète, union de la nature et de l'homme, que l'Allemagne a admirablement réalisée en Goethe¹ » (*OC* I, p. 106). Il est caractérisé de la même manière dans ce devoir scolaire de 1926 et dans l'essai sur « La science et nous ». D'autre part, pour illustrer la littérature anglaise, dans le texte de 1926, c'est le nom de Shakespeare qui est cité (alors que ce sera Keats dans « La science et nous² ») et si Goethe est abandonné avec le départ pour les États-Unis – aucune référence dans les derniers *Cahiers* (de New York et de Londres), ni dans les écrits de Londres, ni dans *L'Enracinement* – il sera encore question de Shakespeare, auquel il est fait référence dans *L'Enracinement* et dans les dernières lettres de S. Weil à ses parents³.

Cette figure de Faust est importante, parce que Faust (celui de Marlowe, de Lessing ou de Goethe) est celui qui maintient *la tradition d'une vérité qui suppose un travail de soi sur soi, d'un savoir qui dépend d'une spiritualité*, contre le savoir et la vérité comme accumulation de connaissances⁴ ; cela apparaît clairement, par exemple, dans le monologue qui ouvre le *Faust* de Goethe. Ce que demande Faust au savoir, c'est une transfiguration du sujet, un savoir qu'il nomme « magie » (auquel S. Weil fait explicitement référence en *OC* VI 1, p. 145). Dans « La science et nous », S. Weil déplore la substitution d'un *savoir de spiritualité* (qui prend en compte l'homme dans son rapport au savoir) par un *savoir de connaissance* et c'est à ce propos qu'elle fait référence à Goethe. Je cite le paragraphe :

« La science classique prend comme modèle de la représentation du monde le rapport entre un désir quelconque et les conditions auxquelles il peut être accompli, *en supprimant le premier terme du rapport* ; cette suppression ne peut, d'ailleurs, être complète. C'est pourquoi elle se fonde sur le mouvement droit, forme même du projet, pensée de tout homme qui désire, par exemple, être quelque part, saisir ou frapper quelque chose ou quelqu'un ; et sur la distance, condition nécessaire enfermée dans tout désir d'un être soumis au temps. Dans un tel tableau du monde, le bien est tout à fait absent, absent au point qu'on n'y trouve même pas marquée l'empreinte de cette absence ; car même le terme du rapport qu'on s'efforce de supprimer, le terme qui concerne l'homme, est tout à fait étranger au bien. Aussi la science classique n'est-elle pas belle ; ni elle ne touche le cœur ni elle ne contient une sagesse. On comprend que Keats ait haï Newton, et que Goethe non plus ne l'ait pas aimé. Il en était tout autrement chez les Grecs. Heureux hommes, en qui l'amour, l'art et la science n'étaient que trois aspects à peine différents du même mouvement de l'âme vers le bien. Nous sommes misérables à côté d'eux, et pourtant ce qui fait leur grandeur est à portée de notre main. » (*OC* IV 1, p. 151-152 ; je souligne)

Ce passage est capital pour comprendre le rapport au savoir de S. Weil et pourquoi elle s'intéresse tant à la physique grecque, classique et contemporaine pendant la période de Marseille. Il est particulièrement significatif qu'elle intitule son texte « La science et nous » (avril-juin 1941), mettant ainsi en rapport les deux termes, les deux pôles dont il était question

¹ S. Weil a pu entendre parler de Goethe par Alain (voir, par ex., le propos sur « Goethe et Spinoza », in *Propos*, vol. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1956, p. 707), ainsi que, bien sûr, lors des cours d'allemand.

² Le nom de John Keats est cité dans la liste des livres que S. Weil souhaite faire venir de Paris (*Cahier inédit II*, fin 1940-début 1941, *OC* VI 1, p. 204). Elle fait, au même moment, référence à Keats dans la « rêverie à propos de la science grecque » de décembre 1940 ou janvier 1941. Elle fait allusion à un poème de Keats (« Ode à un rossignol », de 1819) dans les « Remarques sur un article d'Aragon » de juin 1941 (*OC* IV 1, p. 416) ; poème qu'elle cite en anglais sur le contreplaf supérieur du *Cahier IV*, daté de septembre-octobre 1941 (*OC* VI 2, p. 61). A ma connaissance, cet auteur n'est jamais cité avant la période de Marseille (mais S. Weil en possède au moins un ouvrage à Paris) et ne le sera plus ni aux États-Unis ni en Angleterre.

³ Voir *OC* V 2, p. 196, 300 ; *OC* VII 1, p. 268, 270, 282, 302, 303. Sur *King Lear*, voir chapitre II, partie B, section 2 (« Exprimer le malheur : *Le Roi Lear* »), la lettre du 4 août 1943 est citée et étudiée dans cette même section.

⁴ Sur Goethe, je renvoie à P. Hadot, *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Paris, Albin Michel, 2008 ; ainsi qu'à M. Foucault, *L'herméneutique du sujet, op. cit.*, p. 296-297.

ci-dessus : la connaissance et l'homme qui connaît. Quelques mois plus tôt (octobre-décembre 1940), elle notait dans les *Cahiers* : « Ce qu'on appelle la science n'est pensé par personne et n'est pas par suite un savoir. L'ensemble des connaissances mathématiques, physiques, chimiques, etc., contemporain ne constitue pas un savoir car personne ne le pense. » (K11, *OC VI 1*, p. 177) La science classique prend pour modèle le mouvement droit, reflet d'un désir qui s'oriente vers l'avenir, alors que la science grecque, explique S. Weil, qui se fonde sur le mouvement circulaire, est un « mouvement de l'âme vers le bien¹ ».

Contre l'accroissement indéfini des connaissances construites par la science classique (et il n'y aura pas de solution de continuité sur ce point avec la science contemporaine), contre cette forme du savoir qui s'établit à partir de Newton – quoique c'est à partir de Descartes que l'aventure de la science « a mal tourné² » et que c'est au siècle suivant que la rupture est consommée –, contre cette forme du savoir qui identifie la recherche de la vérité à l'accroissement des connaissances, c'est une certaine modalité du savoir de la nature que veut retrouver S. Weil, *un savoir de la nature et de l'homme qui est philosophiquement pertinent pour la pratique de soi*, pour ce travail de soi sur soi qu'elle met en œuvre sur elle-même dans les *Cahiers*. Elle dénonce, dans la théorie des quanta, une tentative pour « éliminer l'homme de la science » (*OC VI 2*, p. 276), alors que la science doit avoir pour principe « le rapport entre une aspiration humaine et les conditions effectives de sa réalisation » (*OC IV 1*, p. 156), autrement dit, « un certain rapport entre l'homme et ses propres conditions d'existence » (*OC IV 1*, p. 487 ; cf. *OC VI 3*, p. 161). L'ordre du monde doit être conçu « par rapport à la structure mentale, psychique et corporelle de l'homme » (« Formes de l'amour implicite de Dieu », *OC IV 1*, p. 303). C'est « dans leur rapport avec le bien » que doivent être pensés l'univers, le corps humain et la condition humaine (voir « La science et nous », *OC IV 1*, p. 148 ; cf. *OC V 1*, p. 321). Dans le *Cahier IX* (mars 1942), S. Weil relève que seule une « conception mystique de la mathématique a pu fournir le degré d'attention nécessaire aux débuts de la géométrie. (N'est-il pas reconnu d'ailleurs que l'astronomie sort de l'astrologie, la chimie de l'alchimie ? Mais on interprète cette filiation comme un progrès, alors qu'il y a dégradation de l'attention. L'astrologie et l'alchimie transcendantes sont la contemplation de vérités transcendantes dans des symboles fournis par les astres et les combinaisons des substances³. L'astronomie et la chimie en sont des dégradations. L'astrologie et l'alchimie comme magies en sont des dégradations plus basses. Il n'y a plénitude de l'attention que dans l'attention religieuse) » (*OC VI 3*, p. 213). L'alchimie est une pratique qui relève d'un savoir de spiritualité : « L'alchimie, n'était-ce pas une méthode pour décomposer les matières impures, en séparer l'eau et le feu, et les unir en or ? Chaque opération chimique ne devrait-elle pas être accompagnée de l'opération spirituelle correspondante ? » (K17, *OC VI 4*, p. 349). S. Weil souligne comment opération chimique et opération spirituelle vont de pair. Certes, nous sommes misérables à côté des Grecs, et pourtant ce qui fait leur grandeur est à portée de nous : il faut retrouver cette conception de la vérité comme ce qui vient

¹ Voir au chapitre III, partie B, section 3 : « "La science et nous" : un savoir de spiritualité ».

² S. Weil, « Lettre à Alain », mai 1935, S, p. 111. Voir aussi, dès 1933, [Compte-rendu] « Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme* », *OC II 1*, p. 309 ; « Journal d'usine » (1934-1935), *OC II 2*, p. 270-271 ; « Lettre à Robert Guihéneuf » (1936), in *CSW*, t. XXI-1-2, mars-juin 1998, p. 8. Le jugement que S. Weil porte sur Galilée sera parallèle à celui qu'elle porte sur Descartes : elle parle du « péché de Galilée » ; « l'Église avait raison au fond en condamnant Galilée » (*OC VI 3*, p. 91 ; cf. *OC VI 3*, p. 141). S. Weil lit Galilée, en italien, en 1937. A Marseille, elle se fait envoyer le *Dialogo dei due massimi sistemi del mondo*, qu'elle lit et annoté en novembre 1941 (*Cahier V*). Sur Galilée, cf. *OC VI 1*, p. 203, 208, 228, 346, 347.

³ Sur l'alchimie, je renvoie à *OC V 2*, p. 312 ; *OC VI 4*, p. 126, 355 ; « La science et nous » (cf. *OC IV 1*, p. 149) et surtout la « Réverie à propos de la science grecque » (cf. *OC IV 1*, p. 487). Et sur l'astrologie, voir *OC IV 1*, p. 487 ; *OC VI 3*, p. 188, 189, 295, 298. Ces deux termes apparaissent dans le lexique weiliens au cours de la période de Marseille. L'alchimie et l'astrologie sont des savoirs qui correspondent à un certain rapport entre l'homme et ses conditions d'existence. Voir aussi, en ce qui concerne la biologie, cf. *OC VI 4*, p. 353.

illuminer et transfigurer le sujet, mais il ne s'agit pas de parodier les sciences grecques. Ce qu'il convient de faire, c'est une transposition à partir de l'état actuel de notre science. Il faut donc « aller vers la Grèce » (*OC IV 1*, p. 66). En effet, cette distinction entre deux modalités du savoir et cette promotion d'un savoir utile pour la pratique de soi, nous la trouvons exposée par les Pythagoriciens et les écoles de la philosophie hellénistique. C'est cette notion de *physiologia* mise en avant par Épicure pour désigner ce savoir qui prépare le sujet à affronter toutes les circonstances de la vie¹ ; c'est cet usage d'un savoir qui se déploie dans le champ de la relation entre le monde, les hommes et les dieux, d'une part, et soi-même, d'autre part, dont il est question dans le texte de Démétrius, philosophe cynique de l'Antiquité romaine, rapporté par Sénèque au livre VII du *De Beneficiis*. S. Weil est familière des *Vies et Doctrines des philosophes illustres* de Diogène Laërce, qu'elle lit bien sûr en grec, mais qu'elle peut aussi lire en français dans la traduction de Robert Genaille (publiée en 1933). C'est cet usage grec de la science que veut retrouver S. Weil et qui est décrit ainsi par Foucault : « La connaissance utile, la connaissance où l'existence est en question, c'est un mode de connaissance rationnelle à la fois assertive et prescriptive, et qui est capable de produire un changement dans le mode d'être du sujet² », une transformation de soi par soi.

C. La philosophie comme exercice de transformation de soi

« J'ai le besoin essentiel, et je crois pouvoir dire la vocation, de passer parmi les hommes et les différents milieux humains en me confondant avec eux [...] en disparaissant parmi eux. »
S. Weil, Lettre au père Perrin (1942), *AD*, p. 19

« Plus d'un comme moi sans doute écrit pour ne plus avoir de visage. »
Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*³

A Marseille, en 1941 et 1942, puis à Londres, en 1943, S. Weil réfléchit sur la philosophie, sur la pratique de la philosophie comme travail de soi sur soi et de transformation de soi qui engage toute l'âme, tout l'être, en vue du salut. La philosophie est « un travail sur soi », « un changement de toute l'âme », « une transformation essentielle », « une transformation de l'être », « une transformation dans l'orientation de l'âme que nous nommons détachement », « une orientation nouvelle de l'âme ».

Je vais commencer par revenir sur un texte décisif et resté longtemps inédit, les « Quelques réflexions autour de la notion de valeur », afin d'étudier précisément l'usage qui y est fait de ces deux notions : « réflexion » et « valeur ». « La valeur est exclusivement un objet de réflexion, écrit la philosophe ; elle ne peut être un objet d'expérience. » (*OC IV 1*, p. 54) Cette proposition est importante et permet de mettre en tension cette notion de valeur avec ce qui a été dit précédemment de l'expérience. S. Weil est ici, en 1941, après les expériences décisives⁴ de

¹ Voir, par exemple, Épicure, *Sentences Vaticanes*, § 29 et § 45, ou le début de la *Lettre à Hérodote* : « Je recommande une activité incessante dans la *physiologia*, et j'assure par une telle activité à la vie la plus parfaite sérénité » (§ 37). Sur les Épicuriens dans les *Cahiers*, voir *OC VI 2*, p. 225-226.

² M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 228.

³ Dernières phrases de l'introduction. *L'Archéologie du savoir*, in *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 20. Certes, si on entend ici l'écho de la page sur laquelle s'achève *Les Mots et les choses*, ce n'est pas, pour S. Weil, « l'être du langage » qui apparaît pour lui-même « dans la disparition du sujet » (« La Pensée du dehors », *ibid.*, p. 1217). S. Weil n'est ni Foucault ni de Certeau. C'est sur sa lecture des sciences humaines et sociales qu'il faut alors s'interroger. Il sera question de Durkheim au chapitre V, partie C.

⁴ Je renvoie au chapitre IV : « L'entrée de Dieu en philosophie », partie B, « L'expérience du surnaturel », en particulier la section première : « La rencontre du Christ : le témoignage mystique ».

1938, dans la continuité des premiers écrits philosophiques, par exemple des « fragments sur la liberté » de 1926, où il est question de « ce que Lagneau appelait valeur » (*OC I*, p. 90).

1. La réflexion et la notion de valeur

« Dieu est l'unique bien. Tous les biens enfermés dans les choses ont leur équivalent en Dieu. Dieu est l'unique mesure de valeur. »
S. Weil, K18, *OC VI 4*, p. 378

Les « Quelques réflexions autour de la notion de valeur », au printemps 1941, esquissent un discours de la méthode¹. Lisant ces pages encore inédites, Alain Birou les présente ainsi : « Un manuscrit de cinq grandes pages et demie, totalisant deux cent treize lignes d'écriture serrée². » Et il ajoute : « Son importance est capitale. C'est le seul lieu où S. Weil explicite assez longuement sa pensée par rapport à la philosophie et se situe délibérément dans un grand courant philosophique³ ». En effet, « il existe une tradition philosophique vraisemblablement aussi ancienne que l'humanité et qui, il faut l'espérer, durera autant qu'elle ; de cette tradition, comme d'une source commune, s'inspirent non pas il est vrai tous ceux qui se disent philosophes, mais plusieurs d'entre eux, de sorte que leurs pensées sont à peu près équivalentes » (*OC IV 1*, p. 58). Ce qui caractérise cette tradition philosophique, c'est une « méthode » (*OC IV 1*, p. 67) ou, en d'autres termes, *une orientation du regard*, et une question, celle du salut. Cette méthode est « la méthode même de Socrate » et d'une tradition dont « Platon est le représentant le plus parfait sans doute⁴ » (*OC IV 1*, p. 58), c'est la méthode de « tous les philosophes issus du platonisme, de Descartes, de Kant » (*OC IV 1*, p. 67) et, au vingtième siècle, de Lagneau et d'Alain en France, de Husserl en Allemagne.

La philosophie n'est pas une démarche singulière, une aventure de pensée qui s'amorce dans la Grèce archaïque pour se déployer ensuite dans l'histoire de l'Europe selon des étapes qui lui permettraient de prendre de mieux en mieux conscience d'elle-même. S'il y a « tradition » (*OC IV 1*, p. 58), il ne s'agit pas d'un processus cumulatif. S. Weil nomme six philosophes : Platon, Descartes, Kant, puis Lagneau, Alain et Husserl pour « les penseurs plus récents » (*ibid.*). Dans « "Fonctions morales de la profession" » (hiver 1930-1931), elle évoquait déjà une « pensée commune » (*OC I*, p. 264) qui comprend Socrate, Platon, les évangiles, Descartes, Rousseau et Kant. Ici, dans les « Quelques réflexions autour de la notion de valeur », elle ne mentionne pas Rousseau, qui demeure toutefois une référence, jusqu'aux écrits de Londres. S. Weil défend la thèse selon laquelle la philosophie, la tradition philosophique, « est une, éternelle et non susceptible de progrès » (*OC IV 1*, p. 58). La philosophie n'a pas d'histoire.

¹ Je propose, en effet, de dater les « Quelques réflexions autour de la notion de valeur » des mois de mai ou juin 1941 (voir annexe I).

² A. Birou, « Comment et jusqu'où Simone Weil est-elle philosophe ? », art. cité, p. 432.

³ *Ibid.*, p. 434. On pourrait mentionner également la lettre à Jean Wahl, publiée in *CSW*, t. X-1, mars 1987, p. 1 à 5 (et reprise in *Œuvres, op. cit.*, p. 977 à 980). Pour l'étude de la lettre à Wahl, voir au chapitre V, partie B, section 3 : « Des lettres de direction spirituelle ».

⁴ S. Weil écrit : « A mes yeux, rien ne surpasse Platon » (lettre à Déodat Roché du 23 janvier 1941, in *OC IV 2*, p. 626). Les Stoïciens, dont il va être question au chapitre III, partie B (« L'usage des discours ») appartiennent à une telle tradition : « Zénon ne prétendait pas transmettre un message original ; il s'inscrit dans la lignée des principaux courants socratiques de son temps, et sa longue présence à l'Académie le désigne comme un des héritiers du platonisme. [...] En fait, il n'y a aucun élément dans la pensée du Portique qui ne se trouve déjà chez Platon, Aristote, les Cyniques, les présocratiques ou les médecins. L'apport propre au Portique réside dans la synthèse qu'il en fait. » (J.-J. Duhot, *Épictète et la sagesse stoïcienne*, Paris, Albin Michel, 2003, p. 23-24)

De plus, il est fait mention de traditions religieuses : les Mystères antiques, l’Égypte (on pense au *Livre des Morts*), le christianisme, l’Inde – la *Bhagavad-Gîtâ* – et la Chine (on pense au *Laozi*). Les *Cahiers* parallèles rassemblent des notes de lectures sur ces différentes traditions¹. La philosophe nomme ainsi des traditions spirituelles, des noms et des œuvres qu’elle place *sur le même plan*. Il n’y a là ni histoire ni géographie. Pour le dire autrement, il s’agit d’une *lecture sans perspective*, sans point de vue. S. Weil est fidèle ici à la démarche qui anime toute sa manière de penser et de vivre : un effacement de soi pour une lecture sans point de vue, anonyme, impersonnelle. C’est dans une lettre à Jean Wahl datée du mois d’octobre 1942 que l’on trouve la liste la plus complète des écrits qui appartiennent à cette « pensée identique » qui « est la vérité » : « les mythologies antiques », « ce qui reste des écritures sacrés d’Égypte » et « le folklore universel », « la philosophie de Phérékydès, Thalès, Anaximandre, Héraclite, Pythagore, Platon et des Stoïciens grecs », « la poésie grecque de la grande époque » (*Illiade*), « les *Upanishad* et la *Bhagavad-Gîtâ* », « certains courants du bouddhisme » et « les écrits des taoïstes chinois », « les dogmes de la foi chrétienne et les écrits des plus grands mystiques chrétiens, surtout Jean de la Croix », mais aussi François d’Assise et Maître Eckhart, « certaines hérésies, surtout la tradition cathare et manichéenne² ». Il faudrait ajouter encore « certains endroits de l’Ancien Testament, dans les Psaumes, dans le livre de Job, dans Isaïe, dans les livres sapientiaux, [qui] enferment une expression incomparable de la beauté du monde » (*OC IV 1*, p. 300).

Si ces corpus relèvent d’une pensée identique, ce n’est pas que ce qu’ils énoncent se recouperait, que l’on pourrait mettre leurs propositions bord à bord. Autrement dit, ce n’est pas les *textes* qu’il s’agit d’évaluer et de comparer, ce que S. Weil appelle ici « affirmations » et « formules » (*OC IV 1*, p. 59). Dans le *Cahier IX*, à propos des traditions grecque et hindou : « Concevoir l’identité des diverses traditions, non pas en les rapprochant par ce qu’elles ont de commun ; mais en saisissant l’essence de ce que chacune d’elles a de spécifique. C’est une seule et même essence. » (*OC VI 3*, p. 202 ; cf. K18, *OC VI 4*, p. 380) C’est *l’attitude* qui a présidé à leur écriture qui est la même. Si ces écrits constituent une « tradition », ce n’est pas parce qu’on pourrait les comparer les uns aux autres, mais parce qu’ils puisent tous à la même « source³ ». Il y a une « source commune », transhistorique, supra-historique, hors du temps, hors du monde, « hors de l’univers mental de l’homme, hors de tout le domaine que les facultés humaines peuvent atteindre » (« Profession de foi », *OC V 2*, p. 96), source de toute vérité, de toute beauté, de tout bien, de toute justice, de toute légitimité (cf. *OC V 1*, p. 225 et *OC V 2*, p. 95, 96-97), source éternelle à laquelle puisent les auteurs de ces écrits en orientant vers elle leur attention. Ce qui fait l’unité de ces écrits, leur « identité profonde », c’est donc une même source et une même attitude. La philosophie est l’attitude qui consiste à orienter son attention vers cette source. La philosophie est donc une aptitude transcendante, au sens où elle ne relève pas d’une singularité historique.

Comment vérifier ce qu’avance S. Weil ? Comment lire Platon, Kant ou le *Livre des Morts* ? Vérifier ces affirmations, éprouver la vérité de ce qu’affirme S. Weil ne passe pas par une démonstration mais par une expérience. La vérité ne se trouve pas par preuves mais par exploration ; elle est toujours expérimentale. Il s’agit de lire un philosophe en orientant son regard comme lui-même l’a orienté : connaître toute l’œuvre d’un auteur, « toutes ces formules », « les apercevoir comme un ensemble » de telle manière qu’on les considère « du

¹ Voir, par exemple, K3, *OC VI 1*, p. 339-341.

² S. Weil, *Œuvres*, op. cit., p. 979.

³ « Source éternelle » : *OC V 2*, p. 258 ; « source d’inspiration » : *OC IV 1*, p. 407 et *OC V 2*, p. 346.

même point de vue que l'auteur », que l'on se place « au centre de pensée de l'auteur » (OC IV 1, p. 59). On a alors une chance de regarder dans la même direction que lui. S. Weil propose cette même méthode en ce qui concerne les religions :

« Les diverses traditions religieuses authentiques sont des reflets différents de la même vérité, et peut-être également précieux. Mais on ne s'en rend pas compte, parce que chacun vit une seule de ces traditions et aperçoit les autres du dehors. Or, comme les catholiques le répètent sans cesse avec raison aux incroyants, une religion ne se connaît que du dedans.

C'est comme si deux hommes, placés dans deux chambres communicantes, voyant chacun le soleil par la fenêtre et le mur du voisin éclairé par les rayons, croyaient chacun qu'il est seul à voir le soleil et que le voisin en a seulement un reflet. » (OC V 1, p. 172)

Une œuvre philosophique authentique est un dispositif comparé à une fenêtre, qui permet d'orienter le regard vers le soleil, métaphore (platonicienne) pour désigner cette réalité située hors du monde qu'est le Bien. L'œuvre elle-même, qu'elle soit philosophique ou religieuse, est un reflet de cette lumière.

Cette image des chambres communicantes et du soleil vu directement ou sur un mur s'énonce philosophiquement comme une dialectique de l'explicite et de l'implicite. La théorie en est faite dans l'essai sur les « formes de l'amour implicite de Dieu » et se trouve mise en œuvre dans le même paragraphe de la lettre au père Couturier que celui qui vient d'être cité : « La religion catholique contient *explicitement* des vérités que d'autres religions contiennent *implicitement*. Mais réciproquement d'autres religions contiennent *explicitement* des vérités qui sont seulement *implicites* dans le christianisme. Le chrétien le mieux instruit peut encore apprendre beaucoup sur les choses divines dans d'autres traditions religieuses, bien que la lumière intérieure puisse aussi lui faire tout apercevoir à travers la sienne. » (OC V 1, p. 59 ; je souligne). Toute la philosophie est donc dans Platon, ou Kant, ou Husserl. Non seulement il n'y a pas de progrès de l'un à l'autre, mais il ne s'agit pas des morceaux d'un puzzle. Cela dit, ce qui est implicite chez l'un peut être explicite chez l'autre, et réciproquement.

La notion de valeur

« La notion de valeur est au centre de la philosophie. Toute réflexion portant sur la notion de valeur, sur une hiérarchie de valeurs, est philosophique ; tout effort de pensée portant sur un objet autre que la valeur est, si on l'examine de près, étranger à la philosophie. » (OC IV 1, p. 54) Par cette affirmation débute les « Quelques réflexions autour de la notion de valeur ».

D'abord, commençons par noter que ce terme de « réflexion » revient très souvent sous la plume de S. Weil, et d'abord dans les titres qu'elle donne à ses écrits, depuis les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (1934) jusqu'aux « Quelques réflexions autour de la notion de valeur » (1941), dont il va être question dans cette section, où ce qui est « objet de réflexion » est opposé à « objet d'expérience ». Parmi les articles et projets d'articles, relevons, en 1928, des « Réflexions concernant le service civil » ; puis, au cours des années trente : « Réflexions concernant la crise économique » (1931), « Réflexions concernant la technocratie, le national-socialisme, l'U.R.S.S. et quelques autres points » (1933), « Quelques réflexions sur le patriotisme » (1933), « Réflexions sur la guerre » (1933), « Quelques réflexions sur les suites de l'affaire Salengro » (1936), « Réflexions pour déplaire » (1936), « Réflexions brutales » (1936), « Réflexions sur la conférence de Bouché » (1938), « Réflexions en vue d'un bilan » (1939), « Réflexions sur la barbarie » (1939), « Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme » (1939). A Marseille, S. Weil écrit des « Réflexions à propos de la théorie des quanta » (1941) aussi bien que des « Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu » (1942) et

qu'une « Réflexion sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu » (1942). Enfin, à Londres, des « Réflexions sur la révolte » (1943). Or, il y a des réalités qui sont objet de réflexion : ce sont les valeurs.

Que faut-il entendre par « valeur¹ » ? Même si c'est avec d'autres philosophes que je vais ici faire dialoguer S. Weil – Nietzsche d'une part, et de l'autre Lotze et Rickert, il faut commencer par rappeler que la philosophie des valeurs, en France, au moment où S. Weil écrit, est représentée notamment par Le Senne. Proposant une réflexion sur les valeurs, en cette année 1940-1941, S. Weil note les quatre noms suivants : Le Senne, Dupréel, Perry et Scheler (*OC VI 1*, p. 400-401). René Le Senne a été son professeur de philosophie au lycée Victor-Duruy, il est l'auteur de *La Description de la conscience. Obstacle et valeur* (Aubier, 1934) et Eugène Dupréel a publié *Esquisse d'une philosophie des valeurs* (Félix Alcan, 1939). Elle renvoie également à Ralph Barton Perry, *General theory of value, its meaning and basic principles construed in terms of interest* (1926) et à Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (1927) (c'est plus tard, en 1951 et en 1955, que Louis Lavelle publiera les deux tomes de son *Traité des valeurs*, le second à titre posthume). S. Weil connaît donc la production philosophique contemporaine, y compris en anglais et en allemand. Un peu plus tard, dans le *Cahier VIII* (février-mars 1942), c'est à un autre philosophe qu'elle se réfère : « Les trois formes de valeurs distinguées par Cousin, le vrai, le beau, le bien, ont la même essence : l'union des contradictoires en tant que pincées pour saisir l'insaisissable. Les Pythagoriciens le savaient. » (*OC VI 3*, p. 89-90) Il s'agit d'une allusion à *Du vrai, du beau, du bien* (1858), l'ouvrage de Victor Cousin, par ailleurs traducteur de Platon, éditeur de Descartes et commentateur de Kant (la même tradition, donc, que celle dont se revendique S. Weil). Cette réflexion intervient alors que la philosophe écrit sur le « consentement inconditionné au bien absolu » et irréprésentable, consentement qui « est du bien pur et ne produit que du bien ; et il suffit qu'il dure pour qu'en fin de compte l'âme tout entière ne soit que du bien » et que le « je » soit détruit. La volonté n'ayant dans cette opération de « bon usage que négatif » : trancher « les désirs issus du moi » (*OC VI 3*, p. 88-89) et la philosophie ayant pour tâche la critique des propositions vides de sens, la clarification des pensées au profit de l'expérience vécue. Là encore, S. Weil rejoint Wittgenstein dans sa pratique de la philosophie et les « Quelques réflexions autour de la notion de valeur » peuvent se ressaisir à l'aide de cette proposition du *Tractatus* (6.41) :

« Le sens du monde se trouve en dehors de lui. Dans le monde, toutes choses sont comme elles sont et arrivent comme elles arrivent. Dans le monde, il n'y a aucune valeur – et s'il y en avait une, elle n'aurait aucune valeur. S'il y a de la valeur qui ait vraiment de la valeur, elle doit se trouver en dehors de tout événement et de tout être-de-telle-manière. Car tout événement et tout être-de-telle-manière est accidentel. Ce qui le rend non-accidentel, ne doit pas se trouver dans le monde, car autrement, cela à nouveau serait accidentel. » (Wittgenstein souligne)

C'est à la suite de la lecture des notes prises par un auditeur au cours du Collège de France de Paul Valéry et publiées par la revue *Yggdrasil* (les numéros 9 à 34, de décembre 1937 à février 1939), revue à laquelle elle a accès à Marseille, que S. Weil réfléchit à la notion de valeur, en refusant l'interprétation économique. Elle prend des notes dans un cahier (*Ki1, OC VI 1*, p. 174-176) – son opposition à Valéry y est explicite – notes qui lui servent ensuite à composer les pages des « Quelques réflexions autour de la notion de valeur ».

¹ Je note que cette notion de valeur est absente des index des ouvrages de M. Vetö (*La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, Vrin, 1971), de R. Chenavier (*Simone Weil. Une philosophie du travail*, Paris, Cerf, 2001) et d'E. Gabellieri (*Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, Louvain-Paris, Peeters, 2003). Cela m'invite à participer à la recherche weilienne en étudiant plus particulièrement l'usage que S. Weil fait de cette notion.

C'est dans la leçon inaugurale du cours de poétique de Paul Valéry, qui a lieu le 10 décembre 1937, que ce dernier propose une définition de la valeur (*Yggdrasill*, n° 9, 25 décembre 1937). Dans les numéros 5-6 (24 août-25 septembre 1938) d'*Yggdrasill*, nous lisons : « La philosophie doit être personnelle, reposer sur quelqu'un. La construction autour du moi est la condition essentielle et constitue la grandeur véritable du philosophe¹. » Dans le *Cahier II*, S. Weil réagit de la manière suivante :

« Valéry, cours de poétique. Commence par faire entièrement abstraction de toute considération de *valeur* (alors qu'il ne s'agit que de valeurs), puis décrit. Procédé très instructif (mais comme procédé) pour déceler la marque en creux de la valeur.

Raison de la valeur ?

[Sa définition de la philosophie (non coordonnée au reste : des valeurs centrées autour du moi.)] » (*OC VI* 1, p. 221 ; les crochets sont de SW ; SW souligne)

Or, c'est très exactement *cette conception* de la valeur que refuse S. Weil. En effet, les valeurs peuvent être considérées comme des « perspectives » et, comme telles, dépendent de l'évaluation et du jugement que chacun est en droit de (se) poser. Ces perspectives sont plurielles et s'excluent les unes les autres. Elles rivalisent, se contestent et se concurrencent. Les valeurs ont fait éclater la notion de Bien dans la pensée contemporaine (que l'on conçoive celles-ci comme le point d'aboutissement de la métaphysique comme « ontothéologie² », ou bien comme la conséquence d'un effondrement de toute assise ontothéologique). C'est du moins ainsi que la valeur se conçoit à la lecture de Nietzsche et de ceux qui font du nihilisme le paradigme de la modernité. Les valeurs résultent d'une évaluation par une volonté de puissance ; la vie évalue et les valeurs sont des évaluations qui entrent en conflit. Ce dernier substitue ainsi l'évaluation à l'interrogation sur la validité³ :

« Le monde apparent, c'est un monde vu selon des valeurs, ordonné, choisi d'après des valeurs, donc à un point de vue utilitaire, dans l'intérêt de la conservation et de l'augmentation de puissance d'une certaine espèce animale. [...] Nos jugements de valeur sont inspirés et réglés par notre volonté de puissance. [...] Connaître, c'est comprendre toute chose au mieux de nos intérêts. [...] Même dans le monde inorganique, un atome de force ne s'occupe que de son voisinage : les forces éloignées s'annulent mutuellement. C'est en cela que réside le germe du *perspectivisme*, c'est pourquoi l'être vivant est foncièrement "égoïste". [...] Nos valeurs sont des *interprétations introduites* par nous dans les choses.

Pourrait-il y avoir une *signification* dans l'en soi [αὐτὸ] ?

Toute signification n'est-elle pas justement une signification *relative*, une perspective ? »

Mais est-ce ainsi qu'il faut entendre « valeur » sous la plume de S. Weil ?

A l'évaluation (nietzschéenne), S. Weil oppose la *réflexion* ; et au conflit des valeurs, la *hiérarchie*. Il y a hiérarchie des biens, autrement dit des choses qui valent, et la philosophie est l'activité qui consiste à établir une hiérarchie de valeurs « universelles » (*OC V* 2, p. 231). S. Weil distingue la nécessité et le bien, ce qui est de ce qui doit être, ce qui est « objet d'expérience » et peut être connu de ce qui est « objet de réflexion », n'est pas susceptible d'être connu et doit être « accepté ». En termes kantien, nous pourrions dire : ce qui relève de l'entendement de ce qui relève de la raison. Les valeurs ne sont pas le résultat d'une évaluation,

¹ Ce cours a maintenant été publié, voir P. Valéry, *Cours de poétique I. Le corps et l'esprit (1937-1940)*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Idées », 2023.

² De ce concept, il sera question au chapitre IV, partie C, section 2 (« Après l'onthéologie »).

³ F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1947-1948, t. I, livre I, § 208, p. 102 et livre II, § 30, § 122, § 131, § 132, § 134, p. 209, 236, 239-240. L'auteur souligne. Voir J.-L. Marion, *La Rigueur des choses*, Paris, Flammarion, 2012, p. 262-266. Il y a aussi des « valeurs purement politiques » (S. Weil, *Sur la science*, op. cit., p. 120). Sur la perte des valeurs, voir *OC IV* 1, p. 70-71. Sur le nihilisme, je renvoie au chapitre IV, partie C, section 2 : « Ni "Dieu" ni "Je" : destitution de l'onthéologie et usage du vide ».

mais c'est parce qu'il y a de la valeur qu'une évaluation est possible. Les valeurs ne sont pas des évaluations, ce n'est pas la vie qui évalue mais, à l'inverse, la valeur relativise la vie : « la loi de la vie humaine est : d'abord philosopher, puis vivre ; car le choix entre la vie et la mort, dans une situation déterminée, implique lui-même une comparaison des valeurs » (OC IV 1, p. 54). C'est la valeur qui ouvre l'accès à l'évaluation : « Tout homme oriente toujours ses pensées et ses actions vers quelque bien et il ne peut pas faire autrement. » (Ibid. ; je souligne) Il y a une « réalité [qui] est l'unique fondement du bien » (OC V 2, p. 96 ; OC V 2, p. 303). Le bien ne trouve donc pas son critère dans la volonté du sujet, dans la vie ou le chaos des instincts ; il est fondé en une réalité hors de ce monde, un bien inaccessible à l'intelligence (l'entendement), un bien au-delà de l'être, « car il est encore au-dessus de l'être en dignité et en vertu¹ ». La valeur n'est pas de l'être et c'est en détachant le désir de toute finalité que l'on y accède. Dans le *Cahier VI* : « Notion de valeur transcendante, à élucider. Se rattache au vide². » (K6, OC VI 2, p. 350 ; SW souligne) Puis dans le *Cahier VII*, au début de l'année 1942, elle note : « Recherche d'une échelle des valeurs. Cette recherche implique la valeur. (Toute recherche, d'ailleurs. Par suite, au début de l'échelle, par en haut, il faut mettre la valeur – en tant que telle, en soi, αὐτὸ.) » (K7, OC VI 2, p. 431) La référence au livre VI de *La République* – « le beau en soi (αὐτὸ καλόν), le bien en soi (αὐτὸ ἀγαθόν) et ainsi de suite³ » – est ici transparente. Dans le « Carnet de Londres », nous lisons : « Dieu est l'unique bien. Tous les biens enfermés dans les choses ont leur équivalent en Dieu. Dieu est l'unique mesure de valeur. » (OC VI 4, p. 378 ; je souligne).

S. Weil ne fait pas mention de Nietzsche (qu'elle n'apprécie guère⁴) dans les pages qui nous sont parvenues sur la notion de valeur. Toutefois, nous pouvons nous reporter à ce qu'elle dit de Bergson dans *L'Enracinement* : ce dernier s'est fait de l'élan vital une idole, voyant « dans l'énergie des mystiques la forme achevée de cet élan vital », alors que ce qui importe, « dans le cas des mystiques et des saints, n'est pas qu'ils aient plus de vie, une vie plus intense que les autres, mais qu'en eux la vérité soit devenue de la vie⁵ ». Puis la philosophe poursuit par quelques lignes consacrées à l'auteur, quelques années plus tôt, des *Deux sources de la morale et de la religion* :

« Dans ce monde-ci la vie, l'élan vital cher à Bergson, n'est que du mensonge, et la mort seule est vraie. Car la vie contraint à croire ce qu'on a besoin de croire pour vivre ; cette servitude a été érigée en doctrine sous le nom de pragmatisme ; et la philosophie de Bergson est une forme du pragmatisme. Mais les êtres qui malgré la chair et le sang ont franchi intérieurement une limite équivalente à la mort reçoivent par-delà une autre vie, qui n'est pas en premier lieu de la vie, qui est en premier lieu de la vérité. De la vérité devenue vivante. Vraie comme la mort et vivante comme la vie. [...] C'est elle qui est le souffle de vérité, l'Esprit divin. » (OC V 2, p. 315 ; je souligne)

Il y a donc une autre approche de la valeur que l'interprétation nietzschéenne. S. Weil s'oppose (en termes pascaliens) à cette thèse nietzschéenne de l'égoïsme foncier de l'être humain : « Tous les hommes sont prêts à mourir pour ce qu'ils aiment. Ils ne diffèrent que par le niveau de la chose aimée, et la concentration ou la dispersion de l'amour. Aucun ne s'aime lui-même. [...] L'homme voudrait être égoïste et ne peut pas. C'est le caractère le plus frappant de

¹ Platon, *La République*, Livre VI, 509b. A plusieurs reprises, dans les *Cahiers*, S. Weil fait allusion à ce passage (voir par exemple K4, OC VI 2, p. 86 et K10, OC VI 3, p. 278) qu'elle traduit et commente dans les notes sur « Dieu dans Platon » (OC IV 2, p. 89-91).

² Sur la notion de vide et son usage, voir au chapitre IV, partie C, la section 2.

³ Platon, *La République*, Livre VI, 507b.

⁴ Voir la correspondance entre S. Weil et son frère, OC VII 1, p. 467, 474-475, 481-482.

⁵ Sur la parenté entre Bergson et Nietzsche, je renvoie à A. François, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche : Volonté et réalité*, Paris, PUF, 2009. Sur la lecture de Bergson par S. Weil, je renvoie à E. Gabellieri, *Être et Don*, op. cit., p. 284-285, 435-440.

sa misère et la source de sa grandeur. » (K6, *OC VI 2*, p. 352, 388) La vie humaine ne vaut pas par elle-même (cf. K9, *OC VI 3*, p. 197).

« D'où vient le goût de la vérité ? demande Nietzsche. – D'abord nous ne craignons plus de nous égarer ; ensuite, ce goût augmente notre sentiment de puissance, même envers nous-mêmes¹. » A ce perspectivisme des valeurs, préférence pour ce qui est le plus utile au service de la vie, que S. Weil nomme « pragmatisme », aussi bien le vrai que le faux pour autant qu'il est conservateur de vie, elle oppose un anti-perspectivisme : il s'agit de renoncer à la perspective, de se détacher de toute perspective, de « perdre la perspective² » (K3, *OC VI 1*, p. 290 ; K6, *OC VI 2*, p. 390), « perdre la perspective, s'installer dans l'absence de point de vue, dans l'universel » (K12, *OC VI 3*, p. 383). Dans l'essai sur les « Formes de l'amour implicite de Dieu » :

« Chaque homme a une situation imaginaire au centre du monde. L'illusion de la perspective le situe au centre de l'espace ; une illusion pareille fausse en lui le sens du temps ; *et encore une autre illusion pareille dispose autour de lui toute la hiérarchie des valeurs*. Cette illusion s'étend même au sentiment de l'existence, à cause de la liaison intime, en nous, du sentiment de la valeur et du sentiment de l'être ; l'être nous paraît de moins en moins dense à mesure qu'il est plus loin de nous. » (*OC IV 1*, p. 299 ; je souligne)

S. Weil établit un lien entre ces « fausses valeurs qui nous apparaissent » (illusion) et « l'image de la caverne » (K10, *OC VI 3*, p. 263) : nous y sommes attachées comme les prisonniers de la Caverne de *La République* de Platon. Cette illusion qui dispose autour du sujet et de sa volonté toute la hiérarchie des valeurs est dissipée par une « opération qui doit transformer toute notre âme », dont le modèle nous est fourni par la forme spatiale de cette illusion : « Comme nous apprenons [...] à abaisser, à réprimer cette illusion dans le sentiment de l'espace, nous devons en faire autant à l'égard du sentiment du temps, de la valeur, de l'être. » (*OC IV 1*, p. 300) Nous devons renoncer à notre position centrale, qui est imaginaire, par toute notre sensibilité, tout notre être, si nous voulons accéder au réel. S. Weil poursuit : « Une transformation s'opère alors à la racine même de la sensibilité, dans la manière immédiate de recevoir les impressions sensibles et les impressions psychologiques. Une transformation analogue à celle qui se produit quand le soir, sur une route, à l'endroit où nous avons cru apercevoir un homme accroupi, nous discernons soudain un arbre ; ou quand, ayant cru entendre un chuchotement, nous discernons un froissement de feuilles. On voit les mêmes couleurs, on entend les mêmes sons, mais non pas de la même manière. » (*Ibid.*) Nous passons d'un niveau de lecture à un autre³. Il s'agit d'un anti-perspectivisme en accord avec le stoïcisme weilien⁴ (consentir à ce qui est, se tenir à la place qui est la sienne dans le tout du monde et voir le monde depuis un « regard d'en haut »). « *L'illusion concernant les choses de ce monde ne concerne pas leur existence, mais leur finalité et leur valeur* » (K10, *OC VI 3*, p. 263), écrit (et souligne) S. Weil au début du paragraphe des *Cahiers* (contemporain de l'essai sur les « Formes de l'amour implicite ») où il est question de la Caverne de Platon. Puis elle reprend, quelques pages plus loin, un travail d'écriture analogue :

« *Ce sont les choses comme valeurs qui sont irréelles pour nous. Mais les valeurs mensongères ôtent aussi de la réalité à la perception elle-même par l'imagination qui la recouvre, car les valeurs sont non pas déduites, mais directement lues dans la sensation à laquelle elles sont liées.*
Ainsi le détachement parfait permet seul de voir les choses nues et sans ce brouillard de valeurs mensongères. C'est pourquoi il a fallu à Job les ulcères et le fumier pour la révélation de la beauté du

¹ F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, op. cit., t. II, livre III, § 567, p. 175.

² Sur le sens de cette expression, voir *infra*, à la section 2 de cette partie C (« "Perdre la perspective" »).

³ Sur cette notion et cette pratique de la lecture, voir le chapitre II, partie B, section 1 : « Un art de lire ».

⁴ Sur le stoïcisme de S. Weil, voir la partie B du chapitre III.

monde. Car il n'y a pas de détachement sans douleur. Et il n'y a pas de douleur supportée sans haine et sans mensonge qu'il n'y ait aussi détachement. » (K10, OC VI 3, p. 266-237 ; SW souligne)

Un tel détachement est « une sorte de passage par la mort » (OC IV 1, p. 57) – S. Weil comme Nietzsche renvoyant au christianisme, mais selon une appréciation diamétralement opposée. Au perspectivisme comme principe de lecture du réel, S. Weil répondra encore par un « Essai sur la notion de lecture » (OC IV 1, p. 73-79) contemporain des « Quelques réflexions autour de la notion de valeur ». Et c'est dans des directions opposées que les deux philosophes-philologues réfléchissent aux « conditions d'existence » (concept mis en œuvre aussi bien dans *La volonté de puissance* que dans les *Réflexions* de 1934 et dans l'essai de 1943 sur la doctrine marxiste, cf. OC V 1, p. 32). Les valeurs ne se conçoivent donc pas à partir des instincts et d'une volonté de puissance, nos jugements de valeurs ne trahissent pas les conditions nécessaires à notre existence, ni les conditions nécessaires à l'existence de la « personne », ni les conditions nécessaires à l'espèce, ni les conditions qui rendent possible la vie elle-même, mais, à l'inverse, à partir d'un « détachement » regardé « comme la suprême valeur¹ » (OC IV 1, p. 56), à partir d'un *effacement de soi* :

« Tant que l'homme tolère d'avoir l'âme emplie de ses propres pensées, de ses pensées personnelles, il est entièrement soumis jusqu'au plus intime de ses pensées à la contrainte des besoins et au jeu mécanique de la force. S'il croit qu'il en est autrement, il est dans l'erreur. Mais tout change quand, par la vertu d'une véritable attention, il vide son âme pour y laisser pénétrer les pensées de la sagesse éternelle. » (OC V 2, p. 353)

C'est ici que s'inscrit le thème de l'action non-agissante, qui court tout au long du corpus weilien, depuis l'un des premiers devoirs remis à Alain à la rentrée de 1925 (« Le Conte des six cygnes dans Grimm », OC I, p. 57-59 ; voir ci-dessus, partie A, section 3 : « Le conte des six cygnes : une éthique de l'abstention ») jusqu'au « Carnet de Londres ». Encore une fois, le climat de la réflexion weilienne est sans commune mesure avec le pragmatisme vital nietzschéen (et la lecture de *Nietzsche* par Heidegger, exactement contemporaine des réflexions weiliennes). La vérité des valeurs se donne d'elle-même – *index sui* – car rien d'extérieur à ma pensée ne saurait en être la mesure :

« Puisque la valeur est un caractère de ma pensée, la hiérarchie que j'aperçois entre les valeurs est certaine ; rien d'extérieur à ma pensée ne saurait la démentir ; rien d'extérieur à ma pensée ne peut intervenir dans la notion de valeur. Et pour bien voir la portée de cela, il faut se souvenir que la vérité est une valeur de la pensée. Le mot de vérité ne peut avoir d'autre sens. » (OC IV 1, p. 56)

Le « je » est ici celui du sujet philosophant, ce même « je » que celui des *Méditations* de Descartes (modèle de *réflexion*). Ce « je » qui « médite » et opère ainsi une transformation de lui-même de telle manière qu'il se rend apte à la vérité. Un peu plus loin, S. Weil précise : « Le critérium de la vérité est simple à définir : est vrai tout ce qui est impossible à l'esprit de ne pas penser comme vrai. [...] Ce critérium n'est autre que celui de Descartes ; c'est ce qu'il a nommé, assez mal peut-être, la clarté. Est vrai tout ce que l'esprit ne peut pas rejeter. » (OC IV 1, p. 61) La philosophie est une pratique, une activité, une ascèse : « elle s'exerce » (OC IV 1, p. 56). La réflexion – ou « investigation philosophique » – est un détachement de toutes les valeurs, considérant ce détachement comme « la suprême valeur » (*ibid.*), afin de les juger et de les hiérarchiser. Il y a là un cercle vicieux qui rend l'exercice de la réflexion philosophique « presque

¹ Notons que S. Weil applique cette expression (« suprême valeur ») à l'individu (en 1933, cf. OC II 1, p. 277), au travail manuel (en 1934, cf. OC II 2, p. 89-90) et, ici, au détachement.

impossible » et donc « miraculeux » (*ibid.*). Il y a là comme un hiatus, un saut, un incommensurable au point de départ de la réflexion philosophique.

Si l'on considère l'ensemble du corpus weilien, on note que cette notion de valeur et d'une « échelle des valeurs conçue en dehors du temps » a déjà été abordée dans les *Réflexions* de 1934 (cf. *OC II 2*, p. 86-87), puis dans les « Méditations sur l'obéissance et la liberté » de 1937 (cf. *OC II 2*, p. 132). A la notion de progrès des civilisations, il faut « substituer la notion d'une échelle des valeurs conçue en dehors du temps ; mais il n'est pas non plus possible de disposer les diverses formes sociales en série sur une telle échelle. Ce que l'on peut faire, c'est rapporter à une semblable échelle tel ou tel aspect de la vie sociale prise à une époque déterminée. Il est assez clair que les travaux diffèrent réellement entre eux par quelque chose qui ne se rapporte ni au bien-être, ni au loisir, ni à la sécurité, et qui pourtant tient au cœur de tout homme. [...] Une méthode qui permettrait d'aboutir à des vues d'ensemble concernant les diverses organisations sociales en fonction des notions de servitude et de liberté serait plus précieuse » (*OC II 2*, p. 86-87 ; je souligne). Tout effort de pensée et d'amour est corrosif pour l'ordre social, est l'ennemi des forces qui dominent la société. La pensée construit sans cesse une échelle de valeurs « qui n'est pas de ce monde », écrit S. Weil, entre guillemets. L'expression est évangélique : Jésus répond à Pilate que sa royauté « n'est pas de ce monde » (Jean 18,36). Il y a un dehors du monde, une extériorité, qui est le lieu du bien absolu, vers lequel il faut tourner le regard si l'on veut établir une hiérarchie des valeurs (cf. *OC II 2*, p. 132) et se laisser transformer : « faire passer les valeurs divines dans sa propre âme » (K5, *OC VI 2*, p. 264). Même si, en 1937, « qui n'est pas de ce monde » est une image, une manière de parler, un tel texte annonce donc, quatre ans plus tard, les « Quelques réflexions ».

Comment s'orienter dans la pensée ? C'est à cette question que s'attache S. Weil dans les pages de l'essai autour de la notion de valeur, en 1941. Ce concept d'orientation est central dans les écrits weilien : la question de la philosophie est la question de l'orientation du regard, de l'attention, du désir, de l'amour. Or, ce sont des idées qui valent par elles-mêmes qui permettent d'orienter les pensées, les efforts, les actions. « Car l'esprit est essentiellement, toujours, de quelque manière qu'il soit disposé, une tension vers une valeur. » (*OC IV 1*, p. 56) Cette question de l'orientation a été posée, avant S. Weil, par Kant ; ce dernier ayant promu un tel usage régulateur des idées à partir d'une relecture de Platon (*Critique de la raison pure*, « Des idées en général »). En effet, Platon, toujours au livre VI de *La République* (518b-d), explique que l'éducation est l'art de la conversion du regard : « Il faut avec l'âme tout entière se détourner des choses qui changent, jusqu'à ce qu'elle devienne capable de supporter la contemplation de l'être (le réel) et ce qu'il y a de plus lumineux dans l'être, à savoir, comme nous l'avons dit, le bien. » Car « le bien est ce que cherche toute âme, ce pourquoi elle agit, pressentant qu'il est quelque chose, mais ignorant ce qu'il est¹ ». Dans « Dieu dans Platon », au début de l'année 1942, soit quelques mois après les « Quelques réflexions autour de la notion de valeur », S. Weil propose un commentaire qui va dans le même sens d'un détachement de tout point de vue, de toute perspective, de tout intérêt vital afin de renverser la perspective et de lire le monde depuis le bien qui est hors du monde :

« L'âme ne peut pas donner à son regard une direction nouvelle sans se tourner tout entière. L'âme, pour tourner son regard vers Dieu [le bien, source de toute valeur], doit donc se détourner tout entière des choses qui naissent et périssent, qui changent, des choses temporelles (équivalence exacte). Tout entière ; donc y compris la partie sensible, charnelle de l'âme qui est enracinée dans les choses sensibles et y puise la vie. Il faut la déraciner. C'est une mort. La conversion est cette *mort*.

¹ Platon, *La République*, Livre VI, 505e.

La perte d'une chose ou d'un être à quoi nous tenons nous est immédiatement sensible par un abattement qui correspond à une perte d'énergie. *Or il faut perdre toute énergie vitale qui nous est fournie par la totalité des choses et des êtres auxquels nous tenons. C'est donc bien une mort.*

Ainsi le détachement total est la condition de l'amour de Dieu, et lorsque l'âme a accompli le mouvement de se détacher totalement de ce monde pour se tourner tout entière vers Dieu, elle est illuminée par la vérité qui descend de Dieu en elle. » (OC IV 2, p. 93 ; SW souligne)

Le commentaire se poursuit sur une trentaine de pages (de l'édition des *Œuvres complètes*). Certes, la tonalité n'est pas la même entre les « Réflexions autour de la notion de valeur » et ces pages de notes pour des conférences. Dans l'intervalle (fin de l'année 1941 et début de l'année 1942), S. Weil relit Platon (cf. K10, OC VI 3, p. 277-278, où la philosophe, réfléchissant sur le bien et la valeur, passe de Kant à Platon).

Or, S. Weil n'est pas la seule, au même moment, à opérer une lecture de Kant au prisme de Platon. Quelques années plus tôt, un autre philosophe, au-delà du Rhin, défend lui aussi la thèse selon laquelle « notre vie s'oriente en fait selon quelque système de valeurs » (OC IV 1, p. 55 ; cf. OC VI 2, p. 264 et OC VI 3, p. 263), auteur (en 1913) d'un « système des valeurs¹ » : Heinrich Rickert – lui-même héritier de la *Logik* de 1874 de Lotze. Ce dernier propose une réinterprétation de la théorie platonicienne des idées à partir de la distinction entre « être » et « valoir ». Il distingue quatre modes d'effectivité (ou manières de n'être pas rien), parmi lesquels les idées². Il y a donc une effectivité des idées comme domaine d'exigence : elles relèvent du valoir (*Gelten*). S. Weil rejoint Lotze lorsqu'elle note que la philosophie est la réflexion sur les valeurs et que « l'objet de la philosophie est *réel*. Ce ne sont pas des mots, ce n'est pas une fiction. Mais cet objet n'a de réalité que par rapport à la pensée ; c'est une autre espèce de réalité que celle que poursuit la science » (Ki1, OC VI 1, p. 174 ; SW souligne). Le concept de valeur permet de tenir ensemble l'idée platonicienne et le devoir-être kantien (deux formes de ce qui est au-delà de l'être). Rickert cherche à en établir une cartographie, ce qu'il nomme « système des valeurs ». Il y a des biens – théoriques, esthétiques, éthiques – qui valent, et un ordre de relation entre ces valeurs. Pour Rickert, à l'instar de S. Weil, la vie n'est ni valeur ni principe d'évaluation, faisant elle-même l'objet d'une évaluation (« Valeurs de vie et valeurs de cultures », 1912). Ainsi, alors que S. Weil s'inscrit elle-même dans une tradition philosophique représentée par Platon, Descartes et Kant, une relecture de cette même tradition est proposée en Allemagne (Lotze, Rickert et le néo-kantisme de l'école de Bade).

Il faut toutefois faire un pas de plus, et aller vers Platon, vers l'*Apologie de Socrate*. En effet, Hadot avance que, dans l'*Apologie*, le savoir et le non-savoir de Socrate ne porte pas sur des concepts mais sur des valeurs : il ne sait rien de la valeur de la mort, mais il connaît la valeur de l'intention morale et de la justice et il montre que « le savoir n'est pas une série de propositions, une théorie abstraite, mais la certitude d'un choix, d'une décision, d'une initiative ; le savoir n'est pas un savoir tout court, mais un savoir-ce-qu'il-faut-préférer, donc un savoir-vivre. Et c'est ce savoir de la valeur qui le guidera dans les discussions avec ses interlocuteurs », savoir qui provient de « l'expérience intérieure de Socrate³ » et qui engage toute l'âme, tout l'être : un désir du bien qui est en tout homme. Afin de bien orienter son âme, il faut – et Socrate y invite – « remettre en question toutes [les] valeurs, toutes [les] manières d'agir⁴ » et rompre avec une certaine manière de vivre. Après Socrate, ce seront Diogène et les Cyniques qui

¹ H. Rickert, *Le système des valeurs et autres articles*, trad. Julien Farges, Paris, Vrin, 2007.

² Je renvoie à Rudolf Hermann Lotze, « Le monde des idées », trad. A. Dewalque, in *Philosophie*, n° 91, éd. de Minuit, 2006-4, p. 9-23 (§ 316 sur le valoir, *Gelten*, comme mode d'effectivité et § 318-321 sur Platon).

³ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 62-63. Hadot se réfère à l'*Apologie de Socrate*, 29a-e.

⁴ *Ibid.*, p. 67.

demandent de « changer la valeur de la monnaie » (*parakharaxon to nomisma*) – transvaluation de toutes les valeurs¹. Il convient de fixer la valeur (*axia*) de chaque chose, « *poieisthai horon*² ». C'est la pensée de S. Weil (ou, du moins, c'est à partir de cette tradition qu'elle doit être lue).

Certes, le mot « valeur » est très présent dans le lexique weilien, aussi bien par exemple, dans les *Réflexions* de 1934 (21 occurrences) que dans les cours de Roanne, mais dans une ébauche de lettre, nous lisons : « Sans doute la contrainte est indispensable à la vie sociale, comme vous l'avez montré. Mais il y en a bien des formes. Certaines formes laissent subsister une atmosphère où les valeurs spirituelles (j'emploie ces mots faute d'autres) peuvent se développer. » (*EHP*, p. 109 ; je souligne) S. Weil est attentive au fait que la force est en mesure de détruire les « valeurs spirituelles ». En 1938 ou 1939, elle demande : « Pourquoi répète-t-on toujours ce lieu commun, selon lequel la force brutale serait impuissante à anéantir les valeurs spirituelles ? Elle les anéantit très vite et très facilement. » (*EHP*, p. 108) A la fin de cette année 1939, dans les « Réflexions en vue d'un bilan » : « Car, contrairement à ce qu'on affirme souvent, la force tue très bien les valeurs spirituelles, et peut en abolir jusqu'aux traces. » (*OC II 3*, p. 113) Elle y revient encore à l'hiver 1940-1941, dans l'article sur la *Chanson de la croisade contre les Albigeois* : c'est un « lieu commun » de croire que « la force est impuissante à détruire les valeurs spirituelles » (*OC IV 2*, p. 413). Et le même thème se retrouve dans l'article sur « la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français », de 1943, bien que le terme « valeur » ne s'y trouve pas, ce qui est symptomatique. Nous y trouvons, en revanche, le terme « inspiration ».

En effet, à cette notion de « valeur » va très vite, dans le réseau conceptuel weilien, être substituée celle d'inspiration (deux occurrences seulement dans les *Réflexions* de 1934 et près d'une centaine dans les seuls écrits de Londres). « Valeur » pourrait faire signe vers un « je » qui s'y oriente. Alors que lorsqu'il n'y a plus de perspective, qu'il n'y a plus de « je », l'âme se trouve entièrement habitée par le bien qui la traverse de part en part et ce n'est plus elle qui pense et agit mais le bien qui l'inspire. Aspiration : ce mot convient « beaucoup mieux que celui de valeurs. Car valeurs invoque une présence, et aspiration une absence, et notre bien est absent. » (*OC V 2*, p. 380) « Il y a des biens qui sont anéantis dès qu'on les évalue. » (*K16, OC VI 4*, p. 266) Ce qui importe, c'est que cette réaction aux propos de Valéry l'a conduite à réfléchir à ce qu'est la philosophie – réflexion qu'elle poursuivra jusqu'à la fin, c'est-à-dire jusqu'au « Carnet de Londres ».

Le système, les contradictions et l'unité de la philosophie

Affirmant l'unité de la philosophie, S. Weil a conscience de s'opposer à « l'opinion commune » qui avance « les contradictions entre les systèmes et à l'intérieur de chaque système » pour ne voir dans la philosophie « que conjectures » : « On croit généralement que chaque philosophe a un système qui contredit tous les autres. » (*OC IV 1*, p. 58)

¹ Sur les Cyniques et le sens de cette expression, je renvoie à M.-O. Goulez-Cazé, *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 6, 32-35, ainsi qu'à M. Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 208-209 et 221-223. Cette dernière expression est certes empruntée à Nietzsche, « *Umwertung aller Werthe* », à *Götzen-Dämmerung* et *Ecce Homo*, mais elle est aussi employée par Foucault pour parler des cyniques (voir *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 233).

² Marc Aurèle, *Pensées*, III, 11. Voir aussi, par ex., *ibid.*, VIII, 29 ; VIII, 43. Sur cette notion de valeur chez les Stoïciens, je renvoie à É. Bréhier, *Études de philosophie antique*, Paris, 1955, p. 135-138 ; P. Grimal, *Sénèque, Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris, Fayard, 1991, p. 360-361 ; P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, *op. cit.*, p. 230-233 ; M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, la première heure du cours du 24 février 1982, en particulier les p. 283-285.

C'est à proposer une autre conception de l'exercice de la philosophie que s'attache S. Weil. Certes, des contradictions, « toute pensée philosophique en contient » (*OC IV 1*, p. 59). Mais « loin que ce soit une imperfection de la pensée philosophique, c'en est au contraire un caractère essentiel sans lequel il n'y a qu'une fausse apparence de philosophie » (*ibid.*). En effet, elles sont inhérentes à l'activité philosophique : il y a de la contradiction dans les pensées qui nous sont *données* – « c'est donné du dehors. C'est réel » (K8, *OC VI 3*, p. 64). Ces contradictions sont celles de notre existence – les « contradictions essentielles de la condition humaine » (K3, *OC VI 1*, p. 304). « *Les contradictions auxquelles l'esprit se heurte*, écrit et souligne la philosophe dans l'un des *Cahiers, seules réalités, critérium du réel. Pas de contradiction dans l'imaginaire. La contradiction est l'épreuve de la nécessité. Application à tous les domaines.* » (K7, *OC VI 2*, p. 454) Il est sans cesse question de ces contradictions, dans les pages des *Cahiers*, de ces « contradictions essentielles que les philosophes ont tort d'essayer de résoudre au lieu de les détruire » (Ki1, *OC VI 1*, p. 173 ; SW souligne) en passant d'un plan à un plan supérieur, transcendant, par un exercice ni d'intelligence ni de volonté, mais de regard, de « contemplation » (K3, *OC VI 1*, p. 304, 358 ; K4, *OC VI 2*, p. 93 ; K15, *OC VI 4*, p. 229). A New York, réfléchissant sur les contradictions – par exemple : « Nous savons par expérience que la vérité est exclusivement universelle, et que la réalité est exclusivement particulière, et pourtant les deux sont inséparables et même ne font qu'un. Nous ne pouvons pas nous sortir de là » –, S. Weil conçoit ces contradictions (qui ne sont pas des erreurs) comme des « portes sur le transcendant » qui supposent, pour être ouvertes, que l'on frappe « à coups redoublés » (K17, *OC VI 4*, p. 316-317). L'intelligence spéculative rencontre une impasse. « Il faut s'arrêter et frapper, frapper, frapper, inlassablement, dans un esprit d'attente insistante et humble. L'humilité est la vertu la plus essentielle dans la recherche de la vérité. » (*Ibid.* ; cf. déjà K8, *OC VI 3*, p. 95 ; K14, *OC VI 4*, p. 177) S. Weil l'énoncera à nouveau à Londres, au début du « Carnet de Londres » : contemplation, attente, « extrême humiliation » (K18, *OC VI 4*, p. 362). Cette métaphore de la porte sera le titre d'un poème composé lors de la période de Marseille, en 1941 : regarder et attendre, sans espérance. Toutefois, il ne s'agit pas de « fuir, là-bas fuir », vers un autre monde, mais de se laisser transformer afin d'agir : « Celui qui tient son attention vraiment fixée sur cette impossibilité [celle du bien véritable, surnaturel] et agit fera le bien » (K8, *OC VI 3*, p. 95). C'est cette *attitude* qui caractérise en propre le philosophe : savoir *faire usage* des contradictions (cf. K7, *OC VI 2*, p. 466).

Il y a donc des contradictions qui sont inhérentes à la condition humaine et qui ne sauraient être (artificiellement) escamotées¹. Par exemple (mais il s'agit de bien plus que d'un exemple), la contradiction entre le nécessaire et le bien est inhérente à la condition humaine. S. Weil la pose ainsi : « La contradiction essentielle dans la vie humaine, c'est que l'homme ayant pour être même l'effort vers le bien est en même temps soumis dans son être tout entier, dans sa pensée comme dans sa chair, à une force aveugle, à une nécessité absolument indifférente au bien. C'est ainsi ; et c'est pourquoi aucune pensée humaine ne peut échapper à la contradiction. » (*OC V 1*, p. 309-310) Il y a contradiction entre la nécessité qui gouverne « cette matière non tangible qui est la substance de nos pensées » (*OC V 1*, p. 314) et « l'exigence de bien absolu qui est toujours au centre du cœur de tout homme » (*OC V 2*, p. 96), ou entre la force et la justice « réelle au fond du cœur des hommes » (*OC V 2*, p. 309). Le lexique du « cœur » devient de plus en plus prégnant au fil des années. Si le terme, par exemple, n'intervient qu'à deux reprises dans les *Réflexions* de 1934, il est omniprésent dans les écrits de Londres (64 occurrences dans *L'Enracinement*). Cette contradiction n'a pas à être surmontée mais conçue et

¹ E. Gabellieri, *Être et Don*, op. cit., p. 441-444 ; R. Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, op. cit., p. 515.

contemplée « avec amour et désir » (OC V 2, p. 312), car l'unité entre le bien et la nécessité « échappe aux facultés humaines », elle est « inconnue » (OC V 2, p. 310), « incompréhensible », « transcendante » (OC V 2, p. 312). Cette unité transcendante peut toutefois se communiquer ou, du moins, « quelque chose » de cette unité, dit plus précisément la philosophe, peut se communiquer. C'est alors le « passage au transcendant » (l'expression se trouve aussi bien dans l'essai sur la doctrine marxiste, OC V 1, p. 310, p. 603), que dans le « Carnet de Londres » (OC VI 4, p. 362). Passer au transcendant, c'est « sortir de soi » : l'expression est employée dans le « Carnet de Londres », et déjà dans les *Cahiers de New York* : « On ne peut pas sortir de soi par la volonté. Plus on veut, plus on est en soi. On ne peut que désirer, supplier. » (OC VI 4, p. 298)

L'essai sur la notion de valeur indique une telle contradiction « au centre de la vie humaine » (OC IV 1, p. 55) : les valeurs ne peuvent pas être objets de connaissance, parce que « toute notre connaissance est hypothétique¹ » (LP, p. 111 ; souligné dans le texte), alors qu'une valeur est admise inconditionnellement ; et pourtant nous ne pouvons pas renoncer à les connaître, parce que toute vie est orientée par des valeurs dont nous cherchons à nous assurer de la vérité. Ainsi « toute vérité enferme une contradiction » (K8, OC VI 3, p. 95). S. Weil prend l'exemple (kantien) des valeurs esthétiques : il y a une hiérarchie des valeurs esthétiques mais il n'y a pas de critérium permettant d'affirmer avec certitude que telle œuvre d'art est plus belle que telle autre ; l'artiste tend « vers une beauté qu'il ignore » (OC IV 1, p. 55). « Tout ce qui est susceptible d'être pris comme fin échappe ainsi à toute définition », alors que les moyens « se laissent aisément définir » ; « c'est pourquoi tant d'hommes s'orientent exclusivement vers l'acquisition des moyens » (*ibid.*), ce qui est une autre contradiction de l'existence humaine². La réflexion philosophique, qui porte sur la notion de valeur et qui cherche à établir une hiérarchie entre les valeurs, s'oriente vers les fins (inconditionnées), et c'est pourquoi elle ne relève pas du domaine de la connaissance. S. Weil distingue la « vérité » des « connaissances » d'une autre manière encore. Les connaissances sont toujours hypothétiques, alors qu'« une valeur, c'est quelque chose qu'on admet inconditionnellement » (OC IV 1, p. 54-55) et « la vérité est une valeur de la pensée » (OC IV 1, p. 56) – S. Weil ayant commencé par écrire « du jugement », dans la filiation kantienne de la philosophie réflexive, terme qu'elle rature pour lui préférer « de la pensée³ ».

Certes, il y a bien des philosophes « qui justifient en apparence l'opinion que la philosophie est quelque chose de conjectural », ce sont ceux qui « essaient de construire des systèmes⁴ » (OC IV 1, p. 60). Ces systèmes cherchent à supprimer les contradictions de manière artificielle. Si ces dernières sont données dans l'expérience, ces systèmes ne peuvent pas être pensés, ne relèvent donc pas de la philosophie. « Construire » (*essayer* de construire) est ici opposé à faire l'inventaire de ce qui est *donné*. Ce sont Aristote et Hegel qui sont visés au premier chef (cf. OC IV 1, p. 67), on l'a dit. Des systèmes comme les leurs

¹ Cette thèse est expliquée dans le cours de Roanne, en 1933-1934 (cf. LP, p. 111-113) : la science est un procédé d'action méthodique sur la nature considérée comme obstacle à cette action ; elle explique la nature en établissant des rapports nécessaires a priori (S. Weil suit l'analyse de Kant dans la *Critique de la raison pure*).

² L'inspiration est ici kantienne : voir E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, in *Œuvres philosophiques*, t. II, éd. F. Alquié, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1985, p. 277-278.

³ Le domaine de la vérité n'est ni celui des faits ni celui des propositions : thèse défendue par Hermann Lotze dans la *Logik* de 1874 (chapitre du livre III sur « Le monde des Idées »).

⁴ Sur le système en philosophie comme devant être « dépassé », on peut renvoyer à É. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1974, notamment à la p. 84. Voir aussi J. Greisch, *Vivre en philosophant*, *op. cit.*, p. 58-69.

« peuvent être variés à l'infini, et il n'y a aucune raison d'en choisir un plutôt qu'un autre. Mais, du point de vue de la connaissance, ces systèmes sont au-dessous même de la conjecture, car les conjectures sont des pensées inférieures, et ces systèmes ne sont pas des pensées. On ne peut pas les penser. On ne le peut, car si on le pouvait, fût-ce un instant, on éliminerait pendant cet instant les contradictions dont il s'agit, et on ne peut pas les éliminer. [...] Quant aux systèmes complets construits dans le dessein d'éliminer toutes les contradictions essentielles de la pensée, on comprendrait que s'ils ont une valeur, elle ne peut être que poétique » (OC IV 1, p. 60).

Le réel est donc ce qui est *donné du dehors* et qui *s'impose*. Ainsi, la contradiction, l'inconcevable ou l'impossible, c'est « le choc du réel », une « réalité manifeste ». Ce qui est réel dans la perception, et la distingue du rêve, « ce n'est pas la sensation, mais la nécessité qui y est présente ». La nécessité, c'est-à-dire que « c'est ainsi » et que cela s'impose, est lecture d'une « réalité solide » (OC VI 3, p. 64, 66, 90, 95, 96, 179). Dans le *Cahier IX*, S. Weil note et encadre : « Définir *le réel*. Rien de si important » (OC VI 3, p. 179).

L'activité philosophique

Mais cela ne suffit pas à définir l'activité philosophique. Car la philosophie n'est pas d'abord une activité discursive mais une *attitude*. S. Weil y insiste dans plusieurs de ses écrits du printemps 1941. C'est ce qui distingue la philosophie de la science : elle « ne consiste pas en une acquisition de connaissances, [...] mais en un changement de toute l'âme » (OC IV 1, p. 57). Nous l'avons vu, S. Weil reviendra sur « la méthode propre de la philosophie » deux ans plus tard, en 1943, dans les premières pages du « Carnet de Londres ». L'écart sera explicitement maintenu, dans les écrits de Marseille, de New York et de Londres, entre les connaissances et la *vérité* : « La vérité ne se trouve pas par preuves, mais par exploration. Elle est toujours expérimentale » (K14, OC VI 4, p. 177) et c'est pourquoi la philosophie a rapport non seulement à la connaissance, mais aussi à la sensibilité et à l'action. Elle engage non seulement « toute l'âme », mais *le tout d'une vie*. Non seulement « l'intelligence », mais « l'homme tout entier » (OC IV 1, p. 67 ; cf. OC VI 1, p. 174 déjà cité). Ou, plus précisément, elle est *un exercice de soi sur soi et de transformation de soi* : « Il n'y a pas de réflexion philosophique sans une transformation essentielle dans la sensibilité et dans la pratique de la vie » de telle manière que s'opère « une orientation nouvelle de l'âme » (OC IV 1, p. 57) et une transformation dans la manière de sentir et d'agir. « Ainsi la rigueur et la certitude de l'investigation philosophique sont aussi grandes qu'elles peuvent l'être ; les sciences n'en approchent pas de très loin. Faut-il conclure que la réflexion philosophique est infaillible ? Oui, elle est infaillible pour autant qu'elle s'exerce¹. » (OC IV 1, p. 56)

Si la réflexion philosophique suppose de considérer le détachement « comme la suprême valeur » (OC IV 1, p. 56), ce détachement est une transformation dans l'orientation de l'âme qui concerne donc « l'homme tout entier ». S. Weil prend l'exemple suivant : « Un joueur qui, au moment même où il est haletant dans l'attente du gain, mettrait ce gain au même rang que le repos, la volupté de bien manger, le travail bien fait, l'amitié, ou n'importe quel autre objet de désir possible, et comparerait impartialement ces divers objets, telle est l'image du détachement. » (OC IV 1, p. 57) Le détachement est « un renoncement à toutes les fins possibles, sans exception, renoncement qui met un vide à la place de l'avenir comme ferait l'approche imminente de la mort » (*ibid.*) – philosopher, c'est donc apprendre à mourir :

¹ Cette thèse sera celle de Martha Nussbaum dans *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton N.-Y., Princeton, University Press, 1994, notamment aux p. 329-330.

« Mais le détachement dont il s'agit n'est pas vide d'objet ; la pensée détachée a pour objet l'établissement d'une hiérarchie vraie entre les valeurs, toutes les valeurs ; *elle a donc pour objet une manière de vivre*, une meilleure vie, non pas ailleurs, mais en ce monde et tout de suite, car les valeurs mises en ordre sont des valeurs de ce monde. En ce sens la philosophie est orientée vers la vie, elle vise la vie à travers la mort. Mais l'ordre de valeurs établi par la réflexion n'est pas établi une fois pour toutes ; l'âme ne s'y conforme que dans mesure où elle le pense et ne le pense que par un effort de réflexion. Ainsi la sagesse est une pulsation continuelle de la mort à la meilleure vie et de la meilleure vie à la mort ; sans cette pulsation il y aurait déchéance. » (OC IV 1, p. 58 ; je souligne)

L'activité philosophique consiste donc à détacher le désir des objets sur lesquels il vient se coller, de telle manière que l'âme, vide d'objet, orientée vers le détachement, détachée d'elle-même, puisse établir une hiérarchie vraie des valeurs et s'y conformer en s'orientant à ce système des valeurs ainsi établi et vivre, enfin. Cet exercice nécessaire de détachement revient à de nombreuses reprises dans les *Cahiers* (et l'écriture même des *Cahiers* est congruent à un tel exercice de détachement¹) :

« *Il s'agit d'ordonner les biens par rapport à notre désir, et pour cela il faut avoir accroché la plénitude de l'attention à notre désir pur, vide. Exactement comme si parmi plusieurs pièces de métal plus ou moins bien polies je veux choisir la mieux polie, il faut orienter l'attention vers le plan parfait.*

Seulement nous ne pouvons pas fixer notre attention sur notre désir, pas plus que nous pouvons voir notre vue. Nous ne pouvons voir que des objets éclairés par la lumière du soleil.

De même nous ne pouvons que détacher notre désir de tous les biens et attendre. L'expérience montre que cette attente est comblée. [...]

Après avoir passé par le bien absolu, on retrouve les biens illusoire et partiels, mais dans un ordre hiérarchique qui fait qu'on ne se permet la recherche de tel bien que dans la limite permise par le souci de tel autre. Cet ordre est transcendant par rapport aux biens, et un reflet du bien absolu. » (K10, OC VI 3, p. 264-265 ; SW souligne)

Ce que définit ainsi S. Weil, c'est une pratique de la philosophie comme manière de vivre ; ce sont, autrement dit, *les conditions d'une spiritualité*. La vérité n'est pas donnée au sujet de plein droit. On ne s'oriente dans la pensée et dans la vie qu'au prix d'un travail de transformation de soi : « La vérité, pour le dire avec Foucault, n'est pas donnée au sujet par un simple acte de connaissance, qui serait fondé et légitimé parce qu'il est le sujet et parce qu'il a telle ou telle structure de sujet. Elle postule qu'il faut que le sujet se modifie, se transforme, se déplace, devienne, dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point, autre que lui-même pour avoir droit à l'accès à la vérité. La vérité n'est donnée au sujet qu'à un prix qui met en jeu l'être même du sujet². » La vérité n'est pas une *connaissance* du réel tel qu'il est et telle que la science établit de telles connaissances ; la vérité est une *valeur* de la pensée. Seule la réflexion philosophique peut *reconnaître* la vérité comme une valeur. Accéder à la vérité suppose alors ce travail de transformation de soi et de détachement qui est partie intégrante de la *réflexion philosophique*. D'une part, il n'y a pas de vérité sans *erôs*, sans désir, sans amour. Une connaissance n'est pas par elle-même une vérité et il n'y a pas de vérité si le sujet n'est pas poussé « par le désir de posséder la vérité » (OC V 2, p. 318). S. Weil y reviendra dans la dernière partie de *L'Enracinement* : « L'acquisition des connaissances fait approcher de la vérité quand il s'agit de la connaissance de ce qu'on aime. » (OC V 2, p. 319) D'autre part, il n'y a pas de vérité sans un travail sur soi, une transformation de soi, une ascèse (*askêsis*). Ce travail ascétique a été mis en œuvre par S. Weil aussi bien par la pratique de l'écriture (les *Cahiers*) que par sa manière de vivre, de plus en plus résolument, jusqu'à sa mort. D'où son très grand intérêt pour

¹ L'écriture des *Cahiers* est l'objet du chapitre III, en particulier la partie A : « Des notes pour des exercices spirituels ».

² M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 17.

les philosophies hellénistiques, pour les Pythagoriciens, les Stoïciens, les Cyniques, qui opèrent un tel travail de soi sur soi.

Pratiquer la philosophie n'est donc pas construire un système nouveau, inédit, original. C'est opérer ce travail de soi sur soi et cette transformation de soi, cet effort de détachement nécessaire à la réflexion philosophique. Il ne s'agit pas de « penser autrement que Platon », mais de « *faire* pour son compte ce que Platon a fait il y a vingt-cinq siècles et se tourner *en effet* vers la vérité avec toute l'âme » (OC IV 1, p. 67 ; je souligne).

La philosophie comme spiritualité

Il faut maintenant, alors qu'il s'agit de comprendre la pratique philosophique de S. Weil, ressaisir une idée énoncée dans l'introduction générale et qui oriente ce premier chapitre : la philosophie est une pratique spirituelle. Cette dernière emploie le mot « philosophie » pour parler de la « philosophie du travail » (OC V 1, p. 306, 307), pour situer « les traditions religieuses et philosophiques authentiques » (OC V 1, p. 310) ou pour évoquer la « philosophie du XVIII^e siècle » (OC V 1, p. 309), celle des Encyclopédistes, qu'elle n'aime pas. Quand il est question de Platon, elle ne parle pas de philosophie mais de « spiritualité », ne voulant pas dire par là qu'il n'y a pas de philosophie de Platon, mais insistant ainsi sur la prise en compte par l'auteur de *La République* du surnaturel, de l'*expérience* et de l'« étude rigoureusement scientifique des mécanismes surnaturels » (OC V 2, p. 329), alors que sa pensée n'est pas séparable d'une « vie spirituelle » (OC V 1, p. 312), d'une « vie mystique » (OC V 1, p. 313) à laquelle il a su s'élever. Marx, quant à lui, n'a pas su élaborer de doctrine, dans la mesure où toute doctrine est une « doctrine mystique » (OC V 1, p. 312) et que le surnaturel est un point aveugle de sa pensée.

Le lexique de la « philosophie » est d'ailleurs rare sous la plume de S. Weil, à Londres. Lorsqu'il est question de philosophie, *c'est toujours pour indiquer une pratique, un travail de soi sur soi*. Elle reprend la formule platonicienne que « philosopher, c'est apprendre à mourir¹ » (OC V 2, p. 394). Le mot « philosophie » peut revêtir aussi bien un sens positif que négatif – la philosophie pouvant être authentique ou inférieure, telle la « philosophie laïque » issue des « principes de 1789 » (OC V 1, p. 313 ; cf. OC V 2, p. 266) qui porte en elle une contradiction, car fondée à la fois sur la science et sur l'humanisme, c'est-à-dire sur la nécessité et sur le souci de la justice, « qui sont, on le voit, manifestement incompatibles » (OC V 2, p. 307). La philosophie authentique, véritable, est celle qui ne sépare pas intelligence et mystique, ou « inspiration spirituelle », qui n'est pas séparée des autres activités, de l'art, de la poésie, de la science, de la politique – celle dont Platon est l'héritier (cf. OC V 2, p. 361). Un philosophe tel que Platon est « un amant de la Sagesse divine », et S. Weil poursuit : « depuis la disparition de la Grèce il n'y a pas eu de philosophe. » (OC V 2, p. 322-323) La philosophie, lorsqu'elle n'est pas inspirée par la Sagesse divine, vient obscurcir l'intelligence. « Il n'y a au fond rien de plus mélangé à la vie humaine commune et quotidienne que la philosophie, mais une philosophie implicite » (OC V 2, p. 217) et le travail du philosophe est de rendre explicite ce qui est implicite. Une doctrine philosophique explicite ce qui « au fond du cœur de tout homme » afin qu'il sache clairement ce qu'il veut et afin que la pensée puisse « s'accomplir dans les actions² ». Dans le « Carnet de Londres », S. Weil commence par clarifier ce qu'est la philosophie, sa « méthode propre », et elle y revient ensuite à plusieurs reprises (cf. K18, OC VI 4, p. 362, 363, 392).

¹ Voir Platon, *Phédon*, 67e. Je me permets d'indiquer P. David, *Luttons-nous pour la justice ? Manuel d'action politique*, Lyon, Peuple Libre, 2^e éd., 2022, p. 156-157, ainsi que ci-dessous, la conclusion, section 1 : « Réussir sa mort : l'instant où la vérité entre dans l'âme ».

² S. Weil, « Esquisse du fondement d'une doctrine », in P. David, *Luttons-nous pour la justice ?*, op. cit., p. 99-100.

Concevoir, contempler, attendre : la « méthode propre » de la philosophie tient dans ces trois verbes. A cette *attitude* s'oppose une autre conception de la philosophie, celle qui cherche à construire un système. Celui qui construit supprime les contradictions pour élaborer un système qui se veut cohérent. S. Weil poursuit ainsi les « Quelques réflexions autour de la notion de valeur » (1941), nous l'avons vu : la « vraie philosophie » ne construit rien, son objet lui est donné, ce sont nos pensées et parmi ces pensées, il y a des contradictions. « Les contradictions que la réflexion trouve dans la pensée quand elle en fait l'inventaire, sont essentielles à la pensée » et ce sont les « fabricants de systèmes » (*OC IV 1*, p. 59-60) qui cherchent à éliminer ces contradictions et, ce faisant, ils construisent des systèmes qui ne peuvent pas être pensés.

La philosophie est « pratique », « en acte », mais ces actes ne sont pas des actes de la pensée pure ; il s'agit d'actes qui ne relèvent pas de la seule activité de l'intelligence : contempler, désirer, attendre, supplier, accepter l'humiliation, implorer (*OC VI 2*, p. 311 : « Implorer la vérité »). C'est une étonnante conception (et pratique) de l'activité philosophique que propose S. Weil. Cette pratique engage tout l'être, non seulement l'intelligence mais toute la vie de l'esprit ainsi que les sentiments, engage aussi un certain rapport aux autres et le corps même : être injurié, frappé, giflé. Il s'agit de se dépendre de soi-même, de déborder de soi pour accéder à de l'autre. La philosophie est une pratique spirituelle. Pratiquer la philosophie ne consiste pas à élaborer des connaissances mais en une certaine attitude¹. Il n'y a pas d'opposition entre pratique « philosophique » et pratique « spirituelle » pour autant que la philosophie consiste à *concevoir et à contempler* la contradiction entre la nécessité et le bien et que « la vie religieuse authentique » (*OC V 1*, p. 310) consiste à contempler l'unité incompréhensible entre le bien et la nécessité. Cette unité pouvant *se communiquer* : la vérité advient et se donne.

En effet, il s'agit d'accéder au réel, et pour ce faire de sortir de soi. Or, seul l'amour surnaturel le permet. S. Weil évoque « les théories subjectivistes de la connaissance » (K18, *OC VI 4*, p. 392) qui enferment le sujet en lui-même lui faisant porter tout le poids de l'acte de connaître. Dans le *Cahier VII*, elle note : « L'esprit n'est forcé de croire à l'existence de rien. (Subjectivisme, idéalisme absolu, solipsisme, scepticisme. [...]) C'est pourquoi le seul organe de contact avec l'existence est l'acceptation, l'amour. [...] Tout ce qui est saisi par les facultés naturelles est hypothétique. Seul l'amour surnaturel pose. » (*OC VI 2*, p. 432) Le subjectivisme est une « attitude philosophique » dont il faut faire usage « à titre de purification » (*ibid.*) en tant qu'il décentre le sujet de lui-même, de ses représentations et d'une fausse réalité ou d'une fausse lecture de la réalité en lui apprenant que ses représentations ne sont pas le réel : un exercice de détachement. Quelques pages plus loin, il est question de « l'usage purificateur du scepticisme (idéalisme absolu, solipsisme) dans le plan philosophique » :

« Il s'agit de déraciner les lectures, de les changer, pour parvenir à la non-lecture.
Reconnaître, éprouver, expérimenter le rôle, le pouvoir, la part de l'imagination dans la perception. [...]
C'est la *réalisation* qui correspond au doute. [...]
Philosophie de la perception, pratique et expérimentale, à la base de cette sagesse. [...]
Expérimentations sur le sens de la réalité. [...]
Exercice de détachement par l'intelligence. On n'est pas attaché à ce qui 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. [...]
Pratiques destinées à *faire entrer le scepticisme dans le corps*. » (K7, *OC VI 2*, p. 436-438 ; SW souligne)

D'après ce critère, il y a « peu de philosophes. Peu est encore beaucoup dire » (K18, *OC VI 4*, p. 362) ajoute-t-elle, et c'est vers la Grèce qu'elle se tourne. En effet, c'est dans la tradition

¹ Je renvoie au chapitre III, partie C : « Une philosophie des attitudes ».

socratique que l'on trouve de tels philosophes : les Stoïciens, les Cyniques. A noter qu'il n'est pas fait ici mention de Platon, mais de ces philosophes qui donnent une forme philosophique à leur vie, qui veulent une *bios philosophikos*, une vie philosophique. Puis la philosophe ajoute que « l'apostolat chrétien » est « une profession voisine ou identique » (OC VI 4, p. 363). Foucault, présentant la vie cynique comme une « vie autre » poussant à la limite et jusqu'à la rupture la vraie vie de la tradition socratique et stoïcienne « en la dramatisant dans la forme de ce qu'on pourrait appeler la vie militante, la vie de combat et de lutte contre soi et pour soi, contre les autres et pour les autres¹ », ajoute que « le cynisme a été la matrice, au point de départ d'une longue série de figures historiques que l'on peut retrouver dans l'ascétisme chrétien, ascétisme qui est à la fois un combat spirituel en soi-même, contre ses propres péchés, ses propres tentations, mais combat aussi pour le monde entier. [...] C'est le développement des ordres mendiants au Moyen Âge, ce sont les mouvements qui ont précédé la Réforme, qui l'ont suivi aussi. Et dans ces mouvements, [revient] perpétuellement le principe d'un militantisme, un militantisme ouvert qui constitue la critique de la vie réelle et du comportement des hommes et qui, dans le retournement, le dépouillement personnel, mène le combat qui doit conduire au changement du monde tout entier² ». On pense bien sûr à François d'Assise, et déjà à saint Paul : « J'ai combattu le bon combat » (2 Tm 4,7).

Le cynique travaille sur sa propre âme : « C'est le mouvement des représentations qui doit être sans cesse l'objet de [sa] vigilance. Le cynique doit être le veilleur de sa propre pensée³. » On pense ici au thème weilien de l'ours blanc dont il a déjà été question⁴. Le cynique s'endort en sachant que « toutes ses pensées sont les pensées d'un ami et d'un serviteur des dieux, d'un associé du gouvernement de Zeus (*metekhôn tês arkhês tou Dios*)⁵ ». Les hommes sont associés à la sagesse de Dieu lorsqu'ils connaissent la nécessité qui fait le monde. « Le misérable corps n'est rien pour moi [...]. L'exil ? Et où peut-on m'expulser ? [...] Partout où j'irai, il y aura le soleil, la lune, les astres, les songes, les présages, la conversation avec les dieux⁶. » La vie cynique n'est reliée à rien, elle est *adiaphoros*, une vie de pauvreté et de dénuement. Nous sommes là très proches de S. Weil, dans l'évocation du soleil, de la lune et des astres, dans le déracinement volontaire. Le cynique dit de lui-même : « Je suis sans abri, sans patrie, sans ressources, sans esclaves. Je dors sur la dure. Je n'ai ni femme, ni enfants, ni palais de gouverneur, mais la terre seule, et le ciel et un seul vieux manteau⁷. » Le cynique décrit par Épictète, un cynique proche des Stoïciens, accepte les coups, les violences, les injustices que les autres peuvent lui faire subir. « C'est un trait caractéristique du cynisme, précise Foucault. Les coups, les insultes, les humiliations sont pour les Cyniques un exercice, et cet exercice a valeur d'entraînement, entraînement à l'endurance physique, entraînement aussi à l'indifférence à l'égard de l'opinion⁸. » Le cynique manifeste la vérité par sa vie même, par une vie autre que « la vie ordinaire des gens ordinaires⁹ » ; il vient parmi les hommes « donner l'exemple ascétique de la vraie vie, les rappeler à eux-mêmes » et, poursuit Foucault, relève en cela « de l'héritage

¹ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 261.

² *Ibid.*, p. 263-264.

³ *Ibid.*, p. 285.

⁴ Au chapitre premier, partie A, section 3 (« "Jamais" : se retenir d'agir »).

⁵ Épictète, *Entretiens*, III, 22, 95. Je renvoie à M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 282.

⁶ *Ibid.*, III, 22, 21-22.

⁷ *Ibid.*, III, 22, 47-48.

⁸ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 274-275.

⁹ *Ibid.*, p. 288.

socratique » et « s'approche jusqu'à un certain point du modèle chrétien¹ ». C'est une vie de militance qui manifeste la vérité que l'on retrouve des philosophes socratiques, cyniques, stoïciens, jusqu'à l'apostolat chrétien.

Il y a donc deux conceptions de la philosophie. La philosophie comme constructions systématiques et représentations de l'univers, dont la valeur réside dans leur beauté poétique (*OC* IV 1, p. 60, 67), et la philosophie comme transformation de soi, orientation nouvelle de l'âme, détachement, contemplation et attente qui ouvre l'accès à la vérité. S. Weil conçoit la philosophie comme une *spiritualité*, au sens que Foucault donne à ce terme : « la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité² ». Autrement dit, la vérité n'est pas donnée au sujet de plein droit, « par un simple acte de connaissance, qui serait fondé et légitimé parce qu'il est le sujet et parce qu'il a telle ou telle structure de sujet », mais il doit se modifier, se transformer, devenir, « dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point, autre que lui-même pour avoir droit à l'accès à la vérité. La vérité n'est donnée au sujet qu'à un prix qui met en jeu l'être même du sujet ». Cela signifie qu'il ne peut y avoir de vérité sans une *transformation* et une *conversion du sujet*, qui supposent, d'une part « un travail de soi sur soi, une élaboration de soi sur soi, une transformation progressive de soi sur soi dont on est soi-même responsable dans un long labeur qui est celui de l'ascèse » (*askêsis*), et qui nécessite, d'autre part, un mouvement qui « arrache » le sujet à lui-même et ce mouvement est le mouvement de l'amour (*erôs*). La spiritualité désigne l'ensemble des *exercices* (exercices spirituels) qui constituent, « non pas pour la connaissance mais pour le sujet, pour l'être même du sujet, le prix à payer pour avoir accès à la vérité ». Le sujet en tant que tel n'a pas la capacité d'avoir accès à la vérité, n'est pas *capable de vérité*, et il a alors pour tâche de devenir « apte » (le mot est de S. Weil). « Il faut un travail pour recevoir le vrai³ », écrit Joël Janiaud lisant S. Weil. Enfin, « la spiritualité postule que l'accès à la vérité produit, lorsque, effectivement, cet accès a été ouvert, des effets [...] "de retour" de la vérité sur le sujet ». [...] La vérité illumine et accomplit le sujet lui-même : elle le transfigure, l'achève et le sauve. C'est cette manière de vivre que S. Weil découvre dès l'adolescence et met en œuvre jusqu'à sa mort. C'est cette pratique de la philosophie qui fait l'unité de sa vie et de son œuvre.

2. Conversion, transformation, nouvelle naissance

Si l'intelligence ne permet pas de résoudre les problèmes, mais simplement de les poser, c'est alors par un travail méthodique de transformation de soi, ou du soi, que le philosophe parvient à un point de vue, à un plan, à un niveau – au sens où l'on parle de lignes de niveau – d'où il verra se dissoudre la contradiction qu'il aperçoit du point de vue où il se trouve. Le point d'application du travail philosophique n'est donc plus le concept mais le soi, la subjectivité. L'accès à la vérité ne dépend pas d'aptitudes intellectuelles dont seraient dotés certains individus, mais d'un exercice de l'attention et d'une orientation du désir. L'ensemble des manuscrits que laisse l'auteure des *Cahiers*, sont la trace de ce travail méthodique de transformation de soi. En effet, l'écriture est au service de cette transformation de soi. Écrire, c'est opérer un travail de soi sur soi : ainsi, c'est toute l'âme, tout l'être qui est concerné. Pour montrer cela, je vais explorer le lexique weilien de la transformation, proposer une réflexion sur le sens de la conversion, sur

¹ *Ibid.*, p. 290.

² M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 16-20 (pour cette citation et les suivantes).

³ J. Janiaud, *Simone Weil. L'attention et l'action*, Paris, PUF, 2002, p. 82.

« le processus de la conversion » (OC VI 3, p. 337) et montrer comment émerge, dans les *Cahiers*, le thème de la seconde naissance.

« Perdre la perspective »

Je viens de montrer que la philosophie consiste en une certaine attitude, une certaine orientation, un certain regard. La philosophie est un travail sur la perception, une purification de la perception. Il s'agit de *transformer l'orientation du regard* : « La réflexion suppose une transformation dans l'orientation de l'âme que nous nommons détachement ; elle a pour objet d'établir [...] une orientation nouvelle de l'âme. » (OC IV 1, p. 57) Cette notion d'orientation du regard et de l'âme tout entière est capitale¹. Elle est élaborée dans les « Quelques réflexions autour de la notion de valeur² », un texte d'une importance décisive pour l'interprétation que je proose de la vie et de l'œuvre de S. Weil, qui énonce la démarche philosophique de cette dernière, qui explique que la philosophie consiste en *un changement de toute l'âme, une transformation de tout notre être* et qu'il n'y a pas de réflexion philosophique « sans une transformation essentielle dans la sensibilité et dans la pratique de la vie, transformation qui a une égale portée à l'égard des circonstances les plus ordinaires et les plus tragiques de la vie » (*ibid.* ; je souligne).

Or, la transformation à laquelle il faut parvenir tient en trois mots : *perdre la perspective*. Cette exigence revient à de nombreuses reprises dans les *Cahiers*. J'en relève quelques-unes. Dans le *Cahier III*, déjà : « Il s'agit en somme de perdre la perspective » (OC VI 1, p. 290). Dans le *Cahier VI* : « Il faut perdre la perspective » (OC VI 2, p. 390). Puis : « Il s'agit toujours de s'élever au-dessus des perspectives par la composition des perspectives » (OC VI 2, p. 339). Dans le *Cahier VII* : « Être enraciné dans l'absence de lieu. [...] Il s'agit de déraciner les lectures, de les changer, pour parvenir à la non-lecture » (OC VI 2, p. 423 et 436-437). Dans le *Cahier XII*, dernier des *Cahiers* de Marseille : « Perdre la perspective, s'installer dans l'absence de point de vue, dans l'universel. » (OC VI 3, p. 383) Puis il est question de « l'opération de l'âme analogue à celle de la perception par laquelle, quoi que nous suggère la perspective, nous ne nous mettons pas au centre de l'espace » (OC VI 3, p. 400 ; cf. OC VI 3, p. 402) et l'analyse est immédiatement reprise sous forme d'une *prescription* : « Accomplir dans le temps l'annulation de la perspective comme dans l'espace. » (*Ibid.*) Au même moment (fin avril et début mai 1942), elle reprend cette analyse de la perspective qu'il faut annuler (autrement dit détruire le « moi » comme source des désirs, le « je » comme point de vue) dans l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur ».

En effet, dans cet essai, peut-être le plus profond de tous ceux de la période de Marseille, S. Weil développe la même idée : la perspective est cette illusion qui situe l'homme au centre de l'espace et du temps. Autrement dit, l'homme perçoit l'espace à partir d'un *point de vue* et une illusion analogue fautive en l'homme le sens du temps : il perçoit le temps et l'histoire de son point de vue. De même, la perspective dispose autour de l'homme toute la hiérarchie des valeurs. Et « cette illusion s'étend même au sentiment de l'existence, ajoute S. Weil, à cause de la liaison intime, en nous, du sentiment de la valeur et du sentiment de l'être ; l'être nous paraît de moins en moins dense à mesure qu'il est plus loin de nous » (OC IV 1, p. 299). Par exemple, la souffrance d'un martyr du II^e siècle me paraît moins *réelle* que celle d'un de mes proches. S. Weil résume là les principales lignes de sa doctrine et de son projet philosophique. Par le travail de transformation de soi, il s'agit d'accéder à un point de vue universel, un point de vue qui n'est

¹ « Le regard est ce qui sauve », c'est là « une des vérités capitales du christianisme » (OC IV 1, p. 322). Les exercices qui permettent une telle orientation seront étudiés au chapitre III, partie C : « Une philosophie des attitudes ».

² Ce texte, projet d'essai laissé inachevé et dont certains fragments ont sans doute été perdus, véritable discours de la méthode de S. Weil, en partie inédit jusqu'à l'année dernière, a été publié dans le volume 1 des *Écrits de Marseille* (OC IV 1, p. 53-61).

donc pas un point de vue, au point de vue de Dieu. Dans la dernière lettre au Père Perrin, S. Weil insiste sur cette exigence d'universalité qui est renoncement à la perspective :

« Notre amour doit avoir la même étendue à travers tout l'espace, la même égalité dans toutes les portions de l'espace, que la lumière même du soleil. Le Christ nous a prescrit de parvenir à la perfection de notre Père céleste en imitant cette distribution indiscriminée de la lumière [Mt 5,43-48]. Notre intelligence aussi doit avoir cette complète impartialité. [...] Quand une âme est parvenue à un amour qui emplit également tout l'univers, cet amour devient ce poussin aux ailes d'or qui perce l'œuf du monde. Après cela il aime l'univers non du dedans, mais du dehors, du lieu où siège la Sagesse de Dieu qui est notre frère premier-né. Un tel amour n'aime pas les êtres et les choses en Dieu, mais de chez Dieu. Etant auprès de Dieu il abaisse de là son regard, confondu avec le regard de Dieu, sur tous les êtres et sur toutes les choses. Il faut être catholique, c'est-à-dire n'être relié par un fil à rien qui soit créé, sinon la totalité de la création. » (AD, p. 79-80)

Cette dernière phrase peut être une allusion à Jean de la Croix. Les saints atteignent à une telle universalité.

La perspective est donc une illusion, une perception erronée du réel et perdre la perspective, c'est détruire le « je », lieu de cette perspective, le déracine pour devenir capable de recevoir le réel : « En se déracinant on cherche *plus de réel* » (K7, OC VI 2, p. 421 ; je souligne), car « certains actes donnent conscience que les autres existent. – D'autres la suppriment » (OC VI 2, p. 482). Il faut se transformer pour percevoir autrement, c'est-à-dire perdre la perspective afin de parvenir à la « non-lecture » et accéder à l'universel¹. « Le point de vue est la racine de l'injustice » (OC VI 4, p. 317). L'enjeu d'un tel travail sur soi est d'abord éthique.

« Par la souffrance la transformation »

Au début de l'année 1942, au *Cahier VIII*, S. Weil écrit sur l'opération du dressage de soi, du « dressage de l'animal en soi » (OC VI 3, p. 112), se réfère aux Pythagoriciens, à Philolaos, à Platon, citant (en grec) et traduisant un vers orphique : « Il faut non pas que les initiés apprennent quelque chose, mais qu'il se passe quelque chose en eux ; à savoir, qu'ils deviennent aptes [à l'enseignement]. » (OC VI 3, p. 114) Cela lui rappelle une formule du premier chœur de l'*Agamemnon* d'Eschyle (v. 177), qu'elle note pour mémoire (τῷ πάθει μάθος), recopie (en grec) quatre vers d'un fragment orphique² qui invite à se réjouir d'une souffrance vécue qui n'avait pas encore été soufferte car au lieu d'homme on devient dieu, et elle poursuit :

« Πάθος désigne à la fois *souffrance* [...] et *modification* (notamment transformation en être immortel). La connaissance par la souffrance. La connaissance par la transformation. » (OC VI 3, p. 114-115 ; SW souligne)

Le vers orphique est interprété et rapproché de deux citations évangéliques : « Chevreau, tu es tombé dans du lait. C'est l'état d'enfance. / Si vous ne redevenez pareils à cet enfant... / Il faut naître de nouveau de l'eau et de l'esprit [cf. Mt 18,3 et Jn 3,5]. » (OC VI 3, p. 115 ; SW souligne).

La philosophe retrouve donc ici une formule qui lui est chère et qu'elle inscrit (en grec) en haut de la couverture du *Cahier I*, puis du *Cahier II*, et répète régulièrement³. Sont cités (en grec) les vers 174 à 178 (cf. K2, OC VI 1, p. 262), les vers 174 à 183 (cf. K3, OC VI 1, p. 368), les vers 160 à 183 (cf. K4, OC VI 2, p. 152-153) ou, encore, ce sont les vers 160 à 183 sur

¹ Sur les « pratiques de soi » chez les platoniciens et les Stoïciens comme mouvement de conversion vers soi, de dépassement de soi, d'universalisation, voir P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 330.

² Diels-Kranz 1 B 20.

³ Je renvoie aux pages suivantes : OC IV 1, p. 319-320, 615-617 ; OC IV 2, p.160-161 ; K2, K3, K4, OC VI 1, p. 67, 219, 262, 368 ; K4, K7, OC VI 2, p. 152-153, 462, 463 ; K9, OC VI 3, p. 183.

lesquels elle travaille dans le *Cahier VIII* (OC VI 3, p. 67-69), proposant des essais de traduction. En effet, nous pouvons traduire ainsi :

« Mais l'homme qui, de toute son âme, utilisera le nom triomphant de Zeus / aura la sagesse suprême. / Il a ouvert aux hommes la voie de la sagesse : Souffrir pour comprendre [Par la souffrance la connaissance] / est la loi souveraine qu'il a posée. / Quand, en plein sommeil, sous le regard du cœur, / suinte le douloureux remords [ou : la peine de la mémoire douloureuse, la peine qui est mémoire douloureuse], la sagesse en eux, malgré eux [ou : même sans qu'on le veuille, même à qui n'en veut pas] pénètre. / Et c'est bien là, je crois, violence bienfaisante [grâce violente, grâce faite de violence] / des dieux assis à la barre céleste ! » (v. 174-183)

Un rapprochement est opéré entre Eschyle, Jean de la Croix (le thème de la nuit obscure) et Catherine de Sienne (l'épouse qui aime le Christ dort et la charité travaille) : S. Weil a lu *Sous l'égide de Catherine de Sienne*, publié par Joseph-Marie Perrin, en 1938, aux éditions du Cerf. Le rapprochement avec Jean de la Croix est ajouté, peut-être ultérieurement, entre les lignes. « Par la souffrance l'enseignement la connaissance », puis (entre deux lignes) : « (Saint Jean de la Croix.) (par la Croix dans la sagesse de Dieu) ». « Elle filtre goutte à goutte dans le sommeil auprès du cœur », puis (entre deux lignes) : « (nuit obscure) ». Il s'agit d'une référence à la strophe XXVI du *Cantique spirituel*. A la fin de ces essais de traduction, nous lisons : « Vers certainement inspirés des mystères, et absolument chrétiens. » (OC VI 3, p. 69 ; SW souligne)

Et encore, dans ce même *Cahier VIII* : « La loi souveraine de Zeus : τῷ πάθει μάθος. Par la souffrance l'enseignement. C'est aussi Zeus qui a fait souffrir Prométhée. Ce ne serait donc pas pour le punir ? » (OC VI 3, p. 98), et la suite – méditation reprise à partir de OC VI 3, p. 112, puis à partir de OC VI 3, p. 125 : « Eschyle : τῷ πάθει μάθος. Appliqué à la crucifixion de Prométhée, cela équivaut aux lignes admirables de saint Jean de la Croix sur la participation par la souffrance à la Croix du Christ pour pénétrer les profondeurs de la sagesse de Dieu. » Dans les deux *Cahiers* suivants (cf. OC VI 3, p. 221, p. 249, p. 267), ainsi que dans des écrits parallèles (cf. OC IV 2, p. 160-161, 616-617), la philosophe ne cesse pas d'y revenir : il ne s'agit pas de faire l'exégèse d'une tragédie grecque, mais de s'approprier un contenu de vérité, de le faire sien. Dans le « Carnet de Londres », la formule est encore citée et traduite, rapprochée d'autres textes, selon une *manière de lire* typiquement weilienne :

« Eschyle dit, citant évidemment une parole sacrée des Mystères, τῷ πάθει μάθος – par la souffrance l'enseignement (accordé par Dieu à l'homme). Mais il ne dit pas en quoi consiste la sagesse enseignée. On le voit quand on lit dans saint Paul la même formule complétée – ou se retrouve le même jeu de mots entre πάθος et μάθος, caractéristique d'une formule sacrée – [en grec puis traduction :] ce qu'il a souffert lui a enseigné l'obéissance [He 5,8]. » (OC VI 4, p. 373)

S. Weil conclut : « Cette sagesse, c'est l'obéissance. » Puis s'interroge : « Mais avait-il donc désobéi ? Y aurait-il une version secrète dans laquelle, à la désobéissance humaine par manque d'amour, répondrait une désobéissance divine par excès d'amour, Dieu se désobéissant à soi-même par compassion pour les hommes ? Ce serait exactement le mythe de Prométhée. Or l'histoire et le nom de Prométhée semblent une illustration de la parole τῷ πάθει μάθος. Dieu désobéissant à Dieu et ramené à l'obéissance par l'expiation. » (OC VI 4, p. 373 ; cf. OC IV 2, p. 334-335) La méditation se poursuit par une réflexion sur le châtement de l'homme et de la femme au chapitre 3 du livre de la *Genèse* : la mort et le travail qui, semblable à la mort, est une soumission à la matière. On reconnaît des parallèles avec les dernières pages du manuscrit de *L'Enracinement*. Il est remarquable que S. Weil s'interroge immédiatement après sur son « erreur criminelle d'avant 1939 » (OC VI 4, p. 374), avant l'entrée en résistance contre

l'Allemagne nazie : s'interprétant elle-même à la lumière des textes grecs et de la *Genèse*. Il y a donc un bon usage de la douleur (et du châtement comme besoin de l'âme¹) :

« Le plaisir est l'illusion d'un bien attaché à sa propre existence.

C'est une illusion permanente ; la douleur même est mélangée à quelque degré de plaisir.

À certains moments, amenés par un excès de détresse physique, l'illusion disparaît complètement. On voit alors sa propre existence à nu, comme un simple fait qui ne porte aucun caractère de bien. Cela est affreux.

Et cela est la vérité.

(Puissé-je donc avoir beaucoup de ces moments et ne jamais en oublier la leçon.) » (K18, *OC VI 4*, p. 388)

La souffrance n'a pas de signification, est *inintelligible* et détache de la recherche (vaine) d'une finalité ici-bas. A ce titre, elle permet de développer « la faculté d'intuition » (K9, *OC VI 3*, p. 162-163) – faculté distincte des facultés de représentation et de discussion (cf. *OC VI 3*, p. 209, 212). S. Weil y revient dans ce *Cahier IX* : « [...] 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". » (*OC VI 3*, p. 182-183) L'intuition est donc une faculté qui se développe lorsqu'on a renoncé à chercher de la finalité ici-bas. S. Weil traduit à plusieurs reprises les vers suivants de la tragédie d'Eschyle :

« Quand, en plein soleil, sous le regard du cœur, suinte le douloureux remords, la sagesse en eux, malgré eux, pénètre. Et c'est bien là, je crois, violence bienfaisante des dieux assis à la barre céleste ! » (cf. *OC VI 1*, p. 368 et *OC VI 2*, p. 152)

Contempler l'inintelligible, c'est-à-dire ce que l'on ne peut se représenter, ouvre l'accès au réel : « *L'impossibilité* est l'unique porte vers Dieu. (Poser le contradictoire. Vouloir l'impossible. Aimer le mal.) Nous devons aimer le mal en tant que mal. Cette opération ne peut être pure que lorsque le mal est une douleur physique, qu'on subit, qu'on n'a pas cherchée, qu'on ferait tout au monde pour éviter. » (K8, *OC VI 3*, p. 118) J'ai pris l'exemple du mal et de la souffrance, parce qu'il engage le corps et il est paradigmatique à ce titre, mais l'inintelligible recouvre bien d'autres domaines (les dogmes chrétiens, les mathématiques, le bouddhisme zen²).

Logique de la transformation

C'est à partir du *Cahier VI*, à l'hiver 1941-1942, que s'élabore un lexique de la transformation de soi. Alors que S. Weil lit le livre de Job : aime-t-il Dieu gratuitement ? C'est la question de la profondeur de l'amour. « Si loin que soit cet amour, il y a un moment de rupture où il succombe, et c'est le moment qui transforme, qui arrache du fini vers l'infini, qui rend *transcendant dans l'âme* l'amour de l'âme pour Dieu. *C'est la mort de l'âme*. » (*OC VI 2*, p. 367 ; SW souligne) Il s'agit de « transformer dans sa pensée le péché en malheur » (*OC VI 2*, p. 381) et de « transformer toute douleur, tout malheur [...] en sentiment de la misère humaine » (*OC VI 2*, p. 390 ; cf. *OC VI 2*, p. 442 ; *OC VI 3*, p. 117-118). Il s'agit, en fin de compte, je l'ai établi, de « perdre la perspective » (*ibid.*). A New York et à Londres, les passages des *Cahiers* relatifs à la transformation de soi sont nombreux (plus d'une quinzaine). C'est Dieu qui opère la transformation, qui n'est donc pas le résultat nécessaire d'une ascèse : la

¹ Voir K2, *OC VI 1*, p. 222-223, « La personne et le sacré », *OC V 1*, p. 234) et *L'Enracinement*, *OC V 2*, p. 126-127.

² Sur le dogme de l'incarnation, cf. par ex. *OC VI 3*, p. 118. Sur la tradition bouddhique et en particulier les *koan*, cf. *OC VI 3*, p. 75, 91, 133, 182.

transformation « s'opère, non par des efforts directs, mais par l'union d'amour avec Dieu » (*OC VI 4*, p. 190). « On subit une transformation merveilleuse qui donne le secret. [...] La notion de bien pur, inconditionné, notion ineffable, entre dans l'âme » (*OC VI 4*, p. 227, 257) et alors, « on aime inconditionnellement. [...] La partie de l'âme qui a vu Dieu doit ensuite transformer chacune de nos relations avec une créature en une relation entre une créature et Dieu » (*OC VI 4*, p. 228, 316). A un être parfait en état de contemplation, la vérité parvient « dans le secret, sous forme de silence » (*OC VI 4*, p. 176 ; cf. *OC VI 4*, p. 322) : « La notion de bien pur, inconditionné, notion ineffable, entre alors dans l'âme. » (*OC VI 4*, p. 257) S. Weil précise : « Il y a de fausses imitations de l'amour de Dieu, mais non pas de la transformation qu'il opère dans l'âme, car on n'a aucune idée de cette transformation autrement qu'en y passant soi-même. » (*OC VI 4*, p. 189 ; cf. *OC VI 4*, p. 129, 226, 286, 432)

Il s'agit d'être « transformé en être parfait ». Que cela veut-il dire ? S. Weil l'explique d'une phrase, qui est reprise ensuite sous forme de quatre injonctions, quatre impératifs (les deux derniers reprenant les deux premiers) : « Il faut détruire cette partie intermédiaire, trouble de l'âme qui est un mélange mauvais d'eau et de souffle, pour laisser la partie végétative directement exposée au souffle igné qui vient d'au-dessus des cieux. / [1] Se dépouiller de tout ce qui est au-dessus de la vie végétative. [2] Mettre la vie végétative à nu et la tourner violemment vers la lumière céleste. [3] Détruire dans l'âme tout ce qui n'est pas collé à la matière. [4] Exposer nue à la lumière céleste la partie de l'âme qui est presque de la matière inerte. » (*OC VI 4*, p. 343) Puis vient l'explication : « La perfection qui nous est proposée, c'est l'union directe de l'esprit divin avec de la matière inerte. De la matière inerte qu'on regarde comme pensante est une image parfaite de la perfection. [...] Une pensée humaine peut habiter la chair. Mais si une pensée habite de la matière inerte, ce ne peut être qu'une pensée divine. / C'est pourquoi, si un homme est transformé en être parfait, et sa pensée remplacée par la pensée divine, sa chair, sous les espèces de la chair vivante, est devenue en un sens du cadavre. / Il faut qu'un homme ait péri et que le cadavre soit animé de nouveau par un souffle vital venu directement d'au-dessus des cieux. » (*OC VI 4*, p. 343-344) La « régénération spirituelle » est une « possession de l'homme par Dieu » (*OC VI 4*, p. 344). Il s'agit de demander à être « transformé en substance du Christ » (*OC VI 4*, p. 279-280 ; cf. *OC VI 4*, p. 302 sur l'eucharistie). C'est du schème de l'incarnation dont il est question ici : ce n'est plus « moi » qui vis, c'est le Christ qui vit en moi (*Galates 2,20*). « Cela implique une rupture de continuité » (*OC VI 4*, p. 344), ajoute S. Weil, une rupture d'identité. Il s'agit là d'une conception chrétienne de la conversion (*metanoia*), telle qu'elle est racontée, par exemple, par saint Ambroise : le pénitent doit être comme un jeune homme qui revient après une longue absence. Celle qu'il avait aimé se présente à lui et lui dit « *ego sum* », et lui répond : « *Sed ego non sum ego*¹ ».

La philosophe propose ainsi une lecture de la parabole évangélique du grain qui pousse tout seul (*Mc 4,26-29*) : la terre où le grain est jeté, c'est l'âme, et le grain, c'est l'amour de Dieu.

« Quand l'âme a une fois reçu un atome de l'amour de Dieu, il n'y a plus qu'à attendre et laisser pousser. Il faut seulement veiller, comme le paysan veille sur son champ.
Demander à Dieu de semer un grain dans l'âme et d'y verser la lumière et la pluie.
La moisson est la mort spirituelle. Quand le grain s'est multiplié, quand l'épi est là, aussi grand qu'il peut être, alors Dieu intervient pour transformer le bien fini en bien infini. Il envoie la mort spirituelle, celle après laquelle un homme ne vit plus, mais Dieu vit en lui.
Thème de la moisson.

¹ Sur les rites d'exomologèse, je renvoie à M. Foucault, *Les Aveux de la chair*, Paris, Gallimard, 2018, chap. I (l'histoire ambrosienne est rapportée à la p. 105). Voir aussi M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, Paris, Vrin, 2013, p. 74.

Demander à Dieu la mort spirituelle. En fauchant, demander d'être ainsi coupés de nous-mêmes et de tout ce qui nous est cher et de tout ce que nous croyons posséder » (*OC VI 4*, p. 301-302) ;

c'est le détachement. Plus loin : « La partie éternelle de l'âme se nourrit de faim. Quand on ne mange pas, l'organisme digère sa propre chair et la transforme en énergie. L'âme aussi. L'âme qui ne mange pas se digère elle-même. La partie éternelle digère la partie mortelle de l'âme et la transforme. La faim de l'âme est dure à supporter, mais il n'y a pas d'autre remède pour la maladie. Faire mourir de faim la partie périssable de l'âme, le corps étant encore vivant. Ainsi un corps de chair passe directement au service de Dieu. » (*OC VI 4*, p. 335) C'est ce que la philosophe désignait, quelques pages plus haut, par « l'annulation de la personne » : « Que je cesse d'être dès ici-bas, encore vivante » (*K17, OC VI 4*, p. 322) – au féminin : S. Weil s'adresse à elle-même – et ce afin de servir « de nourriture aux créatures » (*ibid.*). Elle recopie ensuite (en grec) et traduit en français un passage des *Lois* de Platon (ouvrage qu'elle trouve certainement en bibliothèque, à New York, peut-être à la New York Public Library), puis le commente (cf. *OC VI 4*, p. 336). Ecrivant cela, elle transpose donc la pratique platonicienne. Une énergie sexuelle peut être utilisée, ou bien transposée sur d'autres objets, ou bien encore, « on peut tuer la sexualité et opérer une transmutation de l'énergie qui lui était affectée. Cette opération est le détachement. Tout attachement est de même nature que la sexualité. En cela Freud a raison (mais seulement en cela). Une énergie supplémentaire nous a été remise en dépôt par Dieu. C'est le talent de la parabole [Mt 25,14-30]. Certains la font sortir d'eux-mêmes avec accompagnement de volupté. D'autres la donnent à manger à la meilleure partie de leur âme. » (*OC VI 4*, p. 335-336) S. Weil s'appuie aussi bien sur un passage des *Lois* de Platon que sur la parabole évangélique des talents. Cette lecture des paraboles agrestes est parallèle à l'essai sur « Le christianisme et la vie des champs » (cf. *OC IV 1*, p. 263-271).

Si cette transformation n'est pas le résultat d'une ascèse, elle demande néanmoins un travail du désir. Il s'agit ici du cœur de la pratique weilienne de la philosophie :

« Si le désir du bien est possession du bien, le désir du bien est producteur de bien, c'est-à-dire producteur de désir de bien.

Il y a hors de moi un bien supérieur à moi et qui m'influence pour le bien toutes les fois que je désire le bien.

Comme aucune limite n'est possible à cette opération, ce bien hors de moi est infini ; c'est Dieu.

Même là il n'y a pas croyance, mais certitude. Il est impossible de penser le bien sans penser tout cela, et il est impossible de ne pas penser le bien.

Comme il n'y a aucune limite à cette opération, l'âme doit finalement cesser d'être par assimilation totale à Dieu.

A n'importe quel *stade de la transformation*, l'âme peut refuser *une transformation ultérieure*. Elle reste alors peut-être un temps dans l'état où elle se trouve. Mais seulement un temps. Ensuite elle retombe. Progressivement, comme elle est montée. Et tant que le désir pur du bien n'a pas été entièrement effacé, tant qu'il en reste au moins un grain, elle peut se ressaisir et remonter. Elle remontera plus haut que la première fois. Mais si, parvenue plus haut, elle refuse de nouveau, cela recommence.

Une âme peut parvenir à n'importe quelle hauteur par cette marche oscillante ; mais cela est misérable.

Y a-t-il un point, possible à atteindre dès ce monde, à partir duquel aucune descente n'est possible ?

Je n'en sais rien.

J'aimerais le croire. » (*OC VI 4*, p. 213 ; je souligne)

C'est le thème et le schème de la transformation qui nous occupe ici (il sera plus tard question du bien et du désir du bien, au chapitre III, partie C, section 3).

S. Weil écrit pour elle-même ; elle affirme. Elle fait mémoire d'une expérience car ce qui est ainsi affirmé ne peut l'être qu'à partir d'une expérience. « Qui donne le secret » : on atteint ici les limites du langage. Les *Cahiers* proposent des exercices spirituels qui, comme une échelle, mènent à ce que l'on ne peut pas dire. « Nous avons en nous la vie éternelle. Il y a eu une

transformation réelle, donc aussi corporelle. Cette transformation est la nouvelle naissance. » (OC VI 4, p. 112) Avant d'aborder ce thème de la nouvelle naissance, il convient de nous interroger sur la « conversion », pour mieux cerner de quelle conversion parle S. Weil.

Qu'est-ce qu'une conversion ?

Pour signifier ce travail sur soi qu'il y a inséparablement à effectuer et à subir, S. Weil emploie les termes « transformation¹ », « opération² » et « conversion³ ». Dans le *Cahier VI*, on lit : « *Théétète* – [fuite] – conversion » (OC VI 2, p. 370. Les crochets sont de SW). Il s'agit, bien sûr, d'une allusion au passage du *Théétète* où Socrate invite Théodore à « essayer de fuir d'ici là-bas le plus vite possible. Et la fuite, c'est de se rendre semblable à un dieu selon ce qu'on peut⁴ ». Dans le *Cahier IX*, S. Weil est plus précise :

« Nous naissons et vivons à contre-sens, car nous naissons et vivons dans le péché qui est un renversement de la hiérarchie. *La première opération est le retournement. La conversion.* » (OC VI 3, p. 229 ; je souligne)

La figure de celui qui se retourne vers Dieu, dans l'Évangile, c'est le fils de la parabole dite « du fils prodigue », au chapitre 15 de l'*Évangile de Luc* (cf. OC VI 3, p. 167, 265, 284, 294).

Si l'on écarte la conversion comme adhésion à un dogme et appartenance à un groupe social, l'idée d'une transformation comme conversion peut être appréhendée selon plusieurs modèles. Premièrement, celui de l'*épistrophé*, la conversion philosophique (à l'œuvre, par exemple, dans le *Phèdre* de Platon, ou dans *La République*) : la *mémoire* d'un désir de vérité inscrite en l'âme, qui invite à se détourner du monde sensible pour se tourner et *faire retour* vers la vérité en empruntant un itinéraire de *purification* et de dénudation. Le saisissement de la beauté peut être à l'origine d'une telle mise en route qui entraîne un arrachement des illusions sensibles et une remontée vers le Bien. Deuxièmement, il y a aussi le modèle de la *métanoïa* (*paenitentia*), la conversion en son acception chrétienne, telle qu'elle se pense à partir du III^e et surtout du IV^e siècle, *rupture* d'avec un mode de vie, arrachement, mort et renaissance. Un événement, un *appel*, fait soudain accéder à une vie nouvelle, radicalement distincte de ce qui apparaît après coup comme un néant : « *La metanoïa*, c'est la pénitence et c'est aussi le changement, changement radical et de pensée et de l'esprit. [...] La conversion chrétienne implique une mutation soudaine. [...] Il faut, pour qu'il y ait conversion, un événement unique, soudain, à la fois historique et métahistorique, qui bouleverse et transforme d'un coup le mode d'être du sujet⁵. » Cet événement fait passer de la mort à la vie de telle manière que s'opère à l'intérieur même du sujet *une rupture d'identité* : « Le soi qui se convertit est un soi qui a renoncé à lui-même. Renoncer à soi-même ; mourir à soi, renaître dans un autre soi et sous une forme nouvelle, qui n'a en quelque sorte plus rien à voir, ni dans son être, ni dans son mode d'être, ni dans ses habitudes, ni dans son *êthos*, avec celui qui a précédé, c'est cela qui constitue un des éléments fondamentaux de la conversion chrétienne⁶. » Cette conversion est illustrée par

¹ Voir OC IV 1, p. 273, 299-300, 357, 363 ; OC IV 2, p. 93 ; OC VI 3, p. 328 ; OC VI 4, p. 210, 213.

² Voir OC VI 3, p. 86, 132, 340 ; OC VI 4, p. 212-213, 336 ; OC IV 1, p. 278, 282, 320, 322, 358, 359, 361, 367, 369, 373.

³ « L'art de la conversion », « l'opération de conversion » : cf. OC IV 2, p. 91-98, 209-210, 222.

⁴ Platon, *Théétète*, 176a-b ; trad. M. Narcy. « C'est pourquoi il faut s'efforcer de fuir d'ici-bas le plus rapidement qu'on peut. La fuite, c'est l'*assimilation* à Dieu dans toute la mesure du possible. Cette assimilation consiste à devenir juste et saint avec l'aide de la raison [φρόνησις] » (OC IV 2, p. 78 ; trad. SW, qui souligne).

⁵ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 202-203.

⁶ *Ibid.*, p. 203.

l'histoire ambrosienne qui a été rapportée trois pages plus haut. Le mode de vie qui fait suite à cette conversion s'accompagne d'une attention à soi sous la forme d'un *déchiffrement* de soi et de ses désirs : ce que Foucault nommera les « aveux de la chair ». Enfin, entre ces deux modèles pour penser la conversion – et si l'on laisse de côté la conversion en judaïsme, aussi bien *techouva* que *giour*¹ – s'en trouve un troisième, qui est celui que l'on trouve aux I^{er} et II^e siècles dans la philosophie hellénistique et romaine : le modèle « stoïcien » (distinct du modèle « platonicien » comme du modèle « chrétien »). Il s'agit d'un retour, mais d'un retour « qui va se faire en quelque sorte dans l'immanence même du monde² » : il s'agit d'élaborer un rapport de maîtrise à soi, un rapport achevé, adéquat, plein de soi à soi à partir d'une conversion du regard porté sur soi et de la prise de conscience de la distinction fondamentale entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous.

Comment S. Weil se situe-t-elle par rapport à ces trois modèles succinctement rappelés ? Notons qu'elle emploie le verbe « *metanoein*, [qui signifie] changer d'esprit » (OC VI 2, p. 329). La conversion weilienne est d'abord *une conversion à la philosophie* : une manière de vivre (l'*amor fati* stoïcien, l'obéissance à Dieu, le regard porté sur la pureté), par la lecture de Marc Aurèle (« dès que », AD, p. 40) et de Platon, la *certitude* que le désir et l'attention ouvrent accès à la vérité (cf. AD, p. 38-40 ; SP, p. 33-46). A quatorze ans, l'orientation par la vérité de toute la manière de vivre fait de S. Weil une philosophe³. Il s'agit de *se retourner vers* la vérité, de « désirer Dieu » et de « renoncer à tout le reste » (OC IV 1, p. 324), de « sortir de la création et retourner au principe » (OC VI 4, p. 232). A ce modèle de conversion, se surimpose celui de la *métanoia* chrétienne : celui d'un « contact réel », « absolument *inattendu* », d'une « soudaine emprise du Christ » (AD, p. 45 ; je souligne). S'agit-il d'une rupture ? Tout le début de la lettre autobiographique est construit pour montrer qu'il ne s'agit pas de cela et que si l'emprise est soudaine et inattendue, elle est précédée et préparée par une conception de la vie et d'une manière de vivre qui ont toujours-déjà été chrétiennes. Un travail sur soi *précède* la venue du Christ ou l'entrée de Dieu en l'âme. Elle le signifie à plusieurs reprises dans les *Cahiers* de New York ; en voici l'exemple le plus clair :

« L'âme de l'homme est retournée par ses propres efforts sur lui-même et par les coups du sort. Elle est labourée. Un infiniment petit de bien y tombe, sans qu'on le sache soi-même ; on ne s'en aperçoit qu'après coup. Il pousse tout seul. Quand il est arrivé à maturité, Dieu envoie la mort spirituelle. L'épi est alors enfoui dans la terre, enseveli, puis porte des fruits. Ou encore l'épi est broyé et transformé en pain. L'homme ne vit plus en soi, mais le Christ vit en lui ; sa chair est devenue la chair du Christ et les malheureux la mangent. Une vie humaine est ainsi comme une année. Tout ce qui précède l'ensemencement est labour. » (OC VI 4, p. 302-303)

Ainsi, à la dernière page du *Cahier XVI*, est récapitulé l'itinéraire spirituel d'une vie humaine.

La philosophe le dit à plusieurs reprises : avant l'entrée de Dieu dans l'âme, il y a tout un travail sur soi auquel Dieu n'a pas part. Ce n'est pas par la connaissance que l'on va à Dieu, mais par un travail de transformation de soi, une épreuve modificatrice de soi. S. Weil est ici plus proche des Stoïciens (et de Tertullien, qu'elle a lu : la purification précède le baptême⁴) que de Platon (ou de Cyrille d'Alexandrie). Si « nous naissons dans le péché », si « la naissance

¹ Je renvoie à C. Chalier, *Le désir de conversion*, Paris, Seuil, 2011, en particulier les p. 49 à 59.

² M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 201. Voir aussi *id.*, *Le Souci de soi*, chap. II : « La Culture de soi », 5.

³ Il a été question, à la partie A du chapitre premier, de ce « choix de la philosophie ».

⁴ « Je ne conteste pas à ceux qui vont descendre dans l'eau l'efficacité du bienfait de Dieu [...], mais pour y parvenir il faut des efforts, il faut travailler, il faut se mettre à la peine (*elaborandum est*). » Ce labeur est « la discipline de la pénitence, *paenitentiae disciplina* » (Tertullien, *De paenitentia*, chap. VI, 9 et VII, 1). Les liens et les écarts entre stoïcisme et christianisme seront étudiés au chapitre III, partie B, section 2 : « L'usage des Grecs : le stoïcisme comme manière de vivre ».

constitue un péché » (OC VI 4, p. 353) – la doctrine du « péché originel » (Tertullien) – et si le « je » est à la fois péché et illusion, l'âme n'a pas à chercher à se connaître, connaître et confesser sa faute, dans le processus de conversion, mais à *orienter autrement son regard*. Autrement dit, l'âme est le lieu d'une épreuve, mais n'a pas à se constituer en objet de connaissance. Nulle trace d'introspection (d'aveu) dans les *Cahiers*. En effet, s'il s'agit d'un renoncement à soi – et non d'une maîtrise ou d'un renforcement de soi – rares dans les *Cahiers* sont les traces d'une herméneutique de soi et de ses désirs. Alors que « nous sommes dans le retournement » (OC VI 4, p. 220), « dans le retournement qui constitue la condition humaine » (OC IV 1, p. 325), il s'agit de « se tourner ainsi sans aucun retour sur soi-même vers le bien » (OC VI 4, p. 218) : « Le désir entièrement tourné vers le Bien infini hors de nous exclut tout retour sur soi et par suite tout égoïsme. » (OC VI 4, p. 222) Le sujet weilien n'est pas un sujet de connaissance (ni affirmation d'un credo ni introspection) mais un *sujet d'expérience* : épreuve ou exercice de soi sur soi et de transformation de soi. Cela dit, il y a bien rupture entre la première et la seconde création, « une rupture de continuité » (OC VI 4, p. 344). Autrement dit, cette seconde création n'est pas dans la continuité de la première : elle suppose d'abord que la création se défasse. Par exemple : « Être engendré d'en haut, être engendré à partir de l'eau et du souffle – *c'est-à-dire après la dissolution de l'âme-microcosme dans le chaos primitif* – c'est être parfait. » (K16, OC VI 4, p. 259 ; je souligne) La « régénération spirituelle » est « une possession de l'homme par Dieu », lorsqu'« un homme est transformé en être parfait » et que « sa pensée est remplacée par la pensée divine » (OC VI 4, p. 343-344). L'exercice qui consiste à « regarder moi à venir comme *un autre être* qui m'est étranger » permet de se détacher de l'avenir, d'agir par raison (et non par inclination naturelle), d'accéder au présent, « condition de l'"état d'enfance" » (OC VI 3, p. 116 ; SW souligne).

S. Weil place la mythologie grecque et les évangiles *sur le même plan* : « Prométhée et Hippolyte. Leurs supplices se répondent. Dieu qui aime trop l'homme, l'homme qui aime trop Dieu. » (K16, OC VI 4, p. 245) Elle reprend une méditation déjà proposée à deux reprises dans les mois précédents. D'abord dans le *Cahier VI* (décembre 1941-janvier 1942), où il est question du malheur qui, par ses attachements misérables, fait voir la « nécessité du détachement » :

« Prométhée, le dieu crucifié pour avoir trop aimé les hommes. Hippolyte, l'homme puni pour avoir été trop dur et trop aimé des dieux. C'est le rapprochement du divin et de l'humain qui appelle le châtement. / Hippolyte. Thème de l'homme qui n'est pas ce qu'il paraît, empêché de se faire reconnaître par serment. Thème fréquent de folklore. » (OC VI 2, p. 322)

Puis au *Cahier X* (avril 1942) :

« Nous sommes ce qui est le plus loin de Dieu, à l'extrême distance d'où il ne soit pas absolument impossible de revenir à lui. En notre être Dieu est déchiré. Nous sommes la crucifixion de Dieu. Mon existence crucifie Dieu. Comme nous aimons une douleur intolérable parce que Dieu nous l'envoie, c'est de cet amour, transporté de l'autre côté du ciel, que Dieu nous aime. L'amour de Dieu pour nous est passion. Comment le bien pourrait-il aimer le mal sans souffrir ? Et le mal souffre aussi en aimant le bien. L'amour mutuel de Dieu et de l'homme est souffrance. Prométhée. Hippolyte. » (OC VI 3, p. 279)

Ce qu'il faut détruire, c'est la volonté : l'idée revient à trois reprises dans ces pages (ms. 9-11). Seul l'épuisement de la volonté permet au désir de s'orienter vers le bien. Mourir, c'est renoncer à l'affirmation de soi et au libre-arbitre, « refuser l'existence qui m'a été donnée » (*ibid.*) car « le salut est de consentir à mourir » (K16, OC VI 4, p. 246).

Nous lisons au *Cahier VI* cette phrase, détachée de ce qui précède et de ce qui suit : « Tout acte, le considérer sous l'aspect non de l'objet, mais de l'impulsion. Non pas : à quelle fin ? Mais : d'où cela vient-il ? » (OC VI 2, p. 328) La valeur d'un acte dépend alors de son origine :

ce n'est pas la représentation qui est interrogée mais son origine. Il y a là trace d'une herméneutique de soi qui rappelle une pratique qui se déploie dans les communautés monastiques aux IV^e et V^e siècles : mon désir vient-il de ma volonté propre ? ou du diable ? ou de Dieu ? est-ce un acte par obéissance ou par volonté ? (Voir aussi K16, *OC VI 4*, p.265-267, sur les animaux en moi.) Ce terme d'impulsion, dans le registre spirituel, apparaît dans les dernières pages du *Cahier V* (cf. *OC VI 2*, p. 277) et se déploie ensuite. Comme pour « énergie » ou « pesanteur », la notion passe – à l'hiver 1941-1942, entre le *Cahier V* et le *Cahier VI* – du registre de la science physique (cf. *OC VI 2*, p. 114, 27, 260) à celui de la psychologie (cf. *OC VI 2*, p. 277, et *OC IV 1*, p. 350-351) et il en est fait alors une lecture spirituelle. Les impulsions sont des mouvements de l'âme ; elles sont suscitées par des mobiles. Cela dit, dès le *Cahier IV*, S. Weil s'interroge : « Comment distinguer ? » « Mais comment ? » « Comment ? » « Comment y parvient-on ? » (K4, *OC VI 2*, p. 121-123) ; elle propose des éléments pour une psychologie, des lois du fonctionnement de l'esprit humain :

« Il faut faire telle chose. Mais où puiser l'énergie ? Une action vertueuse peut abaisser, s'il n'y a pas d'énergie disponible au même niveau. [...]

Alors, selon le cas : ou ne pas l'accomplir (si on le peut sans dommage irréparable) ou accepter l'abaissement.

L'objet d'une action et le niveau d'énergie qui l'alimente, choses distinctes. [...]

L'imagination, fournisseuse ou voleuse d'énergie. D'énergie réelle.

User froidement pour soi-même de cette propriété, pour s'amener à faire ce qu'on veut. Mais comment ?

Besoin d'éloges des cuisinières.

On a toujours besoin de recevoir sous une forme ou sous une autre l'équivalent de ce qu'on dépense. [...]

Il faut une récompense équivalente. Inévitable comme la pesanteur.

Détachement des fruits de l'action. Se soustraire à cette fatalité. Comment ?

Agir non pour un objet, mais par une nécessité. Je ne peux pas faire autrement. Ce n'est pas action, mais une sorte de passivité. Action non agissante. [...]

Transporter les mobiles de ses actions au-dehors, hors de soi. Être poussé. Il faut à cet effet transformer réellement en soi-même l'imagination. Comment y parvient-on ?

L'imagination est quelque chose de réel. *En un sens la principale réalité. Mais en tant qu'imagination.* » (*OC VI 2*, p. 121-123 ; SW souligne)

Être *poussé* (par Dieu) : la notion de « poussée » fait également partie de l'énergétique weilienne ; le terme se déploie à partir de l'automne et surtout des mois de décembre 1941 et janvier 1942, et nous le retrouvons plus rarement dans les écrits de New York et de Londres.

Les actions bonnes ne viennent pas de la volonté et sont le résultat d'une impulsion qui vient de la partie divine de l'âme et non pas de « moi » qui suis pris dans des rapports de force. C'est à cela que l'on reconnaît les impulsions qui viennent de Dieu. Il s'agit de reconnaître d'où vient l'action, quel en est le mobile. Depuis les premiers écrits, S. Weil réfléchit sur l'action. Elle privilégie le non-agir, le retrait de l'action comme vertu. Il y a une source de l'action qui n'est pas naturelle mais transcendante, ou surnaturelle : le bien suscite une impulsion pour autant qu'on lui accorde, sans réserve, son attention et son amour. En marge de la première phrase du paragraphe suivant, elle a tracé un trait vertical, une manière d'en souligner l'importance : « Ne pas faire un pas, *même vers le bien*, au-delà de ce à quoi on est poussé irrésistiblement par Dieu, et cela dans l'action, dans la parole et dans la pensée. Mais être disposé à aller sous sa poussée n'importe où, jusqu'à la limite, s'il y en a une. (La croix...) Être disposé au maximum, c'est prier pour être poussé, mais sans savoir où. » (K6, *OC VI 2*, p. 339 ; SW souligne) Nous retrouvons cette injonction : « Ne pas faire... ». La réflexion sur ce qui meut un acte se poursuit :

« Action non agissante. [En dehors des devoirs naturels,] ne jamais faire un pas au-delà de ce à quoi on est irrésistiblement poussé, le bien même n'étant plus tel s'il n'est pas accompli par obéissance.

Cela n'empêche pas de laisser un libre jeu à la volonté dans son domaine, qui est le domaine des actions limitées disposant du dehors des moyens matériels en vue de fins déterminées. [...] Laisser agir en soi la nécessité. (Renoncement à la volonté propre.) » (K6, *OC VI 2*, p. 362-363)

C'est une même méditation qui est sans cesse reprise. A nouveau, deux pages plus loin : « Se conformer à la volonté de Dieu, qu'est-ce que cela veut dire ? Trois domaines – » : « 1° Ce qui ne dépend d'aucune manière de nous » ; « 2° Ce qui est du domaine de la volonté » ; « 3° Tout ce qui sans être du domaine de la volonté n'est pas absolument indépendant de nous. » (*OC VI 2*, p. 364) A la distinction stoïcienne entre ce qui dépend de moi et ce qui ne dépend pas de moi¹, S. Weil ajoute donc un troisième domaine : l'inspiration. Elle poursuit :

« Quand on pense à Dieu avec attention et amour, il récompense en exerçant sur l'âme une contrainte exactement proportionnelle à l'attention et à l'amour. (Il y a là l'équivalent spirituel d'un automatisme.) Dans l'état de perfection, cette contrainte est totale. Au-dessous, elle est partielle. Il ne faut accomplir que ce à quoi on est irrésistiblement poussé par cette contrainte. Le reste est le domaine du mal, et quoi qu'on fasse on ne peut qu'y mal faire ; il faut donc s'y laisser porter par le courant des événements (en faisant usage des règles limitatives : persévérance dans une ligne de conduite une fois adoptée, conformité aux convenances sociales, etc.), quand il y a nécessité de choix, et s'abstenir de toute action quand on peut, jusqu'à ce que davantage d'attention et d'amour ait amené en récompense davantage de contrainte. » (*OC VI 2*, p. 364-365)

Peu après : « Deux domaines dans l'homme. Celui qui est de la compétence de la volonté (faire une version grecque), celui qui est hors de cette compétence (écrire un beau vers) (bien que la volonté y ait quelque part par l'adoption des attitudes corporelles liées à l'attention). » (*OC VI 2*, p. 397) Il faut donc se retenir d'agir sous peine de faire le mal. Dans ce « domaine du mal » : ou bien se laisser porter par les événements lorsqu'un choix est nécessaire (il est intéressant que soit invoqué la conformité aux convenances sociales, à l'opposé de la philosophie cynique – et, souvent, de la manière d'être de S. Weil), ou bien s'abstenir de toute action : nous retrouvons alors cette éthique de l'abstention qui est la sienne et qui fait l'unité de sa manière de vivre depuis au moins les années de vie étudiante. Il faut renoncer aux poussées naturelles. L'action est la conséquence d'une lecture : il ne faut pas lire, ou transformer les lectures. Il y a du péché dans les lectures (cf. *OC VI 2*, p. 291-293). Dieu commande en exerçant « une impulsion » qui est « un écho [...] dans le cœur » « des commandements de Dieu dans les textes sacrés » (*OC VI 2*, p. 368) : une « impulsion transcendante » (*OC VI 2*, p. 484 ; cf. *OC VI 3*, p. 53, 351), c'est-à-dire qui ne dépend ni de la sensibilité ni de la raison. Nous retrouvons cette association constante, dans les écrits de 1942 et 1943, entre le travail de soi et la lecture des grands textes. Mais une telle impulsion peut aussi être peccamineuse ou « démoniaque » (cf. *OC VI 3*, p. 103, 337, 351-353). Les actions bonnes constituent un abandon à une poussée pour une certaine partie de l'âme et une violence pour une autre partie (« régions de l'âme ») : « Attention : action non agissante de la partie divine de l'âme sur l'autre. [...] Actes d'obéissance. Il y a une région de l'âme pour laquelle les actions véritablement bonnes constituent une violence, mais une autre pour laquelle elles constituent un abandon à une poussée. Elles opèrent ainsi comme un crible. » (*OC VI 2*, p. 368-369)

La philosophe réfléchit sur les sources de l'action – autres que la volonté propre : « Il faut réellement forger en soi d'autres liaisons. Et pourtant on ne peut le faire soi-même. Le dressage ne suffit pas. (Erreur peut-être de Descartes.) » (K6, *OC VI 2*, p. 307) S. Weil fait peut-être allusion, ici, au passage des Réponses aux quatrièmes objections aux *Méditations métaphysiques* où l'esprit est comparé à une machine à laquelle on impulse un mouvement.

¹ Épictète, *Manuel*, I. Voir au chapitre III, partie B, la section 2 (« Une attitude stoïcienne dans l'adversité »), qui s'attachera à montrer l'enracinement stoïcien de cette distinction des trois domaines de l'agir.

« Pour être seulement un esclave [ce à quoi il faut parvenir] il faut secourir le prochain quand on y est [1] forcé par la vue claire d'une nécessité, c'est-à-dire d'une *obligation tout à fait stricte* [faire ce qui apparaît manifestement comme un devoir : « (remplacer la volonté par des règles) » (OC VI 2, p. 368)], ou [2] irrésistiblement contraint par une *impulsion transcendante*. Il y a aussi le cas [3] où naît dans l'âme une *inclination naturelle* à secourir ; alors il faut examiner de très près si aucun inconvénient grave n'est à prévoir comme conséquence, et en ce cas s'y abandonner. Hors ces trois cas *il ne faut rien faire*. » (K7, OC VI 2, p. 484 ; je souligne) Il ne faut pas agir par volonté propre, « éviter d'avoir une volonté *propre*. [...] Le domaine de la volonté. Il faut s'y conduire [...] de manière à la supprimer (remplacer la volonté par des règles) » (OC VI 2, p. 364, 368 SW souligne) – c'est ainsi que s'usera le « moi », le « je », et que l'on parvient à une action non agissante¹. Puis S. Weil *reprend* : « Non pas aller au prochain pour Dieu [la représentation d'une fin, une cause finale : « Les efforts sans fin sont seuls purs, mais ils sont humainement impossibles » (OC VI 2, p. 293)], mais *être poussé* par Dieu vers le prochain comme la flèche vers le but par l'archet [une cause efficiente, extérieure au moi]. Être un instrument de contact entre le prochain et Dieu, comme le porte-plume entre moi et le papier. » (OC VI 2, p. 485) Il n'y a alors plus de volonté ni de « moi ». : « Quand on est poussé, on ne dit pas "je". [...] On dit "je" quand on fait un effort. C'est naturel » (OC VI 2, p. 291), c'est pourquoi il faut transformer l'effort en souffrance et en passivité. « Quand je n'ai pas la sensation de me mouvoir, je suis poussé. Quand je l'ai, je suis immobile. Car c'est l'arrêt qui demande un effort. / (Il vaudrait mieux dire : le péché en moi est je. » (*Ibid.*) – Elle cherche la juste formulation : les cahiers sont le lieu d'un travail d'écriture. Il faut donc supprimer la volonté, se regarder comme une petite partie de l'univers, ne pas agir par volonté mais par impulsion.

Il faut se rappeler qu'au même moment où S. Weil écrit ces lignes dans son cahier, se demandant : « Se conformer à la volonté de Dieu, qu'est-ce que cela veut dire ? » (OC VI 2, p. 364), elle rédige la première lettre au père Perrin, datée du 19 janvier 1942, qui s'interroge « sur la volonté de Dieu, en quoi elle consiste et de quelle manière on peut parvenir à s'y conformer complètement » (AD, p. 13) et sur la « contrainte » (AD, p. 15) que Dieu exerce sur l'âme : une « poussée » à laquelle il convient de s'abandonner mais seulement « jusqu'au point précis où elle mène [sans] faire un pas de plus » (AD, p. 15). Nous retrouvons, dans cette lettre, les « trois domaines » (OC VI 2, p. 364 pour les citations ci-dessous et AD, p. 13) exactement dans les mêmes termes que dans le cahier : « 1° Ce qui ne dépend d'aucune manière de nous » / « D'abord ce qui ne dépend absolument pas de nous » (AD, p. 13) ; « 2° Ce qui est du domaine de la volonté » / « Le second domaine est celui qui est placé sous l'empire de la volonté » (AD, p. 14) ; « 3° Tout ce qui sans être du domaine de la volonté n'est pas absolument indépendant de nous. » / « Le troisième domaine est celui des choses qui sans être situées sous l'empire de la volonté, sans être relatives aux devoirs naturels, ne sont pourtant pas entièrement indépendantes de nous. » (AD, p. 15) La lettre reprend les mêmes phrases que celles du cahier. Par exemple, nous venons de lire : « Quand on pense à Dieu avec attention et amour, il récompense en exerçant sur l'âme une contrainte exactement proportionnelle à l'attention et à l'amour. » Et au père Perrin, S. Weil écrit : « Dieu récompense l'âme qui pense à lui avec attention et amour, et il la récompense en exerçant sur elle une contrainte rigoureusement, mathématiquement

¹ La nécessité est au centre de la pensée de S. Weil. Par exemple, dans le texte « A propos de la doctrine pythagoricienne » (printemps 1942) : « Ce que l'homme prend pour des fins, ce sont toujours simplement des moyens. La fatigue force à s'apercevoir de l'illusion. Dans l'état de fatigue intense, l'homme cesse d'adhérer à sa propre action et même à son propre vouloir ; il se perçoit comme une chose qui en pousse d'autres parce qu'elle est elle-même poussée par une contrainte. Effectivement la volonté humaine, quoiqu'un certain sentiment de choix y soit irréductiblement attaché, est simplement un phénomène parmi tous ceux qui sont soumis à la nécessité. La preuve est qu'elle comporte des limites. L'infini seul est hors de l'empire de la nécessité. » (OC IV 2, p. 275) La liberté est consentement à la nécessité (cf. OC IV 2, p. 270-292).

proportionnelle à cette attention et à cet amour. » (*Ibid.*) – Ce qui sera répété dans les deux « professions de foi » de 1943 (cf. *OC V 2*, p. 97 et *OC V 1*, p. 353-354). Ou encore, un second exemple : « Dans l'état de perfection, cette contrainte est totale. Au-dessous, elle est partielle. » / « Quand la contrainte s'est emparée de toute l'âme, on est dans l'état de perfection. » (*Ibid.*) Nous venons de voir que la philosophe note dans son cahier : « Ne pas faire un pas, même vers le bien, au-delà de ce à quoi on est poussé irrésistiblement par Dieu, et cela dans l'action, dans la parole et dans la pensée » (accompagné d'un trait marginal), et elle écrit au père Perrin : « Il faut s'abandonner à cette poussée, courir jusqu'au point précis où elle mène, et ne pas faire un pas de plus, même dans le sens du bien » (*ibid.*). C'est donc la question du baptême posé par le père Joseph-Marie Perrin qui motive la réflexion weilienne sur la volonté de Dieu et sur l'action. Nous assistons ici au *processus d'écriture* de S. Weil (ce qui permet en outre de dater ces pages du *Cahier VI* des jours qui précèdent le 19 janvier). Cette distinction entre trois catégories d'actes (« les obligations strictes », la vocation, c'est-à-dire les commandements de Dieu, et « l'inclination¹ ») se trouve reprise dans les « Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu » (cf. *OC IV 1*, p. 274), dans l'essai sur « les Formes de l'amour implicite de Dieu » (cf. *OC IV 1*, p. 323) – dans les mêmes termes (« dans les actes d'obéissance à Dieu, on est passif » ; « quant aux actes d'obéissance à Dieu, on y est passif ») – et, encore une fois, dans les *Cahiers* (cf. *OC VI 4*, p. 122) : il s'agit alors d'un acte d'écriture qui vise à s'incorporer une vérité, d'un travail de transformation de soi.

Ce lexique de l'impulsion de l'élan, de la poussée, de l'inclination, de l'inspiration, va ensuite se déployer dans le registre spirituel. Il revient dans ces lettres au père Perrin alors qu'il est question d'un baptême : S. Weil attend de sentir « soudain l'impulsion irrésistible de [le] demander immédiatement [...]. Car le cheminement de la grâce dans les cœurs est secret et silencieux » (*AD*, p. 22) A Thibon, elle écrit : « Il est vrai que la moindre impulsion suffirait pour me faire entrer ; mais encore faut-il une impulsion, sans quoi je peux rester indéfiniment à la porte. » (*AD*, p. 252) Une telle impulsion détermine ce qu'est une vocation : « Le critérium des actions imposées par la vocation [réside] dans une impulsion essentiellement et manifestement différente de celles qui procèdent de la sensibilité ou de la raison, et ne pas suivre une telle impulsion, quand elle surgissait, même si elle ordonnait des impossibilités, [est] le plus grand des malheurs. [...] La plus belle vie possible m'a toujours 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*, p. 38) L'obéissance est l'attitude principielle. La philosophe précise qu'elle a mis cette conception « à l'épreuve » (*ibid.*) *en entrant et en demeurant* en usine. Le sujet est *sujet d'épreuve* (et non sujet de connaissance), pour reprendre une distinction suggérée par Foucault², et la vérité et une vérité d'épreuve (et non un savoir de connaissance). Là encore, une représentation est évaluée en fonction de son origine (divine ou non) :

« Les violences sur soi ne sont permises que lorsqu'elles procèdent de la raison (en vue d'exécuter ce qu'on se représente clairement comme le devoir) – ou bien lorsqu'elles sont imposées par une impulsion irrésistible de la grâce (mais alors ce n'est pas de soi que procède la violence).

La première et la plus nécessaire des violences sur soi est d'exécuter en fait ce qui se représente clairement comme un devoir. » (K8, *OC VI 3*, p. 112)

¹ « Inclination » : une trentaine d'occurrences dans toute l'œuvre : *OC II 2*, p. 122 ; *OC II 3*, p. 175, 182 ; *OC IV 1*, p. 274, 302, 323 ; *OC IV 2*, p. 153 ; *OC V 1*, p. 243, 391, 394 ; *OC V 2*, p. 161, 175, 273, 385 ; *OC VI 2*, p. 364, 368, 399-401, 418, 443, 493 (= *OC VI 2*, p. 44) ; *OC VI 3*, p. 44, 68, 116, 159, 219, 255, 332, 349 ; *OC VI 4*, p. 122, 294, 374 ; *AD*, p. 15.

² Voir M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., la leçon du 13 février 1980, aux p. 130-131, ainsi qu'*id.*, *Les Aveux de la chair*, op. cit., le chap. I.

Nous retrouvons ici un rapport de soi à soi (et d'effacement de soi) qui passe par l'exécution du devoir. Il y a ce qui relève du devoir et ce qui relève de l'impulsion divine. Plus tard, dans un autre cahier, la philosophe écrit sur elle-même en ces termes :

« La source de mes difficultés est que par épuisement, par absence d'énergie vitale, je suis au-dessous du niveau de l'activité normale. Et si quelque chose me prend et me soulève, je suis au-dessus – Alors il me semblerait malheureux de gaspiller ce temps en activités ordinaires. Dans les autres moments, j'aurais à me faire une violence que je ne parviens pas à me faire. » (K11, *OC VI 3*, p. 328)

Il y a une autre source d'énergie (surnaturelle), une autre impulsion. Le « je » est ici celui de S. Weil en sa singularité¹. Puis la philosophe écrit, comme un exercice d'écriture, afin de le faire sien et d'y trouver une source d'énergie, cinq mots et quatre mots (en grec), qui viennent de l'Évangile et de l'*Apocalypse*, et qu'elle ne cesse pas de réécrire : « Si tu le veux, tu peux me purifier » (Mc 1,40 et par.) et « [Les gens allèrent se terrer dans les cavernes et parmi les rochers des montagnes, disant aux montagnes et aux rochers : Croulez sur nous et cachez-nous loin de] la colère de l'Agneau » (Ap 6,16). On l'a dit, S. Weil écrit pour elle-même, pour opérer un travail de soi sur soi et de transformation de soi : inutile alors de tout écrire, une allusion suffit.

Le terme « impulsion » peut être connoté négativement – alors que, en cartésienne, S. Weil, privilégie l'activité de la raison et la maîtrise de soi, dans les *Réflexions* de 1934 (cf. *OC II 2*, p. 67) – ou bien entrer comme concept dans une analyse historique, politique, sociale du pouvoir et de la guerre, et plus généralement de l'action. L'analytique de l'agir, esquissée en 1939 dans les « Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme » (cf. *OC II 3*, p. 180-181, 196-197), est reprise ensuite alors qu'il s'agit d'opposer à Hitler une autre inspiration, une autre impulsion (cf. *OC IV 1*, p. 406). Cette notion d'impulsion revient quelques fois, sous la plume de S. Weil, à Londres, dans le cadre d'une philosophie de l'action (cf. *OC V 1*, p. 401 ; *OC VI 2*, p. 150, 153, 216, 221-223, 278, 280-281 ; *EL*, p. 213) et l'on retrouve alors la même réflexion que dans les lettres au père Perrin écrites un an plus tôt : « Il n'y a qu'un cas où il soit légitime de parler de vouloir particulier de Dieu ; c'est quand surgit dans une âme une impulsion particulière qui porte la marque reconnaissable des commandements de Dieu. Mais il s'agit alors de Dieu en tant que source d'inspiration. » (*OC V 2*, p. 346)

Il faut noter, enfin, qu'il n'est pas question du Christ, dans les *Cahiers*, comme le partenaire d'un dialogue. Autrement dit, S. Weil s'adresse parfois – rarement – à Dieu, mais non pas au Christ, ne déploie pas (par l'écriture) une intimité avec le Christ dans un dialogue de personne à personne (sur le modèle de nombre d'écrits spirituels de la tradition chrétienne, par exemple Catherine de Sienne²). Ni constitution et renforcement de soi, ni dialogue avec le Christ, les *Cahiers* se présentent comme un exercice sans cesse repris pour se dépandre de soi-même selon un modèle original qui emprunte aussi bien au modèle platonicien d'arrachement du désir pour se tourner vers Dieu seul, qu'aux exercices stoïciens pour s'inscrire dans l'ordre du monde, un ordre qui est amour et objet d'amour, qu'au renoncement chrétien à soi, à la rupture d'avec soi et au modèle de la nouvelle naissance³. En effet, l'idée de « nouvelle naissance » (ou « seconde naissance »), apparaît dans les *Cahiers* de New York. On la trouve également dans la lettre au père Couturier, qui leur est contemporaine (mais dans aucun des écrits de Londres).

¹ Je reviendrai sur le « je » des *Cahiers* au chapitre III, partie A, section 2 : « Qui est "je" dans les *Cahiers* ? ».

² Je fais référence au *Dialogue* de Catherine de Sienne (Paris, Cerf, 2020). Voir D. de Courcelles, *Le « Dialogue » de Catherine de Sienne*, Paris, Cerf, coll. « Classiques du christianisme », 1999.

³ Sur ce thème de la « nouvelle naissance », je renvoie à E. Gabellieri, *Être et grâce*, op. cit., p. 218-228 (et, déjà, *Être et Don*, op. cit., p. 495-509). Ce thème de la nouvelle création peut aussi s'entendre dans un contexte politique comme réponse aux impasses de la modernité. Sur le « monde moderne », je me permets d'indiquer P. David, « Simone Weil, philosophe antimoderne ? », in *Cahiers philosophiques*, n° 171, 4^e trimestre 2022, p. 39-51.

Cette idée appartient explicitement au schème chrétien dans la mesure où elle se développe à partir de la lecture du chapitre 3 de l'*évangile de Jean*, l'entretien avec Nicodème : « Il vous faut naître de nouveau / d'en haut (*anôthen*). » (Jn 3,5.7)

Avant d'en venir à ces textes, relevons que c'est à Marseille qu'apparaît un usage de la notion de « nouveau » : le passage de la dernière lettre au père Perrin sur la nouvelle sainteté (cf. *AD*, p. 81), les conséquences quant à une pensée nouvelle, de telle manière, par exemple, que s'inventent de nouvelles machines et que souffle sur l'organisation du travail et toute la société un « esprit nouveau », ou que s'invente un « patriotisme nouveau » (cf. *OC V 2*, p. 132, 159, 231), ou que l'on conçoive un projet aussi « nouveau » (cf. *OC IV 1*, p. 403) que celui d'une formation d'infirmières de première ligne, mais aussi dans l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur » :

« Pour que notre être devienne un jour sensible tout entier, de part en part, à cette obéissance qui est la substance de la matière, *pour que se forme en nous ce sens nouveau* qui permet d'entendre l'univers comme étant la vibration de la parole de Dieu, la vertu transformatrice de la douleur et celle de la joie sont également indispensables. » (*OC IV 1*, p. 357 ; je souligne)

Dans les pages sur l'amour du prochain comme forme de l'amour implicite de Dieu, la philosophe se réfère au verset de l'*évangile de Jean* et en discute la traduction :

« Celui qui, étant réduit par le malheur à l'état de chose inerte et passive, revient au moins pour un temps à l'état humain par la générosité d'autrui, celui-là, s'il sait accueillir et sentir l'essence véritable de cette générosité, *reçoit à cet instant une âme issue exclusivement de la charité. Il est engendré d'en haut à partir de l'eau et de l'esprit.* (Le mot de l'Évangile *ἄνωθεν*, signifie d'en haut, plus souvent que de nouveau.) Traiter le prochain malheureux avec amour, c'est quelque chose comme le baptiser. » (*OC IV 1*, p. 291 ; je souligne)

Le baptême chrétien est une nouvelle naissance qui introduit une rupture entre un *ego* qui précède et l'*ego* qui suit. S. Weil s'inscrit ici dans la tradition chrétienne la plus ancienne.

Conversion et illumination

Dans *Du gouvernement des vivants*¹, Foucault propose de la conversion (*metanoia*) la définition suivante, qui en éclaire un autre aspect :

« C'est le changement de l'âme, c'est-à-dire essentiellement ce mouvement par lequel l'âme pivote sur elle-même ou, plus précisément, le mouvement par lequel elle se détourne de ce qu'elle regardait jusque-là – les ombres, la matière, le monde, les apparences – et à quoi elle était attachée. [...] C'est aussi [...] le mouvement par lequel l'âme se tourne au contraire *vers la lumière*, vers le vrai, *ce vrai qui illumine*, qui est à la fois la récompense de ce mouvement tournant de l'âme sur elle-même et le moteur de ce mouvement, puisque c'est parce qu'elle est attirée par le vrai et dans la mesure où elle est attirée par le vrai, que l'âme peut aussi se diriger *vers la lumière*, une lumière qui lui donne le spectacle de ce qui lui était caché jusqu'ici et lui permet en même temps de se connaître elle-même entièrement, puisqu'elle va être maintenant *traversée de lumière*. Et *cette illumination* qui lui offre tout ce qu'il y a de visible dans l'invisible, qui lui donne à voir l'invisible, *ce mouvement de lumière* qui la traverse tout entière et la rend transparente à elle-même, c'est aussi, bien sûr, ce qui va la purifier, dans la mesure où l'impureté, c'est l'ombre, c'est la souillure et c'est la tache. »

L'effet de la conversion est une illumination. Illumination et transparence : nous retrouvons ces deux effets de la conversion dans les écrits weiliens. La vérité illumine. Il est sans cesse question de la lumière dans les *Cahiers*. L'âme est « illuminée par l'amour surnaturel »

¹ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 125. Je souligne.

(OC VI 4, p. 175). C'est « une illumination intérieure de l'intelligence et de l'amour » (OC VI 4, p. 176 ; cf. OC VI 4, p. 199). Il s'agit de « se mettre tout entier dans la lumière » (OC VI 4, p. 228), une lumière éternelle et divine (cf. par ex. OC VI 4, p. 386), de désirer « recevoir la lumière » (OC VI 4, p. 339 ; cf. OC VI 4, p. 181), de ne pas « se détourner un instant de la lumière », de rester « tourné[] vers la lumière éternelle » (OC VI 4, p. 341), de se nourrir de lumière (cf. OC VI 4, p. 328), de telle manière que l'« on devient lumière » (OC VI 4, p. 228 ; cf. OC VI 4, p. 366) et que l'on reflète cette lumière (cf. OC VI 4, p. 188). L'éternité illumine la « vie terrestre [...] par transparence » (OC VI 4, p. 323). La métaphore de la lumière est associée à la pureté, à la purification progressive.

La philosophe y revient dans le « Carnet de Londres », reprenant une fois encore la parabole du fils prodigue (Lc 15), dont il a été souvent question dans les *Cahiers* de New York, associée à celle du serviteur (Lc 17,10), et poursuit par la métaphore de la transparence :

« Pour du verre *il n'y a rien de plus que d'être absolument transparent*. Il n'y a rien de plus pour un être humain que d'être néant. Toute valeur dans un être humain est réellement une valeur négative. C'est comme une tache dans du verre. Le verre qui est plein de taches peut bien croire qu'il est quelque chose, et qu'il est très supérieur au verre *parfaitement transparent, au travers duquel la lumière passe comme s'il n'y avait rien.* » (OC VI 4, p. 383 ; je souligne)

L'obéissance mène à la transparence (cf. K18, OC VI 4, p. 388). C'est dans les *Cahiers* écrits à New York, au second semestre de l'année 1942, que se déploient ces métaphores de l'illumination et de la transparence. Cela s'explique si l'on tient compte du fait que les *Cahiers* sont le chemin de l'approfondissement d'une expérience spirituelle. Dans l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur », composé cette année 1942, il est question de cette transformation qui fait comprendre « avec toute l'âme » que la nécessité qui gouverne l'univers est parfaite obéissance à Dieu, et à ce titre un modèle. Ce changement de niveau qui fait lire l'obéissance derrière la nécessité est le fruit d'un apprentissage et d'une ascèse, d'un ensemble d'exercices de transformation de soi, comme on apprend à lire¹. Il fait accéder à un autre niveau de connaissance du réel. Toutefois, il s'agit moins de faire quelque chose que de se laisser transformer, en s'exposant à la lumière : « Nous, nous sommes cloués sur place, libres seulement de nos regards, soumis à la nécessité. » (OC IV 1, p. 352) Plus loin, c'est l'image de la plante qui permet de comprendre ce que veut dire orienter le regard vers Dieu : « Bien entendu, toutes choses égales d'ailleurs, un homme n'accomplit pas les mêmes actions selon qu'il consent ou non à l'obéissance ; de même qu'une plante, toutes choses égales d'ailleurs, ne pousse pas de la même manière selon qu'elle est dans la lumière ou dans les ténèbres. La plante n'exerce aucun contrôle, aucun choix dans l'affaire de sa propre croissance. Nous, nous sommes comme des plantes qui auraient *pour unique choix de s'exposer ou non à la lumière.* » (OC IV 1, p. 352, 355 ; je souligne) La nécessité s'exerce sur la plante dans tous les cas, mais de manière différente si elle pousse à la lumière ou si elle pousse dans les ténèbres. L'homme qui choisit d'orienter son regard vers la source de la lumière agit différemment, la nécessité qui s'exerce alors sur lui se nomme obéissance – attitude sur laquelle il nous faudra revenir (au chapitre III, partie C : « Une philosophie des attitudes »). Dans cette image, le soleil désigne le bien et la lumière, la grâce : « La lumière du soleil a toujours été regardée comme la meilleure image possible de la grâce de Dieu, de l'illumination du Saint-Esprit imprégnant l'âme. Quantité de textes liturgiques comparent le Christ au soleil. » (OC IV 1, p. 268 ; cf. OC VI 4, p. 171-172) :

¹ De la lecture, il sera question au chapitre II, partie B, section 1 : « Un art de lire » et de l'inscription dans l'ordre du monde, au chapitre III, partie B, section 2 : « L'usage des Grecs : le stoïcisme comme manière de vivre ».

Par la douleur et la joie, la beauté du monde entre dans le corps et dans l'âme : « vertu transformatrice » de la douleur et de la joie, à condition qu'on leur ouvre « le centre même de l'âme » (*OC IV 1*, p. 357). C'est tout l'être, toute l'âme, toute la sensibilité qui sont alors transformés. Notre être devient « sensible tout entier, de part en part » à l'obéissance qui est la substance de la matière et « se forme en nous » un « sens nouveau » (*OC IV 1*, p. 357) qui fait accéder à Dieu :

« Pour celui qui en est là, absolument tout ici-bas est parfaitement beau. En tout ce qui existe, en tout ce qui se produit, [1] il discerne le mécanisme de la nécessité [niveau de lecture], et [2] il savoure dans la nécessité la douceur infinie de l'obéissance [autre niveau de lecture]. Cette obéissance des choses est pour nous, par rapport à Dieu, ce qu'est la transparence d'une vitre par rapport à la lumière. [3] Dès que nous sentons cette obéissance de tout notre être, nous voyons Dieu. » (*OC IV 1*, p. 356)

La métaphore de la transparence est utilisée ici en un autre sens : ce n'est pas l'homme qui se fait transparent, c'est l'univers qui devient transparent à l'homme lisant la présence de Dieu dans chaque événement. Cela dit, c'est parce que je deviens transparent, que je m'efface, que j'efface cette illusion du « moi », que je suis à même de voir Dieu. Il y a *double transparence* : je suis transparent à l'univers – dit autrement, le microcosme est à l'image du macrocosme – et l'univers me devient transparent. On le voit ici : il ne s'agit pas de fuir le monde, mais de transformer le regard sur le monde, dans une filiation stoïcienne. Quand à force de désirer obéir, la grâce de Dieu « pénètre au centre même d'un homme et de là illumine tout son être » (*OC IV 1*, p. 354) ou quand « la lumière de Dieu a empli l'artiste » (*OC IV 1*, p. 356) et que tout l'être est devenu parfaite obéissance, l'action n'est pas pour autant entravée, bien au contraire, mais elle se fait selon d'autres inspirations, selon d'autres lois que les lois de la nature : « une nécessité constituée par les lois propres aux choses surnaturelles » (*OC IV 1*, p. 355).

Au même moment que l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur », dont nous venons de voir quel usage il fait des métaphores de la lumière et de la transparence, S. Weil met par écrit des « Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu » (avril 1942). Il y a des degrés de transparence : le monde est plus ou moins transparent à Dieu au sens où il est plus aisé d'aller à Dieu par le bien que par le mal : « Le mal que nous voyons partout dans le monde sous forme de malheur et de crime est un signe de la distance où nous sommes de Dieu. Mais cette distance est amour et par suite doit être aimée. Ce n'est pas qu'il faille aimer le mal. Mais il faut aimer Dieu à travers le mal. » (*OC IV 1*, p. 273) Dans la première lettre au père Perrin, datée du 19 janvier 1942, la philosophe écrivait que, pour ce qui concerne le domaine de ce qui ne dépend pas de nous, il faut « aimer absolument tout, dans l'ensemble et dans chaque détail, y compris le mal sous toutes ses formes [...]. Autrement dit il faut sentir la réalité et la présence de Dieu à travers toutes les choses extérieures sans exception, aussi clairement que la main sent la consistance du papier à travers le porte-plume et la plume » (*AD*, p. 14 ; cf. K6, *OC VI 2*, p. 367). Il n'est pas fait usage de la métaphore de la transparence, mais l'idée est la même. C'est peut-être suite à une objection du père Perrin que S. Weil précise (dans les « Réflexions sans ordre ») que « ce n'est pas qu'il faille aimer le mal. Mais il faut aimer Dieu à travers le mal ». Le mal est l'une des manifestations de la présence de Dieu. Déjà, dans le *Cahier VII* (janvier-février 1942), elle précisait pour elle-même, sous forme d'une injonction (« il faut... ») : « Il faut accepter tout, toutes choses, sans aucune exception, en soi et hors de soi, dans tout l'univers, avec le même degré d'amour ; mais le mal en tant que mal et le bien en tant que bien. Deux plans perpendiculaires. Espace. La longueur, la largeur, la hauteur et la profondeur, et la connaissance de la charité qui passe toute connaissance. » (*OC VI 2*, p. 428-429 ; cf. *OC VI 3*, p. 84-85) Vient sous sa plume une référence à l'*Epître aux Ephésiens*. Paul prie pour que les éphésiens soient « enracinés, fondés dans

l'amour » – ce qui va très exactement dans le sens de la pensée weilienne – et poursuit : « Ainsi vous recevrez la force de comprendre avec tous les saints, ce qu'est la largeur, la longueur, la hauteur et la profondeur, vous connaîtrez l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. » (Ep 3,18-19) *La Bible de Jérusalem* précise, en note, que cette énumération désigne la totalité de l'univers dans la philosophie stoïcienne. C'est peut-être ces dimensions de l'amour qui la conduiront peu après (dans le *Cahier XIII*) à parler d'une architecture de l'âme¹. Revenons toutefois à notre lecture des « Réflexions sans ordre ». S. Weil poursuit par l'image suivante :

« Quand un enfant en jouant brise un objet précieux, la mère n'aime pas cette destruction. Mais si plus tard son fils s'en va au loin ou meurt, elle pense à cet accident avec une tendresse infinie *parce qu'elle n'y voit [n'y lit] plus qu'une des manifestations de l'existence de son enfant*. C'est de cette manière qu'à travers toutes les choses bonnes et mauvaises, indistinctement, nous devons aimer Dieu. Tant que nous aimons seulement à travers le bien, ce n'est pas Dieu que nous aimons, c'est quelque chose de terrestre que nous nommons du même nom [une idole]. Il ne faut pas essayer de réduire le mal au bien en cherchant des compensations, des justifications au mal. Il faut aimer Dieu à travers le mal qui se produit, *uniquement parce que tout ce qui se produit est réel, et que derrière toute réalité il y a Dieu*. Certaines réalités sont plus ou moins transparentes ; d'autres sont tout à fait opaques ; mais derrière toutes indistinctement il y a Dieu. Notre affaire est seulement d'avoir le regard tourné dans la direction du point où il se trouve, soit que nous puissions ou non l'apercevoir. S'il n'y avait aucune réalité transparente, nous n'aurions aucune idée de Dieu. Mais si toutes les réalités étaient transparentes, nous n'aimerions que la sensation de la lumière et non pas Dieu. Quand nous ne le voyons pas, quand la réalité de Dieu n'est rendue sensible à aucune partie de notre âme, alors, pour aimer Dieu, il faut vraiment se transporter hors de soi. C'est cela aimer Dieu. » (OC IV 1, p. 274 ; je souligne)

Toutes les réalités ne sont pas transparentes au même degré en même temps et l'apprentissage vise à l'accroître une telle transparence. Pour ce faire, il faut se transporter hors de soi : devenir soi-même transparent en défaisant la création, ou l'illusion d'existence. Comment cela peut-il se faire ? Quels sont les exercices à pratiquer ? C'est ce que la philosophe explique ensuite :

« Pour cela il faut avoir constamment *le regard tourné vers Dieu*, sans jamais bouger. Autrement comment connaîtrions-nous la bonne direction quand un écran opaque s'interpose entre la lumière et nous ? Il faut être tout à fait immobile. [...] Il y a un effort à faire qui est de loin le plus dur de tous, mais il n'est pas du domaine de l'action. C'est de tenir *le regard dirigé vers Dieu*, de le ramener quand il s'est écarté, de l'appliquer par moments avec toute l'intensité dont on dispose. Cela est très dur parce que toute la partie médiocre de nous-mêmes, qui est presque tout nous-mêmes, qui est nous-mêmes, qui est ce que nous nommons notre moi, se sent condamnée à mort par *cette application du regard sur Dieu*. » (OC IV 1, p. 274-275 ; je souligne)

Le regard « posé sur une chose parfaitement pure » (OC IV 1, p. 279) est efficace en ce qu'il détruit le mal. Mais comment savoir dans quelle direction orienter le regard ? La philosophe propose une réponse dans un autre texte, la « Note sur la suppression générale des partis politiques » (la politique n'étant jamais séparée de la mystique²) – je lis ici S. Weil comme elle lit elle-même Platon dans les *Écrits de Marseille*, en allant chercher dans plusieurs textes qui se complètent les étapes de l'itinéraire spirituel :

« Mais comment désirer la vérité sans rien savoir d'elle ? C'est là le mystère des mystères. Les mots qui expriment une perfection inconcevable à l'homme – Dieu, vérité, justice – prononcés intérieurement avec désir, sans être joints à aucune conception, ont le pouvoir d'élever l'âme et de l'inonder de lumière.

¹ Ce que S. Weil désigne par le terme « âme », terme qu'elle emploie très souvent dans les écrits de Marseille, New York et Londres (plus de 160 fois dans *L'Enracinement*), n'est pas l'*anima* de Descartes, *res cogitans*, n'est pas non plus la $\Psiυχ\eta\varsigma$ d'Aristote. C'est certainement vers Platon, vers le *Phédon*, qu'il faut se tourner pour le comprendre. C'est, toutefois, un usage singulier qu'elle en fait, celui d'une platonicienne qui vient après Kant. De l'âme, il sera plusieurs fois question, notamment au chapitre III, partie C, section 3 : « "Hors de soi" : l'arrachement du désir ».

² Sur la mystique, je renvoie au chapitre IV, partie B : « L'expérience du surnaturel », et sur les liens entre politique et mystique, je renvoie au chapitre V, partie C, sections 1 (« Lutter pour la justice ») et 2 (« L'art politique : enjeux des écrits de Londres »).

C'est en désirant la vérité à vide et sans tenter d'en deviner d'avance le contenu qu'on reçoit la lumière. C'est là tout le mécanisme de l'attention. » (OC V 1, p. 408-409)

Ce sont des mots, et non pas une théologie, ou un savoir de connaissance, qui orientent le regard : c'est ce qui est pur. Ce peut aussi bien être une prière – le *Pater* – ou une hostie consacrée, les textes et les objets sacrés, ou une œuvre d'art de premier ordre ou la beauté de la nature. Il faudra revenir sur les pratiques de la destruction du mal, sur les attitudes et les exercices spirituels¹ ; c'est du schème de la transformation de soi dont il est question ici.

S. Weil explique quelle est cette partie médiocre de l'âme – « moi, je » – et qu'elle est constituée aussi des discours et des images que l'on interpose entre l'âme et Dieu, et c'est pourquoi l'âme doit se vider, le regard attentif étant un regard « où l'âme se vide de tout contenu propre pour recevoir en elle-même l'être qu'elle regarde tel qu'il est dans toute sa vérité » (OC IV 1, p. 262) :

« La partie médiocre de l'âme a dans son arsenal beaucoup de mensonges capables de la protéger [...]. Entre le regard et la présence de la pureté parfaite elle met des voiles qu'elle est assez habile pour nommer Dieu. Ces voiles, ce sont, par exemple, des états d'âme, sources de joies sensibles, d'espérance, de réconfort, de consolation ou d'apaisement, ou bien un ensemble d'habitudes, ou bien un ou plusieurs êtres humains, ou bien un milieu social. » (OC IV 1, p. 325)

La philosophe se méfie aussi bien du « gros animal² » que de l'imagination « combleuse de vide », « de vides », « des vides » (OC VI 2, p. 151, 186, 200, 206, 216 ; OC VI 4, p. 404). C'est dans les pages sur « l'amour des pratiques religieuses » que l'on trouve le développement le plus précis sur l'efficacité transformatrice du regard (cf. OC IV 1, p. 321-323) : l'exercice du regard purifie du mal. S. Weil convoque toutes les civilisations pour soutenir sa thèse : l'Égypte (le *Livre des Morts*), la Grèce (Eschyle), la Bible (le *Deutéronome*) et le christianisme, l'Inde (la *Bhagavad-Gita*), la Chine (Lao-tseu). Ce sont des références qui reviennent habituellement sous sa plume, dans les années 1940. Le point de convergence entre ces ères culturelles n'est pas dans une doctrine commune mais dans *une même attitude* : quel que soit le discours, il y a une pratique spirituelle que l'on retrouve dans ces grands textes de l'Antiquité.

La conversion, au sens weilien, n'est donc ni un retour (platonicien) à Dieu, ni un rapport plein à soi et une maîtrise (stoïcienne) de soi, mais une décréation et une recréation. Il s'agit de défaire quelque chose et de refaire. Il s'agit de substituer un engendrement (du Christ dans l'âme) à un vol (le moi, l'autonomie, la perspective).

Seconde naissance et nouvelle création

C'est dans les *Cahiers* écrits à New York, en particulier dans les *Cahiers XVI* et *XVII*, puis dans le « Carnet de Londres », que le thème de la nouvelle création se déploie : « vie

¹ Je renvoie au chapitre III, partie A, section 3 : « La pratique des exercices spirituels », et partie C, section 1 : « Des pratiques pour la destruction du mal ».

² Cette image d'un « gros animal » pour parler du corps politique, ou plutôt de la société, de l'opinion publique et ses humeurs, est empruntée à Platon (dans *La République*, VI, 493a-d, et IX, 588c-d). Alain en fait usage : Le groupe social est comme « une sorte de gros animal dangereux » (*Propos sur la nature*, 18 décembre 1912, Paris, Gallimard, 2003), « c'est-à-dire un être de passion plus que de raison qui menace à tout instant d'écraser l'individu » (J. Perrier, *Alain ou la démocratie de l'individu*, op. cit., p. 39-40 ; voir *ibid.*, p. 36). Alain : « Il n'y a que l'individu qui pense ; toute assemblée est sottise. » (*Propos d'économique*, Paris, Gallimard, 1935, p. 68). L'être humain « pense en solitude et silence, devant les choses seulement », « dès que les hommes pensent en réunion, tout est médiocre » (*Libres Propos*, mai 1924). Voir J. Perrier, *Alain ou la démocratie de l'individu*, op. cit., chap. I : « Individu et société chez Alain », p. 27-50. Une telle politique de l'individu est commune à Alain et Jaurès. S. Weil traduit le passage de Platon (OC IV 2, p. 85-86 ; voir aussi OC IV 1, p. 210) et emploie une trentaine de fois l'expression « gros animal » dans les *Cahiers*.

nouvelle » (K13, *OC VI 4*, p. 126), « nouvelle naissance » (K13, K16, K17, *OC VI 4*, p. 105, 112, 128, 259, 339, 342), « seconde naissance » (K17, *OC VI 4*, p. 337), « nouvelle création » (K13, K16, K17, K18, *OC VI 4*, p. 140, 258, 339, 342, 387), « nouvelle création de l'âme » (K17, *OC VI 4*, p. 349). En effet, de la « seconde naissance » et de la « nouvelle création », il n'est pas question ailleurs que dans les *Cahiers*¹, à l'exception de la lettre au père Couturier, où il est question de la « nouvelle naissance » – « illumination intérieure », « présence du Christ et du Saint-Esprit dans l'âme » (*OC V 1*, p. 168, 178) – sans laquelle il n'y a pas de salut. Dans *L'Enracinement*, S. Weil parle du châtement comme d'un besoin de l'âme afin de réintégrer dans la loi et faire advenir la justice (cf. *OC V 2*, p. 126-127), mais sans dire qu'il s'agit pour elle d'un sacrement (cf. *OC IV 1*, p. 295, 326 ; K17, *OC VI 4*, p. 343 ; K18, *OC VI 4*, p. 374). La doctrine est la même, mais le lexique diffère entre les *Cahiers* et les écrits politiques, les écrits dits « de Londres » notamment, comme s'il y avait une expression exotérique et une expression ésotérique de cette doctrine qui s'élabore en 1942 et 1943. Quoi qu'il en soit, on ne saurait interpréter ce qu'écrit la philosophe sur ce sujet sans tenir compte du fait qu'il n'en est jamais question dans les écrits publiés. Ce langage n'est pas celui de la place publique.

Il y a nouvelle création lorsque « l'âme est coupée en deux », « se divise en deux » : « la partie sensible » (charnelle) et « la partie [éternelle] qui est au ciel² » (*OC VI 4*, p. 258). S. Weil consacre un premier développement à ce thème, à New York (cf. K13, *OC VI 4*, p. 140), puis un deuxième (cf. K16, *OC VI 4*, p. 258-259) et un troisième (cf. K17, *OC VI 4*, p. 336-342) :

« Alors la semence devient embryon, puis enfant ; le Christ est engendré dans l'âme. Ce que je nommais je, moi, est détruit, liquéfié ; à la place de cela, il y a un être nouveau, grandi à partir de la semence tombée de Dieu dans l'âme. C'est là être engendré de nouveau ; être engendré d'en haut ; être engendré à partir de l'eau et de l'esprit ; être engendré à partir de Dieu, et non pas de la volonté de l'homme ou de la volonté de la chair. Au terme de ce processus, "je ne vis plus, mais le Christ vit en moi". C'est un autre être qui est engendré par Dieu, un autre "je", qui est à peine "je", parce que c'est le Fils de Dieu. [...]

Il faut qu'un homme ait péri et que le cadavre soit animé de nouveau par un souffle vital venu directement d'au-dessus des cieux. [...]

L'eau et le feu sont mélangés dans le liquide séminal. Leur dissociation est la mort. On s'ensevelit dans une eau pure, et le feu du ciel, y descendant, produit à partir d'elle un nouveau vivant. "Engendré à nouveau à partir de l'eau et du souffle", cela veut dire à partir des éléments primordiaux ; celui qui a passé par une nouvelle création. Plus que nouvelle naissance. Nouvelle création. » (K17, *OC VI 4*, p. 336-337, 339, 344 ; je souligne)

Elle glose les évangiles. Cette *nouvelle création*, ou seconde création, « n'est pas une création, mais génération » : « Le Christ entre dans l'âme et se substitue à elle » (« comme une incarnation ») (K16, *OC VI 4*, p. 258). « Je, moi » est « détruit, liquéfié » ; « à la place de cela, il y a un être nouveau, grandi à partir de la semence tombée de Dieu dans l'âme. C'est là être engendré de nouveau ; être engendré d'en haut ; être engendré à partir de l'eau et de l'esprit ; être engendré à partir de Dieu » (K17, *OC VI 4*, p. 336 ; je souligne). C'est un engendrement, une croissance, et « il faut se surveiller constamment pour s'empêcher de refuser de consentir à l'accroissement intérieur du bien – s'en empêcher inconditionnellement, quoi qu'il arrive. » (*OC VI 4*, p. 212). Ce thème de la seconde et nouvelle naissance est déployé par les Pères de l'Église à propos du baptême : Justin³, à la suite de l'épître à Tite (Tt 3,5). Or, à New York, la philosophe

¹ Dans un sens surdéterminé en K4, *OC VI 2*, p. 64.

² S. Weil parle du « point d'éternité dans l'âme » (K11, *OC VI 3*, p. 354) : « la partie fixe de l'âme », « le point fixe de l'âme », « le centre de mon âme » (K15, *OC VI 4* 212), « la partie supérieure de l'âme », « la partie éternelle de l'âme » (K16, *OC VI 4*, p. 254), « la partie qui est au ciel » (K16, *OC VI 4*, p. 258), qui est « la partie non sensible de [l']âme » (K13, *OC VI 4*, p. 117), opposée à « la sensibilité » ou « l'âme charnelle » (K16, *OC VI 4*, p. 254) : « la partie charnelle de l'âme », « la partie sensible de l'âme » K16, *OC VI 4*, p. 258).

³ Voir Justin, *Apologia*, PG, col. 420 C - 421 A.

lit et se réfère à Justin sur cette question, à Tertullien dont elle a lu le *De baptismo*, ou encore Clément d'Alexandrie, Cassien, Augustin. Le thème de l'engendrement, par exemple, la métaphore de la croissance des êtres vivants pour parler du baptême appartient à Tertullien et la philosophe a pu y trouver une inspiration (outre sa lecture, antérieure, de Maître Eckhart). Ou encore, le retour à l'esprit d'enfance, dont il est question par exemple chez Clément d'Alexandrie, est un thème qui apparaît dans ces *Cahiers* de New York : être comme un enfant. Sans oublier que la question du baptême ne se pose pas abstraitement à S. Weil, dans une logique spéculative, mais à partir du contexte biographique : les entretiens avec le père Perrin et, à New York, plus particulièrement, la question de l'éventuel baptême de Sylvie Weil (sa nièce). Enfin, la philosophe n'étudie pas les doctrines des Pères en historienne, ni en philosophe qui explore des systèmes de pensée, mais fait *usage* des textes. Là encore, elle est à la verticale d'elle-même.

Mais là où elle s'écarte des doctrines patristiques, c'est en ce qui concerne l'efficacité du baptême. L'efficacité des sacrements n'est pas niée – ils ont « toute leur vertu pour qui les reçoit d'un cœur pur » (*OC VI 4*, p. 351 ; cf. *OC VI 4*, p. 337-339) – mais leur « efficacité rédemptrice » (*OC VI 4*, p. 344) ne relève pas de la magie : est exactement proportionnelle au désir. Le baptême n'est pas la nouvelle naissance, il en est « le symbole » (*OC VI 4*, p. 342) et le désir : « Le baptême est seulement le désir de la nouvelle naissance. [...] Or le désir du bien a toujours une vertu. Et plus encore l'expression d'un tel désir, quelque forme qu'elle prenne. Une forme rituelle a peut-être une vertu éminente » (*OC VI 4*, p. 259 ; cf. *OC VI 4*, p. 340) ; le rite n'est pas l'expérience vécue de transformation et d'engendrement. Dans le « Carnet de Londres », la philosophe note, à propos de la charité : « Le baptême, hélas, ne la confère pas. » (*OC VI 4*, p. 392)

S. Weil renvoie sans cesse au verset de Jean : « Être engendré d'en haut à partir de l'eau et de l'esprit – » (K13, *OC VI 4*, p. 140) ; « engendré d'en haut » (K16, *OC VI 4*, p. 258, 259 ; K17, *OC VI 4*, p. 336 ; cf. aussi la lettre au père Couturier, *OC V 1*, p. 173, 177). Alors qu'elle rapporte un conte, elle opère la comparaison d'un simple rappel : « Quiconque n'est pas né de nouveau, ou d'en haut... » (K13, *OC VI 4*, p. 93). Nous reviendrons sur cette image de l'œuf du monde¹ : « "Être engendré à partir de l'eau et de l'esprit", c'est une doctrine du microcosme. L'homme *est créé à nouveau* sur le modèle de la création du monde. Il sort de l'eau comme l'oiseau perce l'œuf du monde. » (K13, *OC VI 4*, p. 140 ; je souligne) Il faut noter que ces recherches weiliennes ne ressortent pas à l'histoire des religions mais tentent de traduire une expérience vécue, ses « impressions mystiques² », exactement comme elle considère qu'un conte est la *traduction* d'une « expérience spirituelle » (cf. *OC VI 4*, p. 318). L'atteste l'usage qu'en fait la philosophe pour s'adresser à Joë Bousquet, pour lui parler de ce qu'il est, lui, en train de vivre, ou ce qu'elle révèle de sa propre expérience, à ce dernier aussi bien qu'au père Perrin. S'il y a tension entre « engendrement à la vie divine » et « distance maintenue entre l'homme et Dieu », comme le note Emmanuel Gabellieri³, c'est sans doute moins par souci théorique que parce que l'expérience weilienne ne saurait se dire de manière univoque. Enfin, il ne s'agit pas seulement de la traduction d'une expérience solitaire. La communauté humaine est toujours à l'horizon de la méditation weilienne. Dans la ligne de l'ébauche d'essai sur « le christianisme et la vie des champs », la philosophe ajoute : « Ces symboles devraient être racontés et expliqués aux fermières qui élèvent des poules » (*OC VI 4*, p. 337), car l'œuf est un

¹ Je renvoie au chapitre IV, partir B, section 3 : « Transit : le lieu d'un passage » (« Notre âme est un œuf »).

² Lettre du 12 mai 1942, in S. Weil et J. Bousquet, *Correspondance* 1942, éd. par Fl. de Lussy et M. Nancy, Paris, éd. Claire Paulhan, 2019, p. 104.

³ E. Gabellieri, « Engendrement et nouvelle naissance chez Simone Weil et Michel Henry », in Michel Henry. *La Vie et les Vivants*, dir. J. Leclercq, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 89-102.

exemple de métaphore réelle¹. La mystique weilienne n'est pas hors du temps mais la sainteté et la mystique d'une époque singulière. S'il faut passer par le malheur, c'est par le malheur « du monde lui-même » et le malheur du monde à son « époque² ».

Le *Cahier XVII* est consacré à la transformation de soi, à la marche vers la perfection, à la régénération spirituelle, et plus particulièrement à la seconde naissance. Sept pages (cf. *OC VI 4*, p. 397-341) sont consacrées au baptême comme le sacrement de la nouvelle naissance. La réflexion se déploie une première fois (*OC VI 4*, p. 337-338), puis se reprend (*OC VI 4*, p. 339-340). Il s'agit de détruire tout « ce que je nomme je, moi » (*OC VI 4*, p. 336) et qui fait obstacle au réel. Nous retrouvons le thème du passage du rêve à la réalité qui oriente toute la pensée weilienne : « Notre âme est séparée de toute réalité par une pellicule d'égoïsme, de subjectivité, d'illusion. » (*OC VI 4*, p. 337) La philosophe expose une « mécanique spirituelle » (*OC VI 4*, p. 336) : décrit le mécanisme par lequel l'âme est brisée, éclate, « et entre en contact avec la réalité » (*OC VI 4*, p. 337). Les références sont empruntées aussi bien aux évangiles (Marc, Luc, Jean), aux lettres de Paul (aux Galates, aux Romains), qu'aux cosmologies orphiques et à la mythologie grecque. Une note des *Œuvres complètes* précise que S. Weil reprend ici presque mot pour mot ce qu'elle avait noté en K12 et ajoute : « elle doit avoir le cahier sous les yeux. » (*OC VI 4*, p. 499, n. 131) Cette remarque est intéressante pour éclairer le processus d'écriture : elle fait usage des cahiers précédents pour poursuivre la réflexion dans les cahiers suivants, cherchant sans cesse la meilleure *manière de dire*. En effet, S. Weil réécrit, cherchant la meilleure formulation possible. Mais il ne s'agit que d'une supposition, car elle sait ce qu'elle écrit lorsque c'est profondément médité, comme c'est le cas ici pour la doctrine stoïcienne, et peut réécrire de mémoire. Il y a identification entre la semence, le souffle et le feu :

[1] « Stoïciens. La semence est un "*pneuma*". Le Saint-Esprit entré dans la vierge est la semence de Dieu. » (K12, *OC VI 3*, p. 388)

[2] « Semence ou sperme = feu = *pneuma*. » (K13, *OC VI 4*, p. 94)

[3] « La semence est un souffle igné, *pneuma*. La semence qui est entrée dans la Vierge était le Saint-Esprit, *pneuma hagion*. » (K17, *OC VI 4*, p. 336)

[4] « Zénon le Stoïcien : la semence animale est un feu. » (K17, *OC VI 4*, p. 338)

La perte de la perspective est « nouvelle naissance », « seconde naissance » (*OC VI 4*, p. 337 : 5 occurrences en quelques lignes), « nouvelle création » (*OC VI 4*, p. 339) : « Je ne vis plus, mais le Christ vit en moi. » S. Weil cite cette phrase de la lettre *aux Galates* (Ga 2,20). L'âme n'est pas donnée à manger à « la meilleure partie de l'âme » (*OC VI 4*, p. 336), mais à un germe divin qui croît en se nourrissant de l'âme : « c'est un autre être qui est engendré par Dieu » (*OC VI 4*, p. 337). L'âme est accueil et nourriture pour le germe divin. Sont associées les métaphores de l'eau et de l'œuf : « Notre âme est un œuf où ce germe divin devient oiseau. » (*OC VI 4*, p. 337) L'union entre l'âme et le bien absolu est une « opération réelle » qui transforme toute l'âme de façon définitive (« Cette guerre est une guerre de religions », *OC V 1*, p. 254).

Le cri du désir : l'enfance à retrouver

C'est à partir de l'année 1942 que le thème de l'enfance comme attitude spirituelle – dans une ligne plus évangélique que nietzschéenne – se déploie dans les écrits weilien. Le *Cahier XV*

¹ Sur cette notion de « métaphore réelle », je renvoie au chapitre IV, partie C, section 3 (« La métaphore réelle »).

² S. Weil et J. Bousquet, *Correspondance 1942, op. cit.*, p. 141.

propose quelques pages qui permettent de voir à l'œuvre comment la philosophe se propose des exercices spirituels en vue d'une transformation de soi. L'enfant, c'est celui qui désire et qui crie son désir, qui désire et consent. Autrement dit, l'enfant n'use ni de volonté ni d'intelligence, il est tout entier désir, et c'est en cela qu'il est une figure, un idéal auquel se conformer (au sens où Kant parle du sage comme d'un idéal de la raison). L'enfant ne fait pas retour sur lui-même lorsqu'il désire quelque chose : il est tout entier tendu vers ce qu'il désire, « il tend tout son corps », « les mains et tout le corps », il « crie avec la voix et tout son corps, inlassablement », « tout son corps et toute son âme sont uniquement occupés à désirer », il passe « tout entier dans l'amour » (K15, *OC VI 4*, p. 229) de ce qu'il désire. L'attitude à laquelle il faut parvenir engage tout l'être, non seulement toute l'âme mais aussi le corps – on note l'insistance de S. Weil (cf. aussi K15, *OC VI 4*, p. 234, 235).

« C'est par la force et la fixité du désir que nous devons devenir des enfants. » (K15, *OC VI 4*, p. 229) Il faut « détacher » (K15, *OC VI 4*, p. 220), « arracher » (K15, *OC VI 4*, p. 202, 219, 220, 221) le désir pour le *tourner vers* – Dieu, le bien pur (cf. K15, *OC VI 4*, p. 220, 221). Quelques mois plus tôt, dans l'essai sur les « Formes de l'amour implicite de Dieu », S. Weil écrit : « Désirer Dieu et renoncer à tout le reste, c'est cela seul qui sauve¹. » Elle poursuit en affirmant que « l'attitude qui opère le salut » est « l'attente, l'immobilité attentive » (*OC IV 1*, p. 324) et elle y revient à nouveau dans la conclusion de l'essai (cf. *OC IV 1*, p. 334). La figure de l'enfant qui crie sa faim y est déjà proposée en modèle : « L'âme sait seulement d'une manière certaine qu'elle a faim. L'important est qu'elle crie sa faim. Un enfant ne cesse pas de crier si on lui suggère que peut-être il n'y a pas de pain. Il crie quand même. [...] ...s'il est comme l'enfant qui ne sait pas qu'il y a quelque part du pain, mais qui crie qu'il a faim. » (*OC IV 1*, p. 333-335) La philosophe ne dit donc rien de plus, ici, dans ces notes pour elle-même, mais l'acte d'écriture participe de l'exercice de transformation de soi. Il s'agit bien de *mettre en pratique* ce qui a été annoncé dans l'essai de la période de Marseille. C'est pourquoi elle répète inlassablement : « Ne pas essayer, rester immobile, implorer en silence. [...] A force de patience, laisser la patience de Dieu. [...] Avec attente, désir et supplication. » (K15, *OC VI 4*, p. 209, 211)

Du désir, se distinguent l'intelligence et la volonté : « La volonté et l'intelligence discursive qui combine sont des facultés d'adulte. Il faut les épuiser. Il faut les détruire par l'épuisement. » (K15, *OC VI 4*, p. 229) Épuiser, détruire, user les facultés. C'est ce à quoi il faut parvenir. Afin d'y parvenir, la philosophe propose un *exercice* pour chacune de ces facultés :

« L'intelligence discursive se détruit par la contemplation des contradictions claires et inévitables. *Koan*. Mystères. / La volonté se détruit par l'accomplissement de tâches impossibles. Épreuves surhumaines des contes. » (K15, *OC VI 4*, p. 229)

Ce qui est *impossible* pour la volonté et ce qui est *contradictoire* pour l'intelligence permet de détruire les facultés afin que ne subsiste, au-delà de l'intelligence et de la volonté, que le cri du désir. *Au-delà*, et non en deçà : il ne s'agit pas de laisser atrophier la volonté et l'intelligence, mais bien d'épuiser, de détruire, d'user ces facultés. Autrement dit, leur exercice ne doit pas conduire à les développer, ce qui conduirait à l'orgueil, mais on doit « les exercer de manière à les user » (*OC VI 4*, p. 230). Lorsqu'il exerce volonté et intelligence, l'homme a son centre en lui-même – il dit « je » ; c'est précisément en cela que ces facultés sont nuisibles. Le désir est un exercice de décentrement de soi vers ce qui est désiré. Ce n'est donc pas aux fruits de la volonté

¹ La philosophe est à la fois détachement du désir et inscription dans l'ordre du monde. De ces deux mouvements, qui peuvent paraître contradictoire, il est question (sans lien avec S. Weil mais à partir d'une lecture de Platon) dans J. Greisch, *Vivre en philosophe*, op. cit., chap. II, p. 93-116. Sur le désir, voir ci-dessous, chapitre III, partie C, section 3 : « "Hors de soi" : l'arrachement du désir ».

et de l'intelligence qu'il s'agit de renoncer, mais à leur principe. Certes, S. Weil ne cessera pas d'exercer son intelligence et sa volonté, à Londres, mais non plus à partir d'elle-même – par obéissance. « Néanmoins, si l'obéissance l'exige, on opérera par elle les effets que d'autres hommes opèrent par la volonté et l'intelligence discursive. » (K15, *OC VI 4*, p. 230). Elle le répète dans le *Cahier* suivant : « Si les circonstances remettent dans l'organisme une certaine quantité de cette énergie dont s'alimente la volonté, [il s'agit] de dépenser cette énergie sans avoir de volonté. La dépenser comme on dépense une somme qui a été remise par un autre à cet effet, et en faisant usage de l'obligation pour suppléer à la nécessité partout où celle-ci a des trous. » (K16, *OC VI 4*, p. 257). C'est du moins ce à quoi elle cherche à parvenir : penser et agir étant mue par la seule obéissance – selon le programme exposé dans la Lettre I au père Perrin (cf. *AD*, p. 13-15). Pour ce faire, S. Weil précise ainsi l'exercice dont il vient d'être question :

« Peu importe quelle tâche je prends si c'est un peu au-dessus de ma force de volonté. Si ma volonté est si faible (et en ce qui me concerne elle est très faible) qu'il soit trop dur pour moi de balayer ma chambre tous les jours, alors je n'ai qu'à vouloir balayer ma chambre tous les jours. Certains jours je ne le ferai pas, je succomberai. Le lendemain je recommencerai avec une volonté renouvelée. Puis je succomberai encore. Et ainsi de suite. » (K15, *OC VI 4*, p. 229)

L'exercice consiste à se donner une tâche un peu au-dessus des forces de la volonté de telle manière que s'use la volonté. Balayer une chambre ou faire son lit est aussi un exercice philosophique. Les exercices (*askêsis*) d'usure de la volonté sont ou bien des exercices en pensée (cf. *OC VI 4*, p. 215, 220, 256, 257), autrement dit des exercices de contemplation, de méditation (*meletê*, *meletan*), ou bien un entraînement à une situation réelle (*gumnasia*, *gumnazein*), qui engage alors le corps¹. Ces deux types d'exercices se retrouvent, par exemple, dans le passage suivant : « Ainsi l'énergie supplémentaire, volontaire, doit être dépensée jusqu'à l'épuisement dans les activités obligatoires. / Ou bien brûlée dans la contemplation. / L'important est qu'il n'en reste pas une parcelle, soit pour le caprice, soit pour l'exercice de la volonté. » (K16, *OC VI 4*, p. 257) La voie de la contemplation est clairement indiquée au *Cahier XIII* : « Dois-je faire appel à la volonté, ou tout attendre de la seule contemplation ? / De la seule contemplation, même si cette voie est plus longue et en apparence moins efficace. / La contemplation non mélangée de volonté, purement obéissante. On verra bien ce que cela donnera. » (*OC VI 4*, p. 118)

Dans le *Cahier* suivant, elle (se) le redira : « Il faut que la volonté soit dirigée vers des choses placées au-dessus de son pouvoir. » (K16, *OC VI 4*, p. 255-256) Ainsi, elle se heurte à sa limite. Désirer l'impossible permet à l'énergie d'être dépensée sans se renouveler. Le désir se détache alors « de ses objets et revient sur lui-même » (*OC VI 4*, p. 257). Dans le *Cahier VI*, elle prenait déjà le même exemple ; il faut tout aimer : « Aimer l'acte de balayer autant que la chambre balayée. (Cela ne signifie pas nécessairement y prendre plaisir.) / Renoncement aux fruits. / [Sentiment, dû à la fatigue, de temps *infranchissable*. C'est une faveur de l'éprouver souvent.] / *Amour sans perspective*. » (*OC VI 2*, p. 385 ; SW souligne ; les crochets sont de SW) On voit ici à l'œuvre l'écart entre le « je » des *Cahiers*, un « je » universel, celui du philosophe, et le « je » particulier de S. Weil, celui d'une femme sans cesse fatiguée, épuisée.

Les exercices ont donc pour fin l'épuisement de l'intelligence et de la volonté, pour autant que la volonté est impuissante à atteindre le bien : « les efforts de volonté sont illusoires » (K15, *OC VI 4*, p. 219). Si l'exercice vise à user, à épuiser, à détruire le « je », il faut noter qu'il ne passe pas par la connaissance de soi au sens d'une introspection. Le *souci de soi* n'est donc pas une exploration des arcanes de la conscience. En ce sens, je vais le montrer, les exercices weilien

¹ Je renvoie à M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 339, 482-483. Sur les exercices spirituels, voir le chapitre III, la partie A, section 3 : « La pratique des exercices spirituels » et la partie : « Une philosophie des attitudes ».

s'inscrivent dans la continuité des exercices philosophiques de l'Antiquité gréco-romaine, en particulier des *Pensées* de Marc Aurèle. Mais ce qui est proprement weilien (attitude que l'on trouve dans certaines traditions chrétiennes), et non pas grec, est l'effacement de la volonté et de toute subjectivité : « Le but est de perdre la personnalité » (K13, *OC VI 4*, p. 117), de percer « l'illusion du "je" » (*OC IV 4*, p. 118) car « le je est du néant » (K14, *OC VI 4*, p. 124). Ou encore : « Dire "je", c'est mentir. » (*OC VI 4*, p. 174). « Il faut [...] se tourner ainsi sans aucun retour sur soi-même vers le bien. » (K15, *OC VI 4*, p. 218). « Quand tout ce qui est *je* est honte, alors toute ma pensée va à ce bien hors de moi. L'âme et le corps suivent ma pensée sans même que je le sache. » (*OC VI 4*, p. 218) « Il suffit d'être sans libre arbitre pour être l'égal de Dieu. » (K16, *OC VI 4*, p. 270) « Sortir de soi, c'est la renonciation totale à être quelqu'un, le consentement complet à être seulement quelque chose. » (*OC VI 4*, p. 297)

C'est une idée de Dieu qui oriente l'attention, l'amour et le désir, et la transformation de soi qui en résulte : « On ne peut pas aller au-delà d'un certain point dans la voie de la perfection si on pense Dieu seulement comme personnel. Pour aller au-delà il faut – à force de désir – se rendre semblable à une perfection impersonnelle. » (K14, *OC VI 4*, p. 171) Ces deux phrases sont importantes en ce qu'elles permettent de ressaisir l'enjeu principal : S. Weil pratique la philosophie comme un itinéraire vers la perfection et cet itinéraire engage un travail (philosophique) de la pensée ; les *Cahiers* sont l'écriture d'un tel itinéraire, écriture nécessaire en ce qu'elle permet de transformer la manière de penser (ce que la philosophe nomme une « doctrine »). L'attention s'oriente à une perfection et le désir est le moteur du travail philosophique. Cette perfection est un bien, un amour. C'est à cette perfection qu'il faut se rendre semblable : « Et moi aussi, si j'étais dans l'état de perfection, j'aimerais comme une émeraude est verte. Je serais une personne impersonnelle. » (*Ibid.* ; cf. *OC VI 3*, p. 363). Se rendre semblable à Dieu, aimer le monde depuis un point de vue extérieur au monde, qui n'est pas un point de vue, depuis un dehors du monde, perdre la perspective, accéder au réel : c'est cela qui l'occupe dans l'écriture des *Cahiers*. Cette percée vers du réel, qui engage toute l'âme et tout l'être – la pensée, mais aussi une certaine manière de sentir et d'agir – est orientée vers ce que S. Weil nomme le « salut ». C'est cette question du salut et de ses moyens qui guide les analyses et les exercices dont nous trouvons la trace dans les *Cahiers* et plus largement dans l'ensemble des écrits de la période de Marseille puis de New York, en 1942.

3. Vérité, subjectivité, salut

« "On peut toujours sauver son âme", fit Lazare. »

Georges Bataille, *Le Bleu du ciel*¹

« Pour être en sécurité, il faut cacher son âme ailleurs. »

S. Weil, « Cette guerre est une guerre de religions », *OC V 1*, p. 253

C'est « le salut de l'âme » (*OC VI 4*, p. 227) qui est le thème principal du *Cahier XV* (cf. *OC VI 4*, p. 201-202, 213, 214, 234, 252). C'est la question du salut qui oriente l'écriture des

¹ Georges Bataille évoque S. Weil à travers le personnage de Lazare dans *Le Bleu du ciel* (achevé en 1935), Paris, Éditions Jean-Jacques Pauvert, 1957. Sur S. Weil et Bataille, je renvoie à M. Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris, Gallimard, 1992 ; E. Gabellieri, *Être et Don, op. cit.*, p. 118-124, 127-128 ; S. Fraisse, « La représentation de Simone Weil dans *Le Bleu du ciel* de Georges Bataille », in *CSW*, t. V-2, juin 1982, p. 81-91 ; D. Boitier, « Note critique » [à propos de S. Weil et Bataille], *CSW*, t. XX-4, décembre 1997, p. 319-324 ; *id.*, « Une impossible rencontre : Simone Weil/Georges Bataille », *CSW*, t. XLIII-1, mars 2020, p. 1-17.

Cahiers, en particulier ceux de New York. C'est la question du salut et de ce qu'il faut faire pour être sauvé qui unifie toute la méditation de la philosophe à Marseille, New York et Londres – et toute l'œuvre de S. Weil, depuis le topo de 1925 sur le conte de Grimm (cf. *OC I*, p. 57-59 et chapitre premier, partie A, section 3 : « Le conte des six cygnes : une éthique de l'abstention »), et toute sa trajectoire, depuis la crise des quatorze ans (cf. *AD*, p. 38-39). Je vais commencer par regarder l'usage que S. Weil fait du terme « esclave » : il est révélateur de son évolution spirituelle et de la manière dont elle se rapporte à elle-même.

La notion d'esclave

Dans les *Réflexions* de 1934 – un texte sur le pouvoir et la force – il est question d'oppression (le terme revient 59 fois en 80 pages). Ce terme demeure mais s'estompe du lexique weilien (6 occurrences seulement dans *L'Enracinement*, concentrées dans la première moitié d'un texte de plus de 250 pages). C'est le mot « esclave » qui va émerger, pour dire une situation qui engage toute l'âme, tout l'être. Le terme est rare dans les *Premiers écrits philosophiques* : il est utilisé (hiver 1930-1931) dans le texte sur les « "Fonctions morales de la profession" » (cf. *OC I*, p. 262, 270, 271). Il apparaît aussi, beaucoup plus régulièrement, dans le cours de Roanne (1933-1934) et dans les *Réflexions* de 1934, nous trouvons 9 occurrences d'« esclavage » et 31 occurrences d'« esclave » : « Le labeur des mines et des usines » pèse « *comme un esclavage* sur ceux qui y sont assujettis » (*OC II 2*, p. 38 ; je souligne). L'usage est métaphorique. Il y avait des esclaves autrefois, au temps d'Aristote (cf. *OC II 2*, p. 59). L'histoire est la conquête par les hommes de la liberté : « Bref l'homme semble passer par étapes, à l'égard de la nature, de l'esclavage à la domination. » (*OC II 2*, p. 52) Mais « esclave » ne concerne pas S. Weil en première personne : elle n'apparaît pas dans le texte, n'étudie pas les effets sur elle-même de ce qu'elle décrit.

C'est dans le « Journal d'usine », en 1935, qu'elle parle d'elle-même comme d'une esclave : « Me retrouve esclave devant ma machine. [...] Là, on se sent vraiment esclave, *humilié jusqu'au plus profond de soi*. [...] Dans toutes les autres formes d'esclavage, l'esclavage est dans les circonstances. Là seulement il est transporté dans le travail lui-même. / *Effets de l'esclavage sur l'âme*. » (*CO*, p. 120, 182, 191 ; je souligne) Elle parle d'expérience et note une réaction qui trahit une transformation profonde que le travail en usine, depuis sept mois, a opéré sur elle – c'est un passage très intéressant :

« En sortant de chez dentiste (mardi matin, je crois – ou plutôt jeudi matin [4 juillet 1935]), et en montant dans le W, réaction bizarre. Comment, moi, l'esclave, je peux donc monter dans cet autobus, en user pour mes 12 sous au même titre que n'importe qui ? Quelle faveur extraordinaire ! Si on m'en faisait brutalement redescendre en me disant que des modes de locomotion si commodes ne sont pas pour moi, que je n'ai qu'à aller à pied, je crois que ça me semblerait tout naturel. L'esclavage m'a fait perdre tout à fait le sentiment d'avoir des droits. Cela me paraît une faveur d'avoir des moments où je n'ai rien à supporter en fait de brutalité humaine. Ces moments, c'est comme les sourires du ciel, un don du hasard. Espérons que je garderai cet état d'esprit, si raisonnable.

Mes camarades n'ont pas, je crois, cet état d'esprit au même degré : ils n'ont pas pleinement compris qu'ils sont des esclaves. Les mots de juste et d'injuste ont sans doute conservé jusqu'à un certain point un sens pour eux – dans cette situation où tout est injustice. » (*CO*, p. 150)

Et dans l'autobiographie spirituelle, qui *reprend* :

« Ce que j'ai subi là m'a marquée d'une manière si durable qu'aujourd'hui encore [sept ans plus tard], 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*, p. 42)

L'esclave est celui qui est dans la même situation au bout d'un an, de dix ans ou de cinquante ans de travail qu'au premier jour, dont le travail ne poursuit aucune fin, aucun bien, qui ne produit aucune œuvre, qui épuise chaque jour ses forces pour rien d'autre qu'exister. Pour l'esclave, la seule existence est l'unique fin.

A trois reprises, en 1942, dans « L'amour de Dieu et le malheur », dans les « Formes de l'amour implicites » et dans « Condition première d'un travail non servile », nous retrouvons cette même image, dans les mêmes termes :

« Les anciens, qui connaissaient bien la question, disaient : "Un homme perd la moitié de son âme le jour où il devient esclave." » (*OC IV 1*, p. 347)

« Les anciens disaient : "Un homme perd la moitié de son âme le jour où il devient esclave." » (*OC IV 1*, p. 289)

« Les anciens disaient que le jour qui l'avait fait esclave lui avait enlevé la moitié de son âme. » (*OC IV 1*, p. 419)

Ces termes d'esclavage et d'esclave sont repris pour désigner les effets de la nécessité sur l'âme et sa propre transformation (voir aussi une lettre à Schumann, *EL*, p. 210). Il est d'abord question de l'esclavage en usine, ainsi que du malheur comme condition de l'homme. S. Weil fait l'expérience du malheur et de l'esclavage. C'est tout l'être qui est concerné par la philosophie qu'elle propose et déjà par l'expérience qui est la sienne. Puis elle découvre que le christianisme est « par excellence la religion des esclaves » (*AD*, p. 43) et que c'est donc la sienne. Enfin, il s'agit de *devenir esclave*, parfaitement obéissant à la nécessité : c'est la condition de la rencontre de la beauté du monde et de Dieu. D'un usage politique, « esclavage » devient donc un concept qui permet de désigner ce qui est fait à l'âme lorsqu'elle est détruite de l'extérieur *mais aussi l'attitude spirituelle* à laquelle il faut parvenir : être comme un esclave « qui écoute près de la porte pour ouvrir dès que le maître frappe » (*OC IV 1*, p. 324), avec les connotations évangéliques qui apparaîtront au début des années quarante : S. Weil a alors lu l'hymne de l'épître de Paul aux Philippiens¹. Ce lexique est omniprésent dans les écrits weiliens des années 1942 et 1943. Dans *L'Enracinement* par exemple, je relève 43 occurrences d'« esclave » et 30 occurrences d'« esclavage ». En 1942, elle invite à

« mettre en pleine lumière, dans une lumière éclatante, l'analogie entre l'attitude de l'intelligence [...] et la situation de l'âme qui, la lampe bien garnie d'huile, attend son époux avec confiance et désir [Mt 25,1-13]. Que chaque adolescent aimant, pendant qu'il fait une version latine, souhaite devenir par cette version un peu plus proche de l'instant où il sera vraiment cet esclave qui, pendant que son maître est à une fête, veille et écoute près de la porte pour ouvrir dès qu'on frappe [Lc 12,36-37]. Le maître alors installe l'esclave à table et lui sert lui-même à manger » (*OC IV 1*, p. 261 ; je souligne).

Est ainsi renversée la fameuse dialectique hegelienne du maître et de l'esclave : « Ce qui force le maître à se faire l'esclave de son esclave, à l'aimer, ce n'est rien de tout cela [rien de ce qui relève de l'action ou des exercices spirituels – cela c'est simplement faire son devoir, c'est être un « esclave inutile » (Lc 17,8)] ; c'est encore moins une recherche que l'esclave aurait la témérité d'entreprendre de sa propre initiative [on ne va pas à Dieu par ses propres forces] ; c'est

¹ Voir Ph 2,6-8 (ainsi que *EL*, p. 210-211). La lecture de l'hymne aux Philippiens joue un rôle majeur dans la progression spirituelle de S. Weil. Je renvoie à E. Gabellieri, *Être et Grâce*, op. cit., « De l'Épître aux Hébreux à l'Hymne aux Philippiens : la lecture de saint Paul », p. 151-161), et j'y reviendrai alors qu'il sera question de la « décréation » (au chapitre III, partie C, section 2).

uniquement la veille, l'attente et l'attention. » (*Ibid.*) La dialectique hegelienne de la force est renversée en une dialectique de l'amour et du consentement.

Dans l'essai sur les « Formes de l'amour implicite de Dieu » (cf. *OC IV 1*, p. 309), il y a un passage important et plus technique sur l'esclavage et l'usage du malheur. La voix du maître est douloureuse pour celui qui est esclave, le malheur ayant noué un lien entre cette voix et les coups de fouet. Cette transformation de soi (de l'âme) qui fait de moi un esclave rend la voix du maître douloureuse, mais c'est alors que je suis en contact avec le maître, et que ce soit sous la forme de la douleur importe peu – je suis en contact. Parce que c'est hors du monde, en Dieu que je loge l'absolu, je suis fragilisé et atteint par ce qui arrive dans le monde, je suis esclave du monde (alors que celui qui met l'absolu dans le plaisir est esclave du plaisir). Le malheur est accès à la beauté du monde, et c'est une voie de salut¹. La philosophe pose ce « postulat : Cet univers est une machine à fabriquer le salut de ceux qui y consentent. (C'est ce que dit saint Paul : Toutes choses coopèrent avec celui qui aime Dieu) » (*K18, OC VI 4*, p. 365), et répète : « Cet univers est un piège à capturer les âmes pour les livrer avec leur consentement à Dieu. » (*OC VI 4*, p. 378)

Le salut, besoin de l'âme

« L'âme » est un terme qui revient sans cesse dans les écrits weiliens. Dès les premiers écrits (les dernières lignes du « Conte des six cygnes dans Grimm », *OC I*, p. 59) jusqu'aux écrits de Londres (162 occurrences dans *L'Enracinement* – pour un texte qui compte 255 pages dans l'édition des *Œuvres complètes*). En effet, il y a un *usage politique* de la notion d'âme dans les écrits weiliens de la période de Londres : 10 occurrences dans « Luttons-nous pour la justice ? » (10 pages ; à titre de comparaison : seulement 9 occurrences dans les *Réflexions* de 1934, 81 pages). Est-ce une habitude prise, après l'usage intensif qui est fait du terme dans la réflexion proprement spirituelle de la philosophe ? En effet, on relève 90 occurrences du terme dans les « Formes de l'amour implicite de Dieu » (52 pages) et 70 occurrences dans « L'amour de Dieu et le malheur » (28 pages, soit une moyenne de 2,5 occurrences par page). Est-ce une conséquence de l'évolution spirituelle de S. Weil et de la rencontre avec le Christ en 1938 ? C'est un fait que le terme est peu présent avant cette date et qu'il revient constamment, et de plus en plus fréquemment, après. Ajoutons qu'à partir du *Cahier VI* (à la fin de l'année 1941), S. Weil distingue des parties de l'âme. Et une telle réflexion sur les parties de l'âme ne cessera pas de l'occuper, pour l'essentiel dans les *Cahiers* (bien que le syntagme « partie de l'âme » revienne à cinq reprises dans *L'Enracinement*). Je propose d'expliquer autrement l'usage de cette notion dans les écrits politiques de Londres : la philosophe signifie ainsi la transcendance de l'être humain par rapport à l'ordre social et politique. Le terme a bien sûr une généalogie philosophique, grecque, platonicienne (της ψυχής ἐπιμελεῖσθαι), l'Europe étant « issue du *soin de l'âme*² », soutient Patočka, usant lui aussi, exactement trente ans après elle, de la notion d'âme dans un contexte politique.

Arrivée à New York, S. Weil s'interroge – et là encore le contexte peut être platonicien et stoïcien³ – sur une architecture de l'âme : « La fin de la vie humaine est de construire une architecture dans l'âme. » (*OC VI 4*, p. 116 ; cf. *OC VI 4*, p. 154). C'est cette architecture « qui

¹ André-A. Devaux indique que « la doctrine spirituelle de Simone Weil est une exigeante doctrine du *salut* » (« Du bon usage de la mort selon Simone Weil », in *CSW*, t. XVI-4, décembre 1993, p. 265. L'auteur souligne).

² J. Patočka, *Platon et l'Europe*, Paris, Verdier, 1983, p. 99. L'auteur souligne.

³ Sénèque, à la suite des premiers stoïciens, parle de « *compositio mentis* ». Voir P. Grimal, *Sénèque, op. cit.*, p. 258-259.

bâtit une âme prête au salut » (*OC VI 4*, p. 154). Mais ce n'est pas une question d'effort ou de volonté : « L'homme ne l'opère pas ; elle s'opère par l'effet de la grâce si elle n'est pas entravée. Généralement celui chez qui elle s'opère ne s'en rend pas compte ou presque. » (*OC VI 4*, p. 154) Puis il est question d'une âme divisée en deux, coupée, brisée, comme processus du salut : une partie de l'âme s'identifie au malheureux et « un point d'éternité » (*OC VI 4*, p. 124), un « point éternel dans l'âme » (*OC VI 3*, p. 354), est préservé de toute contagion du malheur. C'est dans le *Cahier XVI* que cette méditation est reprise et ressassée : « un point de l'âme » (*OC VI 4*, p. 244-245), « une partie fût-elle infinitésimale de l'âme » (*OC VI 4*, p. 253), partie divine, surnaturelle, transcendante, refuse d'être séparée de Dieu, consent à ce qui lui arrive (faisant ainsi usage de la douleur physique, de la faim, de la fatigue, de la peur), et ce point s'élargit jusqu'à envahir toute l'âme, ou bien une partie de l'âme traverse « la longueur indéfinie du temps » et passe « de l'autre côté du temps, dans l'éternité » (*OC VI 4*, p. 255 ; *OC VI 4*, p. 258, 264). Ces parties de l'âme divisée en deux, alternativement, parlent ou même crient. Nous sommes alors loin de la construction d'une architecture : « Demander à Dieu de retourner et briser l'âme » (*OC VI 4*, p. 301). « L'amour est une chose divine. S'il entre dans un cœur humain, il le brise. / Le cœur humain a été créé pour être ainsi brisé. C'est le plus triste des gaspillages, quand il est brisé par autre chose. Mais il préfère être brisé par n'importe quoi plutôt que par l'amour divin. Car l'amour divin ne brise que les cœurs qui consentent à l'être. Ce consentement est difficile. » (*OC VI 4*, p. 228 ; alors que le cœur « broyé » dont il est question en *OC VI 4*, p. 129 qui ne l'est pas par l'amour de Dieu mais par la vertu d'humilité) « Notre âme est séparée de toute réalité par une pellicule d'égoïsme, de subjectivité, d'illusion ; le germe du Christ déposé par Dieu dans notre âme se nourrit d'elle ; quand il est assez développé, il brise l'âme, la fait éclater, et entre en contact avec la réalité. » (*OC VI 4*, p. 337) C'est ici le Christ qui agit, associé à la métaphore de la graine qui pousse et de l'œuf où le poussin se nourrit de l'albumen et du jaune avant de sortir « dans la clarté de la vérité », comme S. Weil l'explique à Joë Bousquet¹ : « C'est vraiment sortir de soi. » (*OC VI 4*, p. 154) Est-ce là la trace d'une expérience vécue ?

En effet, s'il peut être question des parties de l'âme dans les *Cahiers de Marseille*, c'est à New York que la philosophe s'interroge sur la partie éternelle de l'âme. A la suite du *Cahier XVI*, elle distingue, dans le *Cahier XVII*, « la partie de l'âme qui est à la hauteur du temps, la partie discursive, la partie qui mesure » (*OC VI 4*, p. 341), c'est-à-dire la « partie trouble de l'âme » (*OC VI 4*, p. 343) qui doit être détruite, et « la partie végétative » (*OC VI 4*, p. 343), la « couche inférieure de l'âme » (*OC VI 4*, p. 341, 342) qui doit être mise à nue et « tournée vers la lumière éternelle » (*OC VI 4*, p. 341, 342). Il est question de destruction, de transformation et de régénération dans ces pages. Être « transformé en être parfait » (*OC VI 4*, p. 343), c'est détruire la partie intermédiaire de l'âme (ce que la philosophe nomme ailleurs « personne », « moi » ou « perspective ») afin que ce soit la « pensée divine », et non plus la « pensée humaine », qui anime la chair, à l'image de l'univers, matière inerte qui « répond à la justice de la pensée divine » (*OC VI 4*, p. 343) ; autrement dit, la nécessité qui gouverne l'univers est parfaite obéissance au Bien qui n'est pas de ce monde. Le lexique des parties de l'âme se substitue alors (ou s'articule) à celui de l'énergie, dont il est question dans les *Cahiers de Marseille*, ainsi qu'aux pages 26 à 32 (ms.) du *Cahier XVI*, mais dont S. Weil n'en fait plus usage ensuite (excepté une seule occurrence d'« énergie supplémentaire » en K17, *OC VI 4*, p. 336) – « énergie supplémentaire », suspendue au social et dont il faut l'en détacher, et « vie végétative »

¹ S. Weil et J. Bousquet, *Correspondance 1942, op. cit.*, p. 138-140. Cette métaphore de l'œuf sera étudiée au chapitre IV, partir B, section 3 : « Transit : le lieu d'un passage » (« Notre âme est un œuf »).

dont « la conscience est absente » (K7, *OC VI 2*, p. 434), l'énergie supplémentaire étant « volontaire », « l'énergie dont s'alimente la volonté » (*OC VI 4*, p. 257), et l'énergie végétative étant celle « qui sert à l'entretien même de la vie » (*OC VI 4*, p. 254) et qui doit « s'arrache[r] aux fonctions biologiques qu'elle alimente et se consacre[r] à Dieu » (*OC VI 2*, p. 257) : ce qui rend compte du comportement de la philosophe à Londres.

Le secret du salut

« Les philosophes qui suivent cette méthode [celle dont il a été question ci-dessus¹] sont tous orientés vers le salut » (*OC IV 1*, p. 67), constate S. Weil dans son article sur « La philosophie ». Ces philosophies, on l'a dit, sont celles de Platon, de Descartes, de Kant, de Lagneau, d'Alain et de Husserl. Dans cette liste, Spinoza n'est pas nommé. Or, s'il y a un philosophe qui conçoit l'exercice de la philosophie comme une voie de salut, c'est bien l'auteur de l'*Éthique*. Structurée selon la méthode géométrique, l'*Éthique* est une sotériologie, une doctrine du salut, qui propose au lecteur un chemin long et difficile, susceptible de le conduire à « la plénitude affirmative de la joie et de la conscience² ». S. Weil sait cela lorsqu'elle demande, entre parenthèses, dans un passage du *Cahier VIII* : « (Est-ce là ce qu'entendait Spinoza par le salut par la connaissance ?) » (*OC VI 3*, p. 111).

La question du salut occupe S. Weil. Nous pourrions aussi bien dire que cette question la préoccupe depuis toujours, depuis les premiers écrits philosophiques – car qu'est-ce que le commentaire du conte des six cygnes de Grimm³ si ce n'est une réflexion sur le salut ? –, que soutenir l'idée que c'est à partir de la rencontre du Christ, à partir de l'exil à Marseille que le salut devient pour elle une préoccupation. Il en va de même que pour l'interrogation sur la perception : la question se modifie et s'enrichit au fil des années. Se tourner vers les *Cahiers* permet une première enquête quant à l'usage du terme. On note alors que le mot « salut » est plutôt rare avant le *Cahier VI* (hiver 1941-1942), qui vient marquer une inflexion dans la pensée weilienne par la création d'un lexique qui permet de nommer et d'étudier les phénomènes spirituels. La philosophe s'interroge sur les « conditions du salut » (*OC VI 2*, p. 348, 392) :

« Dieu veut le salut des âmes. Il faut obéir à Dieu. Il y a deux manières de lier ces deux certitudes (certitudes au sens de la foi). Obéir à Dieu parce qu'il veut notre salut. Ou s'orienter vers le salut seulement par obéissance. La seconde est la plus pure. » (*OC VI 2*, p. 386)

« Désirer son salut est mauvais, non parce que c'est égoïste (il n'est pas au pouvoir de l'homme d'être égoïste), mais parce que c'est orienter l'âme vers une simple possibilité particulière et contingente, au lieu de la plénitude de l'être, au lieu du bien qui est inconditionnellement. » (*OC VI 2*, p. 388)

« [Si mon salut éternel était sur cette table, sous la forme d'un objet, et qu'il n'y eût qu'à tendre la main pour le saisir, je ne tendrais pas la main sans en avoir reçu l'ordre.] » (*OC VI 3*, p. 384 ; les crochets sont de SW)

On reconnaît dans cette dernière phrase une idée que S. Weil note alors qu'elle écrit une lettre au père Perrin où elle sera reprise : « Si j'avais mon salut éternel posé devant moi sur cette table, et si je n'avais qu'à tendre la main pour l'obtenir, je ne tendrais pas la main aussi longtemps que je ne penserais pas en avoir reçu l'ordre. » (*AD*, p. 29) C'est alors qu'elle est interrogée par son ami dominicain sur le baptême que la philosophe médite sur le thème du salut. Le salut n'est pas

¹ « La philosophie : méthode » (section 1 de la partie B de ce chapitre).

² In B. Spinoza, *Éthique*, introduction, traduction, notes et commentaires de R. Misrahi, Paris, PUF, 1990, p. 33-35.

³ Je renvoie au chapitre premier, partie A, section 3 : « Le conte de six cygnes : une éthique de l'abstention ».

un acte de la volonté. « "Qui veut sauver son âme la perdra." Salut imaginaire. » (OC VI 2, p. 446) Vouloir sauver son âme par sa volonté conduit à un salut imaginaire et donc à une perte. L'innocence, la pureté détruit le mal : « Un innocent qui souffre répand sur le mal la lumière du salut¹. » (OC VI 2, p. 333) Le salut, c'est la destruction du mal, et de la création qui est mélange de bien et de mal ; la destruction du « je » comme volonté et affirmation de moi.

Comment être sauvé ? L'opération consiste à « tourne[r] violemment vers Dieu la faculté d'amour et de désir dont l'énergie sexuelle constitue le fondement physiologique » (OC VI 3, p. 170) ; autrement dit, à détourner la faculté d'amour et de désir de son orientation naturelle (elle peut aussi se tourner vers un objet imaginaire – auquel elle donne le nom de Dieu ; cf. OC VI 3, p. 121 : on peut « nommer Dieu » le faux bien). Tourner violemment : c'est un acte de volonté. La volonté est « un principe de violence » et il faut « user violemment de ce principe violent » (OC VI 3, p. 111). Volonté « n'a de bon usage que négatif », « elle tranche les désirs issus du moi et qui sont ce qui ne consent pas à la destruction surnaturelle. La volonté ne peut que les trancher, non pas les déraciner. Mais comme pour le chiendent, il suffit de les trancher assez souvent, et bien qu'ils semblent d'abord repousser plus vigoureux, il est tout à fait sûr que cette opération, répétée un nombre de fois fini, suffit pour que la racine s'épuise » (OC VI 3, p. 89). C'est « l'autre grande forme par laquelle le sujet peut et doit se transformer pour pouvoir avoir accès à la vérité : [...] un travail de soi sur soi, une élaboration de soi sur soi, une transformation progressive de soi sur soi dont on est soi-même responsable dans un long labeur qui est celui de l'ascèse² » (*askêsis*). Nous retrouvons, dans la pratique weilienne de la philosophie, les deux grands traits dégagés par Foucault pour caractériser la pratique de la philosophie chez les Grecs : « *Erôs* et *askêsis* sont [...] les deux grandes formes par lesquelles, dans la spiritualité occidentale, on a conçu les modalités selon lesquelles le sujet devait être transformé pour devenir enfin sujet capable de vérité³ ». Il ne peut y avoir de vérité sans une conversion ou sans une transformation du sujet.

Comment être sauvé ? S. Weil répond dès le *Cahier VI* (et la réponse ne variera pas, sera sans cesse reprise et approfondie jusqu'au « Carnet de Londres ») : « C'est par *épōs* que nous pouvons être sauvés » (K6, OC VI 2, p. 294). Autrement dit, c'est en détachant notre désir des objets sur lesquels il se colle pour l'orienter vers le Dieu qui est absent que nous sommes sauvés. Ou encore : « L'intention orientée vers l'obéissance à Dieu sauve » (K8, OC VI 3, p. 103 ; cf. OC VI 3, p. 123). C'est en orientant l'attention et le désir vers Dieu, ce qui a pour conséquence d'effacer toute trace de subjectivité, ou plutôt d'égoïté (l'obéissance) que l'on parvient au salut (mais qui n'est donc pas survie de quelque chose que l'on pourrait qualifier de personnel). « Désirer Dieu et renoncer à tout le reste, résume S. Weil, c'est cela seul qui sauve » (OC IV 1, p. 324), et poursuit :

« L'attitude qui opère le salut ne ressemble à aucune activité. Le mot grec qui l'exprime est *υπομονή* que *patientia* traduit assez mal. C'est l'attente, l'immobilité attentive et fidèle qui dure indéfiniment et que ne peut ébranler aucun choc. L'esclave qui écoute près de la porte pour ouvrir dès que le maître frappe en est la meilleure image. [...] La recherche active est nuisible, non seulement à l'amour, mais aussi à l'intelligence dont les lois imitent celles de l'amour. Il faut simplement attendre que la solution d'un problème de géométrie, que le sens d'une phrase latine ou grecque surgisse dans l'esprit. À plus forte raison, pour une vérité scientifique nouvelle, pour un beau vers. La recherche mène à l'erreur. Il en est ainsi pour toute espèce de bien véritable. L'homme ne doit pas faire autre chose qu'attendre le bien et écarter le mal. [...] Dans le retournement qui constitue la condition humaine, la vertu authentique dans tous

¹ Sur le mal et la pureté, voir chapitre III, partie C, section 1 : « Des pratiques pour la destruction du mal ».

² M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 17.

³ *Ibid.*

les domaines est chose négative [...]. Mais cette attente du bien et de la vérité est quelque chose de plus intense que toute recherche. » (« Formes de l'amour implicite de Dieu », *OC IV 1*, p. 324-325)

« Le regard est ce qui sauve » (*OC IV 1*, p. 322) : c'est « une des vérités capitales du christianisme » explique S. Weil dans l'essai sur les « Formes de l'amour implicite de Dieu » (mai 1942). Le regard sauve à condition d'être orienté correctement. Il est à la fois curieux et intéressant que l'auteur de la « Note sur les relations primitives du christianisme et des religions non hébraïques » s'appuie immédiatement sur la Bible, sur la Torah, sur un passage du livre des Nombres : « Le serpent d'airain a été élevé afin que les hommes, gisant mutilés au fond de la dégradation, le regardent et soient sauvés » (*ibid.* ; cf. *Nombres* 21, 4-9). Que l'homme devient semblable à ce qu'il regarde – Dieu tel qu'il est – est affirmé par Jean dans sa première lettre : lorsque Dieu se manifesterà, « nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 Jn 3,2). C'est d'abord (aussi) une thèse platonicienne et néoplatonicienne. Mais c'est le Pentateuque que S. Weil décide de citer. « L'effort par lequel l'âme se sauve ressemble à celui par lequel on regarde, par lequel on écoute, par lequel une fiancée dit oui. C'est un acte d'attention et de consentement » (*ibid.*). S. Weil écrit ces lignes en mai 1942 pour le père Perrin ; un mois plus tôt, elle notait dans ses *Cahiers* : « Le désir terrestre, l'attachement, est une direction, une orientation en ligne droite. Tout l'être est projeté en ligne droite vers un objet particulier, le trésor pour l'avare, une femme pour l'amant. L'enfant n'est pas ainsi ; il est disponible ; il est orienté, et il n'est pas orienté vers quelque chose. Orienté à vide » (*OC VI 3*, p. 168-169). En écho à l'Évangile, elle nomme l'attitude à laquelle il faut parvenir « l'état d'enfance », lorsque le désir n'est pas orienté vers l'avenir mais disponible (« orientation non orientée »). Cette attitude est « la porte du salut » (*ibid.*).

Il faut désirer, demander, mendier la vérité (cf. K5, K6, *OC VI 2*, p. 261, 326). « Ce n'est pas à l'homme à aller vers Dieu, c'est à Dieu à aller vers lui. L'homme doit seulement regarder et attendre. » (K6, *OC VI 2*, p. 380) Il y a un effort nécessaire à accomplir, mais ce n'est pas cet effort qui donne par lui-même prise sur la vérité. Le Bien, Dieu, ou le vide *vient* du dehors et sauve le sujet en prenant dans l'âme la place qui était celle du « moi », du « je » :

« [...] Le bien réel ne peut venir que du dehors, jamais de notre effort. Nous ne pouvons jamais, en aucun cas, fabriquer quelque chose qui soit meilleur que nous. Ainsi l'effort tendu véritablement vers le bien ne doit pas aboutir ; c'est après une tension longue et stérile qui se termine en désespoir, quand on n'attend plus rien, que du dehors, don gratuit, merveilleuse surprise, vient le don. Cet effort est destructeur d'une partie de la fausse plénitude qui est en nous. » (K9, *OC VI 3*, p. 233)

Certes, « c'est par *épōs* que nous pouvons être sauvés », mais cela demande un travail, une ascèse. Dans le *Cahier IV*, nous lisons : « Il faut un travail pour exprimer le vrai. Aussi pour le recevoir. [...] Il faut travailler sur soi. » (*OC VI 2*, p. 119)

C'est sur le mécanisme du salut, sur les voies du salut, dans quelques pages du *Cahier VIII*, qu'elle s'interroge : « Dieu s'empare de l'âme en deux opérations. D'abord par le piège de la beauté, il l'enlève par surprise et pure violence, tout à fait malgré elle et sans qu'elle sache où elle va¹ ; puis par un mélange de surprise, de contrainte et de séduction, il lui arrache son consentement en lui faisant goûter un instant la joie divine. Alors elle est prise pour toujours. » (*OC VI 3*, p. 59 ; cf. *OC VI 2*, p. 376) S. Weil s'appuie sur le conte des trois nuits (cf. *OC IV 2*, p. 13-15) et fait un parallèle entre l'*Hymne à Déméter* et la théologie chrétienne : « L'action de Dieu et la passivité de l'âme dans le salut est [*sic*] le grand enseignement de ce mythe, enseignement qui ne peut être que révélé. » (*OC VI 3*, p. 59) Ce n'est pas l'homme qui

¹ J'ai traité de cette question dans *Le Piège de Dieu. Sur une philosophie du beau dans la pensée de Simone Weil*, Mémoire pour la maîtrise en philosophie, Université Paris-X Nanterre, 2000, 141 pages, manuscrit dactylographié.

cherche Dieu, c'est toujours Dieu qui vient chercher l'homme : action de Dieu et passivité de l'homme (qui n'a qu'à consentir). Pour « arrêter la volonté », « que nous soyons portés au-delà de la volonté » (OC VI 3, p. 100-101) : c'est la destination de la souffrance. On ne peut pas vouloir la souffrance, on ne peut pas vouloir la Croix, « on pourrait vouloir n'importe quel degré d'ascétisme ou d'héroïsme mais non pas la Croix, qui est souffrance pénale » (*ibid.*). Il faut détruire toute volonté propre : « Toute dépense gratuite d'énergie est un don fait à Dieu et une destruction d'une partie de la volonté. » (OC VI 4, p. 4 245) Le salut n'est pas un acte de la volonté, ne dépend pas d'un héroïsme, d'un ascétisme : « Seuls peuvent être sauvés ceux que quelque chose contraint à s'arrêter quand ils voudraient s'approcher de ce qu'ils aiment. Ceux en qui le sentiment du beau a mis la contemplation. / C'est pourquoi peut-être Platon [dans le *Banquet*, 206b-209b] dit que la beauté seule est descendue du ciel ici-bas pour nous sauver. / Ici-bas, regarder et manger sont deux. Il faut choisir l'un ou l'autre. On appelle l'un et l'autre aimer. Seuls ont quelque espoir de salut ceux à qui il arrive quelque fois de rester quelque temps à regarder au lieu de manger. » (OC VI 4, p. 335) La filiation est platonicienne (et augustinienne plutôt que pélagienne).

Elle poursuit : « Deux seuils, l'un quand Dieu nous arrache à ce monde, l'autre quand il fait entrer dans notre âme un atome de la joie de l'autre monde. Sauf trahison, ce second seuil est définitif. / Les deux seuils sont dans [le texte de] la Caverne de Platon [au livre VII de *La République*] : chute des chaînes avec mise en mouvement du corps, entrée dans la lumière. » (OC VI 3, p. 59) Il s'agit de « seuil[s] sur la route de la perfection » (OC VI 3, p. 166). Nous retrouvons ce mouvement d'arrachement du sujet à sa condition actuelle, qui définit la spiritualité, « mouvement d'ascension du sujet lui-même » ou « mouvement par lequel, au contraire, la vérité vient à lui¹ ». Il y a une « union d'amour de l'âme avec Dieu », l'âme rachetée devient « épouse de Dieu » et cesse alors d'éprouver des sensations, ce qui signifie que le monde sensible (*i. e.* la création, la réalité : « L'être même du monde sensible est d'être sensible. Être sensible est sa réalité propre ») disparaît, s'évanouit, « suivie d'un mouvement descendant de l'âme imitant la descente divine », l'âme épouse de Dieu sent à nouveau les sensations et « ce monde sensible fait de sensations, couleurs, contacts, sons, odeurs, saveurs » est alors « transfiguré par une rédemption » (OC VI 3, p. 60). Après l'union mystique, il y a donc un mouvement de descente dans le monde (dans la Caverne), afin d'achever la création (ce dont va rendre compte le chapitre V : « L'écriture comme "art de gouverner" »). Cette descente de l'âme est une imitation du Christ qui opère le salut (cf. OC VI 3, p. 290 ; OC VI 4, p. 276) : « Nous devons imiter le Christ parce que notre vocation est d'être des médiateurs. Médiateurs entre Dieu et la réalité dont nos sensations constituent le tissu même. » (OC VI 3, p. 60) Le Christ a racheté le monde, « mais la rédemption se prolonge dans la personne de tous ceux qui avant ou après sa naissance ont imité le Christ » (*Ibid.*). La page suivante propose une exégèse de Platon et conclut : « Au fond il n'y a qu'une voie de salut dans Platon ; les différents dialogues indiquent différentes parties du chemin. » (*Ibid.*) Ces notes seront reprises et développées dans les pages contemporaines (février-mars 1942) sur « Dieu dans Platon » (cf. OC IV 2, p. 75-130) – à moins que ces notes pour des conférences données au couvent des Dominicains de Marseille à l'hiver 1941-1942 soient antérieures au *Cahier VIII*, qui en propose alors une synthèse.

S. Weil s'appuie sur un corpus de textes, ou bien qu'elle tient pour inspirés (dont l'*Hymne à Déméter*) ou bien qui traduisent une expérience mystique. L'Égypte, par exemple, est « tendue vers le salut éternel de l'âme » (OC VI 3, p. 285). Elle fait appel aussi bien à la *Phèdre* de Racine pour en tirer une exigence pour elle-même : « *Et la mort à mes yeux ravissant la clarté, / Rend*

¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 17.

au jour qu'il souillait toute sa pureté [Acte V, scène 7, v. 1643-1644]. Que je disparaisse, afin que ces choses que je vois deviennent, du fait qu'elles ne sont plus choses que je vois, parfaitement belles. » (*OC VI 3*, p. 60 ; souligné dans le texte ; S. Weil ayant déjà fait allusion à ces vers en K6, *OC VI 2*, p. 377) Puis, quelques pages plus loin : « Et la mort, à mes yeux *retirant* la clarté, / Rend au jour qu'ils souillaient toute sa pureté. » (K8, *OC VI 3*, p. 108 ; je souligne) Or, les vers de Racine sont les suivants : « Et la mort, à mes yeux *dérobant* la clarté, / Rend au jour, qu'ils souillaient, toute sa pureté. » (Les éditeurs des *Œuvres complètes* ne semblant pas s'être aperçus de ces écarts.) Mais cela n'a pas d'importance pour l'usage qui est fait du texte, car c'est bien à une *pratique spirituelle* que ces vers doivent servir : le détachement et l'effacement de soi doivent permettre d'accéder au réel. La transformation à opérer est une purification. Cet usage est manifeste dans l'appropriation faite du texte. En effet, S. Weil traduit : « La beauté d'un paysage au moment où personne ne le voit, absolument personne... / Voir un paysage tel qu'il est quand je n'y suis pas. / Quand je suis quelque part, je souille le silence du ciel et de la terre par ma respiration et le battement de mon cœur. » (K8, *OC VI 3*, p. 109) La question est alors : comment ces choses que je ne vois plus peuvent être belles ? Y a-t-il encore de la beauté s'il n'y a plus de sensations ? Réponse : elles sont vues, mais non plus par moi (« je »), par le Christ époux de mon âme. Un texte de la littérature appuie ainsi une pratique de soi : Racine traduisant sa propre expérience spirituelle. Ce qui est le cas des œuvres de premier ordre, dont il est loisible de faire usage pour la méditation. – Outre le fait que ce sont ces vers qui inspirent la pièce que S. Weil est en train d'écrire au même moment : *Venise sauvée* est une tragédie tout entière inspirée par ces vers de Racine.

C'est dans le *Cahier XVI* (ms. 26-35, *OC VI 4*, p. 254-259) que nous trouvons une grande synthèse des étapes du salut, des étapes d'une progression spirituelle que la philosophe nomme « retour à l'enfance » (*OC VI 4*, p. 256) et des exercices spirituels à mettre en œuvre : épuisement de la volonté, désir et cris, regard et attente, division de l'âme, nouvelle naissance (retour dans la Caverne). S. Weil répète plusieurs fois le même raisonnement, cherche la meilleure formulation, à quatre reprises (ms. 24, ms. 25, ms. 26, ms. 26-27). Plus loin (ms. 42-54, *OC VI 4*, p. 264-270), un long développement lui est inspiré par la *Vie de saint Antoine* d'Athanase : une topographie, des animaux en moi qu'il faut apprendre à faire taire. L'enjeu est celui du salut et des moyens du salut. Il s'agit d'arracher « la partie éternelle de l'âme au moi et la clouer au non-moi » (*OC VI 4*, p. 268). Comment séparer la partie éternelle de l'âme de la partie charnelle, celle qui dit « moi » ? Quel rôle joue le corps dans cette séparation ? Il faut opérer un arrachement au temps, au moi, de la partie éternelle de l'âme. L'être humain est du non-être, excepté la partie éternelle de l'âme qui n'est pas soumise au temps. Pour ce faire, épuiser toute l'énergie supplémentaire pour mettre à nue l'énergie végétative, puis ne pas répondre aux besoins du « moi ». C'est ici qu'intervient la métaphore – peut-être inspirée des « esprits animaux » de Descartes (*Discours de la méthode*, V^e partie) – des « animaux en soi » (*OC VI 4*, p. 265) qu'il faut faire taire, qu'il faut dresser à se taire : « Ces animaux, c'est ce qui en moi, avec divers accents de tristesse, d'exultation, de triomphe, de peur, d'angoisse, de douleur, et toute autre nuance d'émotion, crie sans aucun arrêt "moi, moi, moi, moi, moi". » (*Ibid.*) Les esprits animaux gouvernent mon corps, je me déplace, l'univers change, les esprits animaux croient dialoguer avec l'univers. Comment faire taire ces animaux ? En s'imposant des choses inconditionnellement. Ce qui va les contrarier et étendre l'empire de Dieu sur l'âme. Pour ce faire, il faut opérer un dressage du corps : le corps ne doit écouter que la partie supérieure de l'âme et non le « moi ». Il faut consentir à l'absence de tout bien, consentir à ce que les besoins immédiats et inconditionnés ne soient pas satisfaits. Il n'y a pas de nécessité à ce qu'ils le soient. Consentir à ne pas être. Consentir à ce qui est.

Le salut est donc une préoccupation centrale pour la S. Weil des *Cahiers* de New York et du « Carnet de Londres¹ » : « *L'unique besoin de l'âme est le salut* et [...] tout le sens de la vie est de constituer une préparation à l'instant de la mort. » (OC VI 3, p. 166 ; je souligne) Ce salut est un salut par la transformation (cf. OC VI 4, p. 244-245), en vue d'une « assimilation totale à Dieu » (OC VI 4, p. 213 ; cf. OC VI 4, p. 210, 212, 227, 229).

La vérité qui sauve

Il y a des vérités indispensables « et qui sauveraient les hommes » (OC V 1, p. 225), écrit S. Weil dans l'essai sur la collectivité, la personne, l'impersonnel, le droit et la justice².

La vérité n'est pas un progrès indéfini dans l'ordre de la connaissance, elle est un « secours » (OC V 1, p. 228), ce qui sauve. C'est à cette conception de la vérité comme *salutaire* qu'elle pense lorsqu'elle écrit : « Rendre à la science sa destination de pont vers Dieu » (OC VI 3, p. 141), ou : « (usage des relations mathématiques comme symboles des vérités surnaturelles) » (OC VI 3, p. 215 ; cf. OC VI 3, p. 213), ou encore : « La vérité mathématique était d'abord théologique (Philolaos) » (OC VI 3, p. 400). Cet *usage des mathématiques comme purification de l'âme* et voie de salut est propre à la tradition grecque, pythagoricienne et platonicienne³ (là encore, Aristote fait exception). Dans *La République* (en 522c-531d), mais aussi dans le *Gorgias* (508a) ou dans le *Phédon* (74c), les mathématiques jouent une fonction de seuil à l'égard de la philosophie, ou plutôt de treuil (*holkos*⁴). Les mathématiques, arrachant l'âme au sensible et « l'entraînant vers les régions supérieures », ont une fonction ascétique d'exercice et plus encore d'épuration, de purification, « pour faciliter à l'âme elle-même le passage du monde sensible à la vérité et à l'essence⁵ ». Il y a un chemin vers le salut par les mathématiques, dont l'exercice force, par l'effort rigoureux de l'esprit qu'il demande, à décoller du sensible, et à se tourner vers l'absolu des Formes (εἶδος). « Ἄει ὁ θεὸς γεωμετρεῖ » (« Dieu est un perpétuel géomètre ») : S. Weil trace à quatre reprises la formule sur les plats supérieurs de ses *Cahiers*⁶. La géométrie est la voie qui mène à un Dieu géomètre et c'est pourquoi elle aime à rappeler que Platon inscrit sur le fronton de l'Académie la consigne suivante : « Nul n'entre ici s'il n'est géomètre. » (cf. OC VI 1, p. 206 ; OC VI 3, p. 71, 402) La science doit retrouver le rôle qu'elle avait pour les Grecs, celui de mener à une vérité qui sauve. A l'inverse, c'est la science moderne qu'elle vise lorsqu'elle note : « L'objet de la science n'est pas le vrai, mais le beau. Ce qui a pour objet le vrai, c'est la philosophie. » (OC VI 3, p. 257) La vérité ne se construit pas par un arraisonnement de la nature : elle se découvre et se donne lorsque l'attention se fait disponibilité à ce qui y pénètre.

Tel qu'il est, le sujet n'est pas capable de vérité, il doit se transformer, les conditions d'accès à la vérité dépendant de l'être même du sujet, du développement de la capacité d'attention par exemple, mais *la vérité est capable de transfigurer et de sauver le sujet*. En effet, « la vérité n'est pas simplement ce qui est donné au sujet, pour le récompenser en quelque sorte de l'acte de connaissance, et pour venir combler un tel acte de connaissance. La vérité est ce qui

¹ Voir OC VI 3, p. 169, 290, 302 ; OC VI 4, p. 82, 125, 167-169, 201-203, 227, 234, 255, 379.

² « Vérité » est un terme qui revient sans cesse, sous la plume de S. Weil, à New York et Londres (près de 140 occurrences dans *L'Enracinement*, 19 occurrences en K13, 10 en K14, 2 en K15, 9 en K16, 13 en K17, 19 en K18).

³ On ne trouve pas trace d'un tel usage des mathématiques dans la sagesse chinoise, voir Fr. Jullien, *L'Invention de l'idéal et le destin de l'Europe*, Paris, Seuil, 2009, « IV. L'arrachement par les mathématiques », p. 107-129.

⁴ Platon, *La République*, Livre VII, 521d.

⁵ *Ibid.*, 525c.

⁶ Voir K1, K2, K3, K4, cf. OC VI 1, p. 68, 219, 288 ; OC VI 2, p. 59 ; OC VI 3, p. 71, 402.

illumine le sujet ; la vérité, telle que les Grecs l'entendent, expose Foucault, c'est ce qui lui donne la béatitude ; la vérité, c'est ce qui lui donne la tranquillité de l'âme. Bref, il y a, dans la vérité et dans l'accès à la vérité, quelque chose qui accomplit le sujet lui-même, qui accomplit l'être même du sujet, ou qui le transfigure¹ ». La vérité vient chercher et sauver le sujet : « L'âme ne veut s'unir à la vérité que dans la nuit, écrit S. Weil, dans l'inconscience. Voyant paraître une lueur de vérité, l'âme fuit et se tourne vers la chair. La vérité doit la chercher et séduire la chair pour obtenir accès jusqu'à l'âme. Mais l'âme dort. Si elle s'éveille un instant, alors elle se tourne vers l'union légitime. La première union avec la vérité s'opère dans la nuit » (K8, *OC VI 3*, p. 46). On voit ici qu'il ne s'agit pas de la vérité comme connaissance rationnelle, mais d'une conception antique, grecque, de la vérité. Chez S. Weil, cet accomplissement est paradoxal puisqu'il vide le sujet de lui-même, détruit le « je » dans l'âme : « Aimer la vérité signifie supporter le vide, et par suite accepter la mort. La vérité est du côté de la mort. Aimer la vérité avec toute l'âme ne peut se faire sans arrachement. » (K5, *OC VI 2*, p. 207) Ces lignes sont écrites à l'automne 1941. En janvier ou février de cette même année, elle écrivait : « La philosophie est orientée vers la vie » (*OC IV 1*, p. 58). Mais il n'y a pas de contradiction :

« Toute recherche de la sagesse est *orientée vers la mort*. [...] En ce sens la philosophie est *orientée vers la vie, elle vise la vie à travers la mort*. [...] Ainsi la sagesse est *une pulsation continue de la mort à la meilleure vie et de la meilleure vie à la mort* ; sans cette pulsation il y aurait déchéance. » (« Quelques réflexions autour de la notion de valeur », *OC IV 1*, p. 58 ; je souligne)

Cette pulsation est ce qui caractérise le vivant. Il y a vie seulement s'il y a *tension* vers une valeur. Il n'y a de philosophie que dans la mesure où c'est une activité qui *s'exerce*. S. Weil n'écrit pas qu'il faut mourir, mais qu'il faut « accepter la mort » ou, pour le dire autrement, le détachement, l'arrachement, le décolllement du désir de tout ce vers quoi il s'oriente, de tout ce sur quoi il se fixe, afin de l'orienter autrement, ailleurs².

De quelle « vérité » s'agit-il ? Une page de *L'Enracinement* est décisive pour comprendre ce que S. Weil entend par « vérité ». Elle distingue « les connaissances » et « la vérité ». Une connaissance de plus ne fait pas par là-même approcher de la vérité. Dans *certains cas seulement* une connaissance en fait approcher. « Comment discerner les cas ? » La philosophe donne un exemple qui « fournit la clé » : un homme qui surprend la femme *qu'il aime* en flagrant délit d'infidélité, « entre en contact brutal avec de la vérité », mais s'il s'agit d'une femme qu'il ne connaît pas, ce ne sera qu'une connaissance de plus sans que cela « ne change aucunement sa relation avec la vérité ». La vérité est un *choc* qui vient modifier le sujet³. La thèse est la suivante : « L'acquisition des connaissances fait approcher de la vérité quand il s'agit *de la connaissance de ce qu'on aime*, et en aucun autre cas. » (*OC V 2*, p. 318-319) Un lien est ainsi noué entre vérité et amour. C'est parce que l'on aime ce que l'on étudie que l'acquisition des connaissances à son propos fait approcher de la vérité. L'objet d'étude doit être *aimé*. C'est par l'amour et non par la seule intelligence que l'on accède à la réalité et c'est parce que l'on désire un « contact direct » avec une réalité, autrement dit qu'on l'aime, que l'on désire la vérité qui est « l'éclat de la réalité » (qu'on ne se contente pas de l'erreur ou du mensonge à son sujet, les

¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 17-18. Foucault décrit ainsi ce qu'il nomme « la spiritualité ».

² Ce point sera développé au chapitre III, partie C : « Une philosophie des attitudes ».

³ Foucault insistera lui aussi sur la puissance éthopoiétique de la vérité, distinguée d'une capacité simplement gnoséologique d'adéquation à l'objet, par son aptitude à advenir dans une vie et la transformer. Je renvoie en particulier à une page du cours sur *Le pouvoir psychiatrique* qui envisage la vérité comme « choc » (M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*, Paris, Gallimard/Seuil, 2003, p. 237), au cours sur *L'herméneutique du sujet*, op. cit., ainsi qu'à F. Gros, « A propos de l'herméneutique du sujet », in *Foucault au Collège de France : un itinéraire*, sous la dir. de G. le Blanc et J. Terrel, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2003, p. 161.

pensées de ceux qui ne désirent pas exclusivement la vérité ; cf. *OC V 1*, p. 408) : « On ne désire la vérité que pour aimer dans la vérité. On désire connaître la vérité de ce qu'on aime. » (*OC V 2*, p. 319) Si le mobile n'est pas l'amour de la réalité, parce que la réalité en question est un bien, on ne cherche pas à en connaître la vérité. Il faut alors d'autres mobiles au déploiement des connaissances, lesquelles connaissances n'ouvrent pas d'accès au réel. Si la connaissance vise à la maîtrise ou à toute forme de satisfaction, s'il ne s'agit pas d'aimer le réel, mais de connaître des faits, et toute connaissance efficace pourra faire l'affaire. Une science au service de l'épanouissement de la personne, comme activité la plus haute de la culture, reconnaît « toutes les espèces possibles de normes, de critères et de valeurs, excepté la vérité » (*OC V 1*, p. 216) puisqu'il ne s'agit pas alors de renoncer à soi pour entrer en contact avec le réel, mais de s'y affirmer soi-même – alors que la science justement pratiquée, pour autant que l'on renonce à soi pour accéder à la vérité impersonnelle (comme l'art, comme le travail physique) est « un certain contact avec la réalité, la vérité, la beauté de cet univers et avec la sagesse éternelle qui en constitue l'ordonnance » (*OC V 1*, p. 220).

La science moderne, écrit S. Weil dans la continuité de l'essai sur « La science et nous » (printemps 1941), c'est-à-dire « depuis la deuxième moitié de la Renaissance », après Galilée, Descartes, Newton, est l'étude d'un objet « placé hors du bien et du mal », d'un objet qui n'est plus envisagé comme un bien. La science ne cherche plus un bien dans l'objet de son étude et se contente de déployer indéfiniment la connaissance des faits. C'est pourquoi le mobile de sa recherche n'est pas l'accès à la réalité comme un bien et n'est donc pas la vérité. La science moderne ne s'occupe que des faits sans se soucier du bien ; elle a un ancêtre, c'est Aristote. Mais c'est *un bien* que cherche dans la *physique*, dans la connaissance de la nature, par exemple un Stoïcien ou un Médiéval (et jusqu'à la Renaissance). C'est la vie même et le salut du sujet qui sont engagés alors dans la connaissance du monde dont l'amour est le mobile. Car si la vérité importe, c'est afin d'entrer en contact avec la réalité et de vivre dans la vérité. S. Weil cherche donc un régime de savoir qui renoue le lien rompu entre la connaissance et le bien. Dans l'essai sur « La personne et le sacré¹ », il est redit que c'est le bien qui est « source de beauté, de vérité, de joie et de plénitude » (*OC V 1*, p. 225) ; toujours et partout la vérité est un bien (cf. *OC V 1*, p. 226). Un fragment de Londres propose une réflexion analogue. La culture est « formation de l'attention », « participation aux trésors de spiritualité et de poésie accumulés par l'humanité au cours des âges », « connaissance du cœur humain », « connaissance concrète du bien et du mal » et développement « de l'aptitude à la contemplation poétique de l'univers » ; s'il faut enseigner les sciences (la physique), c'est « sans jamais séparer les connaissances de la poésie », sur le modèle de l'astronomie grecque qui est « contemplation de l'ordre du monde dans les astres » (*OC V 1*, p. 566-567). S'il faut former l'attention, c'est afin de permettre la contemplation de l'univers : le spectacle de l'univers étant la première poésie. S. Weil distingue donc très nettement connaissances et vérité : « Le vrai, c'est le contact du bien avec l'intelligence. » (*OC VI 4*, p. 125). La science n'a pas pour objet le vrai mais le beau. La science développe des connaissances, mais la vérité n'est pas une connaissance, pas plus que le beau ou le juste : c'est une valeur et la valeur est sans concept. La vérité ne se construit pas par l'intelligence, elle ne se cherche pas par la volonté, mais elle se désire ; et il n'y a pas de progrès historique dans la vérité :

¹ Le titre exact de ce texte rédigé à Londres est « Collectivité – Personne – Impersonnel – Droit – Justice » et il est publié sous ce titre dans l'édition des *Œuvres complètes*, tome V, volume 1, p. 212 à 236, précédé d'une introduction par Robert Chenavier. Mais il a d'abord été publié sous le titre « La personne humaine, le juste et l'injuste », par *La Table ronde*, n° 36, décembre 1950, p. 9-33, puis sous le titre « La personne et le sacré », dans le recueil des *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1957, p. 11-44. Par commodité et sauf exception significative, je garde ce titre dans le corps du texte.

« Tout ce qui n'a pas toujours été en tous lieux à la disposition de quiconque désire la vérité est autre chose que la vérité. » (*OC VI 4*, p. 352 ; cf. *AD*, p. 38-39)

Il ne s'agit donc pas de la vérité comme représentation, correspondance ou adéquation. La vérité n'est pas prédication. Est-ce la conception grecque de l'*alêtheia* qui est à l'horizon de la pensée weilienne ? Est vrai (*alêthês*), ce qui est non caché, non dissimulé, sans rien de scellé ou de dérobé à la visibilité ; ce qui ne reçoit aucune addition, aucun ajout, ce qui n'est mélangé à rien d'autre ; ce qui est droit, direct, sans détours ; ce qui se maintient égal à soi-même, incorruptible. Peuvent être « vraies » des manières de parler (*logos alêthês*), des manières de faire, de se conduire, de vivre (*alêthês bios*). Chez Platon, la « vraie vie » est la vie non dissimulée, qui ne cache aucune part d'elle-même¹ ; la vie sans mélange, pure, sans altérité, sans dépendance d'avec ce qui lui est étranger², et les Stoïciens ont insisté sur une vie indépendante, autarcique ; la vraie vie est la vie droite³, la vie qui se maintient dans son être sans modification, conforme à un certain *logos*, conforme à la nature ; et c'est la vie souveraine, qui s'appartient et jouit de soi, la vie divine⁴. S. Weil connaît parfaitement cette conception platonicienne (philosophique) de la vérité. Toutefois, ce n'est pas exactement en ce sens qu'elle emploie le terme « vérité » dans les textes que nous sommes en train d'étudier ou, du moins, c'est selon une certaine inflexion qui permet de soutenir – c'est là la thèse d'Alain Birou – que « dans les cinq ou six dernières années de sa vie, S. Weil est plus une chrétienne platonicienne qu'une platonicienne qui assimilerait le christianisme⁵ ».

Ce n'est pas seulement que la vérité s'écarte de la connaissance pour assumer une fonction pratique, que la vérité servirait à vivre. La vérité fait accéder à la vie en tant qu'elle est vivante. La vérité *fait vivre*. La vérité n'est plus d'application (externe) mais de promotion (interne) de la capacité à vivre. On pense alors à la mutation du statut de la vérité qu'opère le christianisme dans la parole du Christ : « Je suis la voie, la vérité, la vie. » (Jn 14,6) Jean parle de celui qui *fait la vérité* « dans une de ses paroles les plus belles et les plus importantes » (*OC IV 1*, p. 389) : « Mais celui qui fait la vérité vient à la lumière. » (Jn 3,21) S. Weil fait l'hypothèse qu'il s'agit d'une « expression ni hébraïque ni grecque » (*ibid.*). Ou, plus exactement, elle fait l'hypothèse que ce n'est pas une expression hébraïque et affirme que ce n'est pas une expression grecque. Elle s'écarte de la conception grecque pour s'orienter selon la mutation chrétienne de la vérité. Le sujet, dans sa conduite, « œuvre » ou *fait advenir la vérité qui libère* (Jn 8,32) et se propose comme « demeure » où vivre (être de la vérité) pour autant que « ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ vit en moi » (*Galates 2,20*) : « Le Christ entre dans l'âme et se substitue à elle. » (*K16, OC VI 4*, p. 258) C'est le sens de ce fragment du « Carnet de Londres » :

« Il y a une grande différence entre une vérité reconnue pour telle, et en cette qualité introduite, accueillie dans un esprit, et une vérité qui se trouve dans l'âme à l'état agissant et possède la vertu d'y détruire les erreurs évidemment incompatibles avec elle. [...] *La vertu agissante de la vérité, c'est le πνεῦμα ἄγιον, l'énergie divine.* » (*OC VI 4*, p. 381 ; je souligne)

S. Weil oppose explicitement, on l'a vu, savoir « abstraitement » et savoir « avec toute l'âme » (*OC VI 2*, p. 62, 447). Cette différence entre savoir « abstraitement » et être transformé par une vérité, entre la découverte philosophique et la transformation de soi qui résulte de cette

¹ Voir Platon, *Hippias mineur*, 364e-365a, ainsi que le *Banquet*.

² Voir *id.*, *La République*, Livre VIII, 561b-d, et *Critias* 121 a-b.

³ Voir *id.*, *Lettre VII*, 327b.

⁴ Voir *id.*, *Théétète*, 176a.

⁵ A. Birou, « Comment et jusqu'où Simone Weil est-elle philosophe ? », art. cité, p. 436.

découverte est mise en intrigue par Descartes dans les *Méditations métaphysiques* qu'il présente comme *des exercices à faire*, une méditation qui suppose une ascèse afin de « détacher » l'esprit « du commerce des sens » et de « le délivrer entièrement de toutes sortes de préjugés » (Préface de l'édition latine). Il s'agit d'un « apprentissage », dira S. Weil, et, comme tout apprentissage, cela « demande des efforts et du temps » (*OC IV 1*, p. 356). Dans la seconde *Méditation*, par exemple, Descartes rappelle que l'esprit « se plaît de s'égarer, et ne se peut contenir dans les justes bornes de la vérité », qu'une pente « le porte insensiblement dans l'erreur », et pratique alors un exercice qui consiste à faire fondre un morceau de cire. Ainsi, la vérité découverte demande à être, selon l'expression cartésienne, « convertie en sève et en sang¹ ». S. Weil ne dit pas autre chose lorsqu'elle oppose la « vérité inerte » à la « vérité agissante » qui « de proche en proche détruit toute l'erreur » (*OC VI 4*, p. 381) – non seulement l'erreur, mais le mal : quand on sent le mal en soi, on est absolument certain qu'il y est. C'est une certitude absolue, « mais puisque Dieu est la vérité, cette certitude est contact avec Dieu. Il faut être heureux qu'elle nous soit donnée. *La vérité seule détruit le mal en nous*. Cette certitude du mal est destructrice du mal, à condition seulement qu'elle soit pensée comme telle. / Mais destructrice lente [*sic*]. Il faut être patient et impatient pour hâter la destruction » (*OC VI 3*, p. 333 ; je souligne). La vérité est donc ce qui sauve en détruisant le mal et le péché. Nous retrouvons ici ce que j'expliquais : la vérité transforme l'*êthos* du sujet. La connaissance (du mal) modifie l'être même du sujet (détruit le mal en lui). (Il y a un verbe grec pour dire cela : *êthopoiein*.) Deux phrases commencent par « il faut » : encore une fois, la connaissance se traduit en prescriptions éthiques, en attitudes que le sujet doit adopter pour agir sur lui-même. Ce que S. Weil désigne ici, c'est ce qu'elle nomme, à la faveur d'une note des *Cahiers* qui commente un passage l'*Épître aux Hébreux*, « la vérité qui devient de la vie [...]. La vérité transformée en vie » (*OC VI 4*, p. 371), c'est-à-dire « la vérité comme force agissante » (*OC V 2*, p. 320).

Nous ne savons pas précisément à quelle date S. Weil ouvre le « Carnet de Londres », nous constatons toutefois qu'elle y essaye des formulations qu'elle reprend ensuite dans les essais. Il en va de même pour *L'Enracinement*, plus loin dans le « Carnet ». A la page 62 (ms.), encadré : « Manuscrit : ajouter besoin de vérité. » (K18, *OC VI 4*, p. 387) En effet, le passage sur le besoin de vérité est ajouté après coup (sur quatre feuillets d'un papier d'une autre qualité). A la page 42 (ms.), nous lisons :

« L'amour réel veut avoir un objet réel, et en connaître la vérité et l'aimer dans sa vérité, tel qu'il est. Il ne faut pas parler d'amour de la vérité, mais d'un esprit de vérité dans l'amour. Il est toujours présent dans l'amour réel et pur. L'Esprit de vérité – le souffle igné de vérité, l'énergie de vérité – est en même temps l'Amour. [...] On ne peut aimer ici-bas que les hommes et l'univers, c'est-à-dire la justice et la beauté. Par suite la vérité est une qualification du juste et du beau. Πνεῦμα, le souffle igné. C'est l'énergie suscitée par l'amour. Combien alors merveilleusement ce mot s'applique à la fois à la semence génitale dans l'amour charnel et à la production du bien par l'amour entre Dieu et une âme humaine ! » (*OC VI 4*, p. 379)

Et quelques pages plus loin :

« Il y a une grande différence entre une vérité reconnue pour telle, et en cette qualité introduite, accueillie dans un esprit, et une vérité qui se trouve dans l'âme à l'état agissant et possède la vertu d'y détruire les erreurs évidemment incompatibles avec elle. On croirait que c'est la même chose. Mais en fait il n'en est rien. L'observation des hommes le montre tous les jours.

¹ R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, éd. J.-M. et M. Beyssade, Paris, GF-Flammarion, 1992, p. 21. Rappelons que S. Weil a rédigé son mémoire pour le Diplôme d'Études Supérieures sur Descartes (*Science et perception dans Descartes*, in *OC I*, p. 159-221). Descartes (en 1930) et Platon (en 1942) sont les seuls auteurs que S. Weil commente de manière suivie.

La vertu agissante de la vérité, c'est le πνεῦμα ἄγιον, l'énergie divine.

Avoir dans l'esprit une très grande quantité de vérité inerte est d'une faible utilité.

Mais un grain infinitésimal de vérité agissante, de proche en proche détruit toute l'erreur.

Le grain de sénévé est la plus petite des graines...

Il y a la même distinction pour le mensonge. Il y a l'erreur inerte et l'erreur agissante, qui détruit la vérité.

– C'est le diable.

Dans une âme il ne peut y avoir à la fois de la vérité agissante et du mensonge agissant. Mais l'action de la vérité réveille le mensonge de son inertie et y met des réactions de défense ; ce sont là les tentations des saints.

Il y a des âmes contenant seulement de la vérité inerte et du mensonge inerte. C'est le plus grand nombre.

D'autres contiennent en plus les unes du mensonge, les autres de la vérité à l'état agissant. Les dernières sont sur le chemin direct de la sainteté. » (ms. 48-49, OC VI 4, p. 381-382)

Ce que l'auteure *reprend* ainsi dans *L'Enracinement* (je souligne les parallèles explicites) :

« Amour de la vérité est une expression impropre. La vérité n'est pas un objet d'amour. Elle n'est pas un objet. Ce qu'on aime, c'est quelque chose qui existe, que l'on pense, et qui par là peut être occasion de vérité ou d'erreur. Une vérité est toujours la vérité de quelque chose. La vérité est l'éclat de la réalité. L'objet de l'amour n'est pas la vérité, mais la réalité. Désirer la vérité, c'est désirer un contact direct avec de la réalité. Désirer un contact avec une réalité, c'est l'aimer. On ne désire la vérité que pour aimer dans la vérité. On désire connaître la vérité de ce qu'on aime. Au lieu de parler d'amour de la vérité, il vaut mieux parler d'un esprit de vérité dans l'amour.

L'amour réel et pur désire toujours avant tout demeurer tout entier dans la vérité, quelle qu'elle puisse être, inconditionnellement. Toute autre espèce d'amour désire avant tout des satisfactions, et de ce fait est principe d'erreur et de mensonge. L'amour réel et pur est par lui-même esprit de vérité. C'est le Saint-Esprit. Le mot grec qu'on traduit par esprit signifie littéralement souffle igné, souffle mélangé à du feu, et il désignait, dans l'Antiquité, la notion que la science désigne aujourd'hui par le mot d'énergie. Ce que nous traduisons « esprit de vérité » signifie l'énergie de la vérité, la vérité comme force agissante. L'amour pur est cette force agissante, l'amour qui ne veut à aucun prix, en aucun cas, ni du mensonge ni de l'erreur. » (OC V 2, p. 319-320 ; je souligne)

Les notes du « Carnet de Londres » sur les Pythagoriciens et les Stoïciens, sur le *pneuma* (souffle igné) et la vertu agissante de la vérité, sur la beauté, la justice et la vérité, sans cesse reprises (par exemple sur la beauté, la justice et la vérité aux pages 19-20 et 42 du manuscrit, ou sur le « yoga respiratoire » aux pages 22 et 43) nourrissent la dernière partie de *L'Enracinement*. A partir de la page 71 (ms.), S. Weil écrit au crayon. On peut alors penser que les pages 71 à 83 sont rédigées après son hospitalisation le 15 avril (cf. *SP*, p. 673). De plus, le passage suivant annonce « Luttons-nous pour la justice ? » : « Le critère des choses qui viennent de Dieu, c'est qu'elles présentent toutes les caractéristiques de la folie, excepté la perte de l'aptitude à discerner la vérité et à aimer la justice. » (ms. 45, OC VI 4, p. 380) Nous pouvons en conclure, du moins faire l'hypothèse que l'essai sur « La personne et le sacré » est rédigé avant *L'Enracinement* et que cet autre essai qu'est « Luttons-nous pour la justice ? » est parallèle à la rédaction de *L'Enracinement* (dans les premiers mois de l'année 1943, jusqu'au 15 avril).

Conclusion. L'unité d'une vocation

La vocation de S. Weil est donc une vocation à la philosophie. Avant même d'en prendre conscience, elle avait adopté une manière de vivre et n'a jamais « hésité dans le choix d'une attitude », comme elle en témoignera au père Perrin. A son amie Albertine Thévenon, elle écrivait en 1935 : « Tu ne te représentes pas peut-être ce que c'est que de concevoir toute sa vie devant soi, et de prendre la résolution ferme et constante d'en faire quelque chose, de l'orienter d'un bout à l'autre par la volonté et le travail dans un sens déterminé. » (*CO*, p. 56)

Il s'agit de se retenir d'agir. *Ce qui fait l'unité de la pensée de S. Weil, c'est une éthique, une attitude philosophique.* Il ne s'agit pas de penser telle ou telle idée – ni poser l'existence de

Dieu, ni la nier – mais de se disposer à recevoir la vérité, ce qui passe par un travail de purification de la perception et une certaine discipline de l'attention¹ et du désir. Ne pas faire, ne pas penser : la vraie vertu est négative. C'est cette attitude philosophique qu'elle ne cesse de réaffirmer depuis « Le Conte des six cygnes dans Grimm » (1925) jusqu'aux écrits de Londres. Cette continuité et cette cohérence de l'ensemble de ses écrits viennent renforcer le témoignage de l'autobiographie spirituelle quant à la précocité de sa vocation philosophique. Bien sûr, lorsque la jeune S. Weil pratique des exercices d'attention, elle ne les conçoit pas « en vue de l'amour de Dieu ». Mais si elle a évolué quant à la doctrine, elle est restée la même pour ce qui concerne la *pratique*. Et cette pratique manifeste toute son « efficacité spirituelle en dehors même de toute croyance religieuse » (OC IV 1, p. 262). Le débat sur la continuité et l'unité de la pensée de S. Weil (Rolf Kühn, Robert Chenavier, Emmanuel Gabellieri) s'est porté d'abord sur la continuité de sa doctrine, de sa philosophie comme doctrine philosophique. Or, ce qui fait l'unité de la philosophie de S. Weil, c'est aussi l'unité d'une *pratique* de la philosophie², d'une *attitude* philosophique, d'une *vie philosophique*, et je défends l'idée (que je vais continuer à argumenter dans les chapitres suivants), que la catégorie de « transformation de soi » subsume celles de travail et de don (la liberté et la grâce) : s'il y a un travail de soi sur soi et de transformation de soi nécessaire pour accéder à la vérité, ou d'effacement (de don) de soi, c'est afin de « recevoir la grâce » (OC VI 2, p. 403) – l'objet de l'effort étant alors demandé comme un don.

Si c'est la philosophie en acte qui fait l'unité de l'œuvre de S. Weil, l'unité de sa vie et de son œuvre, la philosophie passe aussi – du moins dans le cas weilien – par des *pratiques d'écriture*. Ce sont de telles pratiques qu'il nous faut maintenant étudier. Qu'écrit-on lorsqu'on écrit de la philosophie ? Quels sont les liens entre le langage, l'expérience et la vérité ? Qu'est-ce qu'une éthique de l'écriture ?

¹ L'expression est de S. Weil : voir OC II 2, p. 280 ; OC V 1, p. 185 ; OC VI 1, p. 79-80.

² Cette dimension pratique de l'œuvre weilienne a été abordée par chacun des trois interprètes qui viennent d'être mentionnés : purification de la perception, travail créateur, acte de contemplation et don de soi.

II. DES PRATIQUES D'ÉCRITURE

« Écrire comme un traducteur, et agir de même. »
S. Weil, *Cahier VI, OC VI 2*, p. 311

S. Weil donne une forme philosophique à sa vie – c'est ce que j'ai voulu montrer au chapitre premier : « Une vie philosophique ». Une telle pratique de la philosophie engendre des pratiques d'écriture : c'est ce que je voudrais considérer maintenant. L'écriture ne vient pas d'un projet spéculatif qui aurait son autonomie, mais répond aux exigences de la pratique, se greffe sur l'expérience du terrain, comme le seul endroit d'où les idées peuvent jaillir. L'écriture passe par le corps, s'écrit d'abord dans un corps et, en retour, permet un travail de soi sur soi et de transformation de soi. Quel travail sur soi faut-il opérer pour se trouver au lieu où la vérité peut être dite ? Mais la philosophie n'est pas un exercice solitaire : elle est structurellement orientée vers l'Autre et prise dans un dialogue. Écrire est un moyen d'agir sur les manières de penser et de vivre de ses contemporains. C'est aux pratiques d'écriture de S. Weil que je vais m'intéresser dans les quatre chapitres qui suivent¹.

L'expérience de l'usine et l'écriture de cette expérience vont conduire S. Weil à penser le malheur comme le lieu à partir duquel peut s'énoncer un dire-vrai.

A. Écrire l'expérience de l'usine

« Les jeunes tireraient bien plus de profit s'ils ne fréquentaient pas un maître à la ville et ne l'entendaient pas discourir dans une école de philosophie, mais le voyaient travailler aux champs et prouver par l'acte ce que sa parole enseigne, à savoir qu'il faut faire soi-même effort et prendre corporellement de la peine plutôt que d'avoir besoin d'un autre qui vous nourrisse. »
Musonius Rufus²

En quoi S. Weil mène-t-elle une vie philosophique ? Comment rencontre-t-elle son *ergon* ? A partir de 1931, au Puy-en-Velay, elle adopte une manière de vivre singulière, choisie et assumée. La philosophie ne réside pas dans son *logos* : S. Weil ne rédige pas de thèse de doctorat, renonce aux articles publiés dans des revues de philosophie et à une carrière universitaire. Certes, c'est pour un projet de thèse qu'elle demande un congé, en 1934 : pour un projet qui la conduit non pas en bibliothèque mais à l'usine. La recherche qu'elle entreprend

¹ Ces lignes d'introduction ramassent des problèmes certes distincts qui vont être traités par la suite. Les quatre chapitres désignent l'ensemble de ce travail (je renvoie au sommaire qui précède l'introduction générale). Cette notion de « pratique d'écriture » sera définie. Elle désigne aussi bien les adresses qui motivent l'acte d'écrire (une lettre, un article de presse, un rapport, une enquête, des notes pour une conférence, un essai, un cahier de notes, une liste de défauts à corriger, un poème, etc.), que les conditions matérielles d'un tel acte (aussi bien les contraintes propres d'un article à paraître dans *La Révolution prolétarienne* que l'acte d'écrire assise sur une chaise dans un camp de transit à Casablanca par exemple), que l'inscription de cet acte d'écrire dans un rapport de soi à soi.

² Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences*, Livre VII, § 168.

alors – qui est bien, nous le verrons, un travail de recherche – engage toute son existence, le tout de son existence. Cette recherche engage non seulement l'intelligence et la capacité à raisonner, mais le corps : il s'agit de faire l'épreuve de ce dont on parle. L'usine est le « terrain » qui permet ensuite l'élaboration théorique. Mais, nous allons le voir, il ne s'agit pas exactement d'un « terrain¹ » au sens où l'on emploie ce terme en sociologie ni même en ethnologie – à la même époque, Claude Lévi-Strauss, par exemple, renonce à l'enseignement de la philosophie au lycée pour partir vers le Brésil². Certes, pour l'ethnologie la recherche engage toute l'existence au sens où il faut aller vivre ailleurs pendant une durée de plusieurs mois, mais n'engage pas le tout de l'existence parce que l'ethnologue ne s'identifie pas à son objet d'étude, ne prétend ni vivre la même vie ni voir le monde du même point de vue que les femmes et les hommes qu'il veut étudier. Alors que S. Weil, entrant en usine, s'identifie sans reste aux conditions de vie qu'elle adopte, « confondue aux yeux de tous et à [ses] propres yeux avec la masse anonyme » (*AD*, p. 42). Le temps se réduit à l'instant, au présent immédiat des conditions de la vie ouvrière et le projet d'étude risque à chaque instant d'être englouti par ce présent sans passé ni avenir. Le « Journal d'usine » n'est pas un carnet d'étude et d'observation distanciée comme peuvent l'être ceux des ethnologues ou, pour le dire autrement et cela va devoir être montré, les faits sociaux n'y sont pas traités « comme des choses ». C'est du corps et de l'âme de S. Weil dont il est question. De manière analogue bien que plus rapide, en août 1936 la philosophe se rend en Espagne avec une carte de journaliste, mais c'est bien en militante qu'elle se comporte et prend des notes dans un « Journal d'Espagne » : « S'ils me prennent, ils me tueront », écrit-elle, pour ajouter ensuite : « Mais c'est mérité. Les nôtres ont versé assez de sang. Suis moralement complice. » (*OC II 2*, p. 380)

1. « Aller moi-même tout en bas³ »

S. Weil demande, en juin 1934, un congé « pour études personnelles » et déclare désirer « préparer une thèse de philosophie concernant le rapport de la technique moderne, base de la grande industrie, avec les aspects essentiels de notre civilisation, c'est-à-dire d'une part notre organisation sociale, d'autre part notre culture⁴ » (*SP*, p. 300). (Demande de congé datée du 20 juin 1934, accordée par un arrêté ministériel daté du 12 juillet 1934.) « Projet plus sociologique que philosophique, sans doute » (*OC II 2*, p. 155), commente Anne Roche dans son introduction au « Journal d'usine ». Rien n'est moins sûr. Il s'agit bien plutôt d'une *autre manière de faire de la philosophie*. Il ne s'agit pas d'annoncer un projet de thèse dans le seul but d'obtenir une année de disponibilité et pouvoir ainsi réaliser le projet de travailler en usine, mais de travailler en usine afin de pouvoir réfléchir à des questions de philosophie sociale. Il ne s'agit pas de décrire une situation, mais de comprendre afin de pouvoir effectivement transformer l'organisation sociale. C'est depuis l'expérience, depuis le « terrain » comme lieu d'une expérience possible, qu'une

¹ Je renvoie à l'ouvrage collectif publié sous la direction de Maud Beneteau, Marion Bérard, Brenda Bogaert, Damien Delorme et Margaux Dubar, *Manifeste pour une philosophie de terrain*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2023, auquel j'ai participé par une contribution qui a pour titre « Écrire la philosophie à partir du terrain : le cas Simone Weil », aux p. 69-81.

² Voir Cl. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 2008, en part. les p. 34-35. Voir aussi E. Loyer, *Lévi-Strauss*, Paris, Flammarion, 2015.

³ Lettre à Victor Bernard du 31 janvier 1936, *CO*, p. 219 (voir le chapitre V, partie B, section 2 : « Collaborer avec un directeur d'usine »). Cette stratification sociale est structuration de l'espace social selon que la force est exercée ou subie. Descendre « tout en bas » recevra un sens supplémentaire, à un autre *niveau*, à la lumière de la lecture de l'hymne aux Philippiens (Ph 2,7-8), dont il a été question au chapitre premier, partie C, section 3 (« La notion d'esclave ») et comme nous le verrons au chapitre III, la section 2 de la partie C.

⁴ Voir aussi J. Cabaud, *L'Expérience vécue de Simone Weil*, *op. cit.*, p. 104.

pensée effective peut advenir. Toutefois, si la philosophe se propose d'étudier l'organisation sociale » et ses rapports avec la technique, il est plus que douteux qu'elle ait voulu rédiger une thèse et n'a pas, semble-t-il, présenté de « projet de thèse » (contrairement à ce qu'affirme Anne Roche, *ibid.*).

S. Weil fustige les universitaires pour lesquels l'intelligence « joue à vide faute d'objet¹ » (*OC II 2*, p. 401). Un professeur ou un universitaire doit être « capable de se mettre mentalement dans la peau du petit gars [qui vient de rentrer à l'usine et en subit les souffrances] » (*ibid.*). Mais le peut-il ? C'est celui qui subit la force qui l'éprouve, et non celui qui l'exerce. « D'en haut, on ne se rendait pas toujours compte qu'on infligeait une contrainte si cruelle. Les dirigeants industriels savaient seulement qu'un ordre donné était automatiquement exécuté, qu'on rencontrait parfois de la résistance dans la matière inerte, mais jamais dans le matériel humain [...]. Ils en étaient arrivés à se considérer comme les propriétaires non seulement des locaux, des machines, mais avant tout, des hommes. » (*OC II 2*, p. 456) C'est pourquoi il faut aller tout en bas, c'est-à-dire là où la force s'exerce au risque de transformer les femmes et les hommes en esclaves, en choses : à l'usine, à la chaîne. Aller tout en bas, mais sans oublier la philosophie. « Si la misère lui permet de prendre cette contre-plongée, irremplaçable, qui consiste à voir de bas en haut, immergé dans la réalité même », écrit Camille Riquier de Péguy, ce qui vaut aussi bien pour S. Weil, « Péguy n'oublie pas non plus qu'il est philosophe, et qu'il ne peut prolonger l'action par la connaissance sans en être par moments dégagé, lui-même retiré et laissé un peu tranquille, ce qui suppose aussi bien une certaine hauteur de vue. [...] Les livres épais de "Descartes et Kant ont plu fait pour préparer" la "révolution sociale" que les feuilles légères des journalistes² ».

C'est un « vieux rêve » que réalise ainsi S. Weil, un rêve qu'elle nourrissait déjà « sur les bancs d'Henri-IV³ », écrit-elle à son maître Alain, donc un rêve antérieur à 1928, qui peut même remonter à l'année où elle découvre la philosophie à l'école de Le Senne, si l'on en croit une lettre à Marcel Martinet de 1934 où elle affirme réaliser un rêve qui date de « près de dix ans » (*SP*, p. 299). Si ce 4 décembre 1934, jour où elle entre comme manœuvre chez Alsthom, vient marquer une rupture dans son itinéraire existentiel déterminante pour toute la suite de sa vie, elle s'inscrit donc dans un désir très ancien et a été préparée par des expériences antérieures⁴, et notamment la visite d'une mine.

Visite d'une mine (mars 1932) : rendre compte de l'expérience vécue

Au début du mois de mars 1932⁵, alors qu'elle vit au Puy, S. Weil peut, par l'intermédiaire d'Urbain Thévenon, descendre au fond d'une mine au Sardou, près de Rive-de-Gier, dans la Loire, et faire l'expérience du travail d'un mineur. Elle écrit « après la visite d'une

¹ Il a été fait référence, quelques lignes plus haut, à Claude Lévi-Strauss, et il faut ici rappeler Canguilhem, l'élève d'Alain et l'ami de S. Weil, selon lequel « la philosophie est une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne, et nous dirions volontiers pour qui toute matière doit être étrangère » (*Le normal et le pathologique*, au début de l'introduction, Paris, PUF, coll. « Quadrige », p. 7). C'est l'enseignement d'Alain qui est ici recueilli.

² C. Riquier, *Philosophie de Péguy*, op. cit., p. 52. On trouve chez Péguy une critique semblable du monde universitaire (voir *ibid.*, p. 276-277). Citation de Péguy, *Entre deux trains*, in *Œuvres en prose complètes*, tome I, op. cit., p. 515.

³ Lettre publiée dans le *Bulletin de l'Association des amis d'Alain*, n° 58, juin 1984, p. 16. D'autres manifestations de l'ancienneté d'un tel souhait sont relevées par R. Chenavier, voir *Simone Weil. Une philosophie du travail*, op. cit., p. 313, note 2.

⁴ L'expérience d'usine de S. Weil a fait l'objet des travaux, de Nadia Taïbi en particulier (*La philosophie au travail. L'expérience ouvrière de Simone Weil*, op. cit.). Je renvoie également à R. Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, op. cit., p. 313-342, et à E. Gabellieri, *Être et Don*, op. cit., p. 161-168.

⁵ Le 10 mars (cf. *SP*, p. 188). On peut dater ce moment avec certitude grâce à une lettre envoyée à sa mère et datée du 12 mars 1932 (cf. *OC VII 1*, p. 177).

mine » (*OC II 1*, p. 95-97), publié dans *L'effort* le 19 mars 1932, sur le travail des mineurs pour dénoncer l'écrasement de l'homme par la machine et appeler à « une révolution technique, qui établira à l'intérieur même de la mine et de l'usine, la domination que le travailleur a pour fonction d'exercer sur les conditions du travail » (*OC II 1*, p. 97).

Très tôt, S. Weil s'est intéressée à la philosophie du travail¹. Dès 1928 (elle va alors entrer à l'École normale supérieure), elle écrit sur le travail et les travailleurs (*OC II 1*, p. 47-50) ; puis ce sera le texte sur les « "Fonctions morales de la profession" » (hiver 1930-1931, cf. *OC I*, p. 261 et suiv.). Le travail est « une victoire de moi sur le monde résistant » (*OC II 1*, p. 48) et la reconnaissance de l'égalité entre les hommes ; le travail institue les rapports sociaux, il est facteur de fraternité et de paix sociale. Dans un article de *L'Effort* publié au début du mois de janvier 1932, la philosophe reprend une thèse que l'on trouve déjà exposée en 1928 dans les fragments de « Réflexions concernant le service civil » et « Sur l'idée de Ganuchaud et Canguilhem » (cf. *OC II 1*, p. 47-50), ainsi que dans l'essai sur les « "Fonctions morales de la profession" » : « Pour que le pouvoir puisse passer effectivement aux travailleurs, ceux-ci doivent s'unir, non pas d'un lien imaginaire que crée la communauté des opinions, mais du lien réel que crée la communauté de la fonction productive. » (« Après la mort du Comité des 22 », *OC II 1*, p. 74) On reconnaît une inspiration marxiste qui oppose superstructure et base économique-sociale qui seule détermine effectivement les rapports sociaux. Surtout, la distinction entre l'imaginaire et le réel structure toute son œuvre et sa pratique de la philosophie. Ce qui caractérise l'époque actuelle, c'est « la perte de contact avec la réalité » (*OC II 2*, p. 103) ; la « passivité » (*OC II 2*, p. 102, 103) est le nom du mal de l'époque actuelle (1934), opposée à la praxis de l'homme concret qui est le véritable réel.

Il faut dire ici que l'élève de khâgne au lycée Henri-IV, à Paris (5^e arrondissement), plongée dans les livres pour la préparation du concours, héritière à l'aise dans la culture la plus savante et la plus prestigieuse, qui n'a que quelques dizaines de mètres à parcourir pour se rendre de chez ses parents à la montagne Sainte-Geneviève, entre en contact avec la classe ouvrière. Cette même année 1927-1928, elle donne des cours au « Groupe d'éducation sociale », au 20 de la rue Falguière (15^e arrondissement). Cet engagement qui écarte la jeune étudiante de son espace social et géographique est particulièrement significatif. Elle reconnaît et va à la rencontre de celles et ceux qui sont en bas de l'échelle sociale, se préoccupe d'enseignement et de transmission d'un savoir, fréquente les milieux libertaires². Dans une lettre bien postérieure à Georges Bernanos, elle rapporte : « Depuis l'enfance, mes sympathies se sont tournées vers les groupements qui se réclament des couches méprisées de la hiérarchie sociale³. » Son attitude aussi est significative : il ne s'agit pas d'une position de surplomb mais d'un échange mutuel :

¹ Cette première philosophie du travail est marquée par l'enseignement d'Alain, mais aussi par la lecture de Hegel et Marx, de Rousseau et Durkheim, ainsi que par son expérience d'éducation populaire, son militantisme au service des chômeurs (dès 1929, alors qu'elle est élève à l'École normale, au Puy ensuite), sa fréquentation des milieux ouvriers. Je renvoie à D. Canciani, *Simone Weil. Le courage de penser, op. cit.*, chap. 3 : « Un fil rouge, le travail ». La philosophie du travail de S. Weil a fait l'objet des travaux de Robert Chenavier et d'Emmanuel Gabellieri. La philosophie du travail de S. Weil s'inscrit à la suite de Proudhon, de Jaurès, de Zola (sur S. Weil et Proudhon, je renvoie à E. Gabellieri, *Être et Don, op. cit.*, p. 144-154 ; *id.*, *Penser le travail avec Simone Weil, op. cit.*, chapitre IV, de Jaurès, il va être question au chapitre V, partie A, section 1, et sur Zola, je renvoie à A. François, *La Philosophie d'Émile Zola*, Paris, Hermann, 2017, en part. le chap. VI : « Vie et travail »).

² Au Puy, S. Weil fera preuve d'une même capacité à franchir les frontières, comme cela a été montré par Jean-Marc Ghitti dans *Passage et présence de Simone Weil, op. cit.*, en part. p. 38 (voir aussi, cette fois-ci à Bourges, *SP*, p. 373). Ce que S. Weil doit aux milieux anarchistes et libertaires, alors que Fernand Pelloutier invite à donner aux ouvriers la science de leur malheur et, dans sa lettre aux anarchistes, parle de ces derniers (bien avant Foucault) comme des « amants passionnés de la culture de soi-même » reste à établir. Ce sera l'objet d'un prochain travail (sur Proudhon, Pelloutier, Jaurès et la vie militante). Sur Pelloutier, secrétaire de la Fédération nationale des Bourses du travail, qui appelle les anarchistes à rejoindre les rangs du mouvement syndicaliste, je renvoie à J. Julliard, *Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe*, Paris, Seuil, 1971.

³ S. Weil, « Une lettre sur la guerre à Georges Bernanos », in P. David, *Désarroi de notre temps, op. cit.*, p. 213.

« Ce que nous voulons », écrit-elle dans une introduction à des cours à l'intention d'ouvriers, « ce n'est pas faire une série de conférences, c'est une entreprise d'instruction mutuelle. Ceux qui croient savoir le moins se trouveront peut-être à la fin avoir été ceux dont les autres auront le plus appris » (*OC II 1*, p. 45). L'instruction donnée aux ouvriers est consciente de la violence des jeux de pouvoir qui passe par la connaissance accumulée et confisquée par une élite. Les dernières lignes de son cours de la rue Falguière font implicitement référence à la page du livre I du *Capital* qui distingue le travail de l'abeille de celui de l'architecte qui « construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche » et souligne la séparation entre « l'architecte [qui] a fait le plan » et « chaque ouvrier [qui] fait conformément à ce plan les gestes qui lui sont commandés¹ », soit la séparation entre travail intellectuel et travail manuel sur laquelle elle reviendra, notamment dans les *Réflexions* de 1934 (cf. *OC II 1*, p. 46 ; *OC II 2*, p. 33). Est indiquée, par ailleurs, la fragmentation du savoir par la nécessaire spécialisation des savants qui contraint à les croire sur parole, conséquence néfaste à l'unité de la culture sur laquelle S. Weil reviendra dans *L'Enracinement*, en 1943. La jeune philosophe distingue les deux formes du capital accumulé par « la classe dirigeante » (*OC II 1*, p. 46) : le capital économique trouve sa légitimité dans la confiscation du capital culturel et c'est pourquoi il s'agit pour elle de mettre « simplement cette instruction à la disposition » (*OC II 1*, p. 45) de ceux qui ne la possèdent pas. Mais, encore une fois, il ne s'agit pas simplement de fournir des connaissances, mais de reconnaître des sujets, instaurer une intersubjectivité et susciter un processus de subjectivation.

Au mois de mars 1932, S. Weil, qui habite au Puy-en-Velay, où elle enseigne la philosophie au lycée de jeunes filles, visite donc une mine de charbon. Ce geste est significatif d'une philosophe qui se rend sur le terrain. Au point de départ de la réflexion philosophique, d'une philosophie du travail comme centre d'une philosophie sociale, il y a une expérience. Il s'agit d'aller sur le terrain, non seulement pour voir, mais pour *éprouver*. A ses parents, dans une lettre du 12 mars, elle écrit : « On m'a laissé prendre en main un marteau piqueur et une perforatrice à air comprimé. Métier infernal... » (*OC VII 1*, p. 177) C'est de cette épreuve du corps dont la philosophe témoigne, *à ras d'expérience*² :

« Chaque mouvement est un effort. On parcourt des galeries qui subitement se relèvent et s'abaissent dans l'obscurité faiblement éclairée d'une lampe, on se heurte soudain la tête pour ne s'être pas courbé assez vite ; on trébuche sur le sol qui s'élève brusquement ; on parcourt, les jambes fléchies et le corps complètement plié en deux, des centaines de mètres, on monte, on descend des pentes glissantes et rapides ; la chaleur, le manque d'air rendent parfois la respiration même pénible ; bref à chaque instant l'homme se heurte à une matière hostile, qui sans cesse lui impose une fatigue. » (*OC II 1*, p. 95-96)

Il s'agit de rendre compte d'une expérience vécue de la manière aussi peu idéologique que possible ; ce même procédé d'écriture se retrouvera, par exemple, quatre ans plus tard, dans l'article sur « La vie et la grève des ouvrières métallistes » (cf. *OC II 2*, p. 348-356). Deux espaces s'opposent selon un axe vertical : le sol et le sous-sol, la terre et les enfers, le « séjour des hommes » et « la mine » comme « un monde à part » (*OC II 2*, p. 95) : « ce monde séparé », « ce monde souterrain », « ces ténèbres » (*OC II 2*, p. 96). C'est l'épreuve du terrain qui est au point de départ de l'acte d'écrire : *écrire pour témoigner, pour faire savoir, pour rendre public* – et l'article de journal, « Après la visite d'une mine », est alors la forme adéquate. S. Weil n'est pas la première à décrire ainsi la visite d'une mine et on pense, bien sûr, à ces « Lettres de province.

¹ K. Marx, *Le Capital*, tome 1, livre 1, 3^e section, chap. VII, Paris, Éditions sociales, 1983, p. 139-140. Étudier la lecture weilienne de Marx et la confronter à d'autres lectures contemporaines ou postérieures excède le cadre de ce travail. Je renvoie à R. Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, op. cit., deuxième partie, chapitre II : « Critique de Marx et du marxisme », p. 201-252, et à E. Gabellieri, *Être et Don*, op. cit., p. 124-137, 143-147, 171-174.

² Cette notion d'expérience a été conceptualisée au chapitre premier, partie B : « Penser à partir de l'expérience vécue ».

Au fond d'une mine » : deux articles que Jules Vallès (né au Puy-en-Velay) publie dans *Le Figaro* des 16 et 17 novembre 1866 pour « raconter ses impressions¹ » après la descente au fond d'un puits de mine stéphanoise – lui qui refuse comme S. Weil de « parler d'en haut² », ainsi qu'au reportage que Séverine, la disciple et amie de Vallès, publie dans *Le Gaulois* le samedi 2 août 1890 : « La descente aux enfers », « au pays noir », à Saint-Étienne, alors qu'elle veut « tout voir » et « défendre les pauvres gens³ ».

Écrire, aussi, pour transformer le réel, ou inviter à une telle transformation : « une révolution technique » qui doit conduire à imaginer d'autres machines que le marteau piqueur ou la perforatrice à air comprimé qui n'ont été conçus que pour leur efficacité technique, « dont les mouvements suivent un rythme profondément étranger au rythme des mouvements de la vie » et qui plient « violemment un corps humain » (*OC II 2*, p. 97) au service de la machine. Or, c'est le travailleur qui doit exercer une domination sur les conditions de son travail en utilisant un outil adapté à la forme de son corps et au rythme de sa vie. Cette révolution technique est plus nécessaire que toute révolution politique, que la nationalisation des entreprises par exemple, car un changement juridique de propriété ne changera rien aux conditions de travail de la classe ouvrière. Cette idée se trouve déjà exprimée par Marx, comme le rappellera S. Weil dans *L'Enracinement* : « S'il y a une certitude qui apparaisse avec une force irrésistible dans les études de Marx, c'est qu'un changement dans le rapport des classes doit demeurer une pure illusion s'il n'est pas accompagné d'une transformation de la technique, transformation cristallisée dans des machines nouvelles. » (*OC V 2*, p. 156) En effet, la réflexion sur les machines ne cessera pas d'occuper la philosophe, jusqu'à 1943, à Londres, où ce terrain de la mine visitée sert à nouveau d'exemple.

S. Weil publie des articles – dans *L'Effort* (de Lyon), dans *La Tribune républicaine* (de Saint-Étienne), dans le *Bulletin de la Section de la Haute-Loire* du syndicat national des institutrices et instituteurs publics de France et des colonies (Le Puy), dans *L'École émancipée*, dans *La Révolution prolétarienne* – et prend la parole. Elle s'adresse ainsi à un public politiquement de gauche : syndicalistes, anarchistes, trotskistes, à des salariés, des ouvriers, des militants⁴. Au même moment qu'elle visite la mine, elle donne des cours à la Bourse du travail de Saint-Étienne⁵ sur le travail, le capitalisme et la révolution dans les moyens de production⁶, et en rend compte le 12 mars pour *L'Effort* (cf. *OC II 1*, p. 92-94). C'est la *situation présente*, ce qu'il y a « de nouveau » (« Auparavant ... A présent ... ») qu'elle diagnostique, suivant les lignes de fracture et les rapports de force, afin d'ouvrir une brèche et d'initier d'autres possibles. « Celui qui descend pour la première fois dans une mine, écrit-elle, a le sentiment qu'il pénètre

¹ J. Vallès, « Lettres de province. Au fond d'une mine. (Première heure) (Deuxième heure) », *Le Figaro*, 16 et 17 novembre 1866 (BnF). Sur le reportage d'idée tel qu'il est inauguré et pratiqué par Jules Vallès, je renvoie à C. Léger, *Jules Vallès, la fabrique médiatique de l'événement (1857-1890)*, Saint-Étienne, Presses universitaires de Saint-Étienne, 2021.

² J. Vallès, « Assez ! », *La Rue*, 31 août 1867 (BnF).

³ *Le Gaulois*, n° 2895 du samedi 2 août 1890 (BnF). La visite a eu lieu la veille. Séverine est le nom de plume de Caroline Rémy (1855-1929). (En 1885, Zola a publié *Germinal*.) Je remercie M.A. Favre pour nos échanges sur Séverine et Vallès.

⁴ Témoin de cette activité dans les milieux anarchistes, les correspondances de 1932-1933 avec André Prudhommeaux et Jean Dautry, publiées in *CSW*, t. XLV-3, septembre 2022, p. 225-249.

⁵ La première Bourse du travail a été fondée à Paris en 1887 ; les créations se multiplient ensuite en France et un Congrès des Bourses du travail se tient à Saint-Étienne le 7 février 1892 qui débouche sur une Fédération des Bourses du travail de France. En 1895, Fernand Pelloutier, héros du syndicalisme révolutionnaire, en sera le secrétaire général jusqu'à sa mort en 1901.

⁶ On trouve, dans le vol. II des *Écrits historiques et politiques* (cf. *OC II 2*, p. 116), des notes préparatoires sur le marxisme, qui relèvent de la philosophie sociale, pour des cours donnés à la Bourse du travail de Saint-Étienne, en 1931-1932 et 1933-1934 (S. Weil vit alors au Puy, puis à Roanne), dont le style pédagogique sera aussi celui de la conférence sur la rationalisation de 1937 (dactylographe établie à partir de notes sténographiques prises par un auditeur, voir *OC II 2*, p. 458-475).

au cœur même du prolétariat. » (*OC II 2*, p. 95) Cette courte expérience, ce premier terrain prépare la plongée de neuf mois au sein de la condition ouvrière, deux ans et demi plus tard.

L'homme concret et les mots vides de signification

« Les causes de l'évolution sociale ne doivent plus être cherchées ailleurs que dans les efforts quotidiens des hommes considérés comme individus. [...] La bonne volonté éclairée des hommes agissant en tant qu'individus est l'unique principe possible du progrès social. » (*OC II 2*, p. 49) Ce sont les hommes concrets et leurs conditions d'existence qui expliquent l'économie. L'homme concret et non pas les abstractions que sont « l'histoire » ou « la classe sociale » ou « le prolétariat » ou « la bourgeoisie » (*ibid.*), etc. Cette notion de « conditions d'existence » (*OC II 2*, p. 48), empruntée à Darwin, apparaît dans les *Réflexions* de 1934¹, et continuera ensuite à jouer un rôle, mais se fera rare sous la plume de la philosophe (cf. *OC V 1*, p. 321 ; *OC VI 2*, p. 129, 357, 365).

C'est le travail vivant, c'est l'homme vivant, l'homme, la femme et leurs besoins qui occupent S. Weil, depuis les années de formation et jusqu'à *L'Enracinement*. Le travail en usine est un *contact avec le réel* qui n'a pas changé, pour S. Weil, telle ou telle de ses *idées* (les idées qui sont exposées dans les *Réflexions* de 1934) – « beaucoup ont été au contraire confirmées » – « mais infiniment plus, toute ma perspective sur les choses, *le sentiment même que j'ai de la vie* » (*CO*, p. 52 ; je souligne), écrit-elle à Albertine Thévenon au mois de janvier 1935. La vie *s'éprouve elle-même* (s'auto-affecte). Et il est immédiatement question, dans la phrase suivante, de la joie. La joie est une modalité de la vie, de même que la souffrance. L'homme vivant est un homme qui s'éprouve, qui fait l'épreuve de lui-même et cette épreuve de soi se dit par des affections, la joie, la plénitude, la fatigue, le *sentiment* que le monde existe : « En ces moments de joie et de plénitude incomparables on sait par éclairs que la vraie vie est là, *on éprouve par tout son être* que le monde existe et que l'on est au monde. Même la fatigue n'arrive pas à diminuer *la puissance de ce sentiment*, mais plutôt, tant qu'elle n'est pas excessive, elle l'augmente. » (*OC II 2*, p. 90 ; je souligne) Si le travail était l'acte humain par excellence, nous atteindrions une « merveilleuse plénitude de vie » (*ibid.*). C'est la vie dont il s'agit de faire l'épreuve, la vie dans sa « plénitude », « la vraie vie » (*ibid.*), épreuve qui échappe au langage (*CO*, p. 51 : « impossibilité d'exprimer l'essentiel »), demeure « inexprimable » (*CO*, p. 52). Puis S. Weil poursuit sa lettre en parlant de ce qui est exprimable : les conditions de la production. C'est l'individu qui a des besoins et qui agit pour répondre à ces besoins qui occupe S. Weil ou, pour le dire autrement, la vie phénoménologique concrète². Elle ne cessera pas d'insister, dans le « Journal d'usine », dans les lettres à Victor Bernard notamment, sur son *expérience* comme ce qui peut légitimer sa prise de parole (*CO*, p. 285 : « ce que j'ai éprouvé ») et sur les modalités de la vie : la souffrance, la fatigue, le dégoût, l'écoeurement et la joie (cf. *CO*, p. 57, 87, 109, 266-267, 335, 434, 450). S. Weil oppose les produits du travail, les choses,

¹ Voir *OC II 2*, p. 48-53 : 6 occurrences. Une telle remarque permet de mesurer de quelle manière le lexique weilien évolue. Cette notion de condition d'existence se transformera ensuite et S. Weil proposera le concept de « milieu », étudié au chapitre V, partie C, section 3 : « Reconfigurer la langue de la philosophie ».

² Le terrain commun et les écarts entre la pensée de S. Weil et la (ou les) phénoménologie a fait l'objet de travaux de la part notamment d'Emmanuel Gabellieri. Je renvoie à *Être et Don*, *op. cit.*, p. 62-77, ainsi qu'à ces deux articles d'E. Gabellieri : « Être et don chez Simone Weil et dans la phénoménologie contemporaine », in *Cahier n° 4* de l'Association des philosophes chrétiens, 1992, p. 1-13, et « Le donné et le mystère. Notes sur phénoménologie, métaphysique et révélation chez S. Weil », in *Archives de philosophie*, t. 72-4, octobre-décembre 2009, p. 627-644. Voir aussi B. Saint-Sernin, « Instruire selon Simone Weil. Qu'est-ce que connaître ? », in Simone Weil, Paris, Cerf, 2009, p. 153-168, et M. Villela-Petit, « Simone Weil et Edmund Husserl : convergences », in *CSW*, t. XXXIII-4, décembre 2010, p. 511-542.

et le travailleur, la femme, l'homme, l'ouvrière, l'ouvrier. Ce qu'il s'agit de penser n'est pas le travail en rapport avec ce qu'il produit, mais le travail en rapport avec l'homme concret, « l'homme qui exécute », « *l'homme vivant* » (OC II 2, p. 73 ; je souligne).

En 1934, elle rédige les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*. C'est pour répondre à une commande – pour un article dans *La Critique sociale* de Souvarine – que S. Weil commence la rédaction des *Réflexions*¹. L'œuvre weilienne ne saurait s'abstraire dans des idéalités, dépend des médiations dont elle use pour s'énoncer : l'article, la lettre, toujours la circonstance externe dont il faut tenir compte si l'on veut *justement la lire*. Elle y consacre plusieurs mois d'un travail acharné, voulant absolument achever ce travail d'écriture avant d'entrer en usine, considérant qu'il s'agit là d'une mise en forme de toute sa réflexion des années antérieures – comme un testament philosophique avant de passer à une autre étape de son existence. Dans une lettre à sa mère de la fin de juin 1934, elle écrit que ce travail l'obsède au point qu'elle est « physiquement incapable de penser à autre chose » et parle d'un « enfantement [...] douloureux » (OC VII 1, p. 166). Le texte des *Réflexions* ne porte pas ce titre en 1934, qui « n'a été donné à l'ouvrage que beaucoup plus tard, par Simone » (SP, p. 337, n. 1). « Souvarine était prêt à le faire paraître, explique Simone Pétrement, mais Simone finalement ne l'avait pas permis, parce qu'elle voulait en améliorer la forme. L'un de ceux à qui elle l'avait montré en avait critiqué le style et elle songeait à le réécrire entièrement. » (SP, p. 337) A un ami, en 1940, S. Weil écrit : « Il y a à Paris, dans ma serviette, un texte en prose, fort long, dactylographié, dont j'ai oublié le titre, mais il y a en épigraphe une citation de Spinoza. C'est essentiellement une analyse de l'oppression politique et sociale, de ses causes permanentes, de son mécanisme, de ses formes actuelles. Cela date de 1934. C'est très actuel, également. Cela vaudrait la peine, je crois, de ne pas être perdu. [...] Je regrette bien maintenant de ne l'avoir pas publié². »

C'est le deuxième écrit de cette ampleur qu'elle produit, après le mémoire sur Descartes (1930) : il s'agissait déjà de penser l'homme concret : « Nous sommes des vivants ; notre pensée s'accompagne de plaisir ou de peine. » (OC I, p. 185) S. Weil est une philosophe qui pense l'homme concret contre les abstractions. L'interlocuteur n'est plus Descartes pour ce second « mémoire » : ce sera Marx. Mais c'est, au fond, une réécriture du même texte où, ce qui importe, c'est le rapport entre la pensée et l'univers (cf. OC II 2, p. 90) : la vie des individus en chair et en os, vivants, souffrants et agissants, des sujets concrets et charnels, sans rien sacrifier des individus vivants aux abstractions hypostasiées qui séparent du monde – à un « monde d'abstractions » s'opposent les « hommes réels » (CO, p. 68) ; ou à « l'imagination » s'oppose « la réalité » (CO, p. 52), « la vie réelle » (OC II 2, p. 90) ; ou aux constructions idéologiques s'oppose la réalité comme praxis des individus vivants. S. Weil se méfie d'un certain usage des mots. Dans un brouillon, elle remarque : « Dans la presse communiste quotidienne, la division en classes, destinée chez Marx à expliquer les phénomènes politiques par les rapports de production, est devenue la source d'une mythologie nouvelle ; la bourgeoisie, notamment, y est une divinité mystérieuse et maléfique, qui suscite les phénomènes dont elle a besoin, et dont les désirs et les ruses expliquent à peu près tout ce qui se passe. La littérature communiste plus sérieuse n'échappe pas entièrement à ce ridicule. » (OC II 2, p. 118) La « bourgeoisie », « la collectivité », « l'existence sociale » deviennent des sujets autonomes, des *hypostases*, des *substances indépendantes, particulières*, « planant au-dessus des individus, et agissant à travers

¹ Sur les *Réflexions* de 1934, je renvoie à E. Gabellieri, *Être et Don*, op. cit., p. 105-117 ; R. Chenavier, Simone Weil. Une philosophie du travail, op. cit., en particulier les p. 305-312 ; Fr. Worms, « Simone Weil ou les effets de la nécessité sur l'âme humaine », in *La philosophie en France au XX^e siècle*, op. cit., p. 373-379 ; Fr. Chiappone, « Expérience, expression, littérature », in *CSW*, t. XLII-3, septembre 2019, p. 241-254.

² Lettre citée dans la « Note de l'éditeur » d'*Oppression et liberté*, op. cit., p. 7.

eux » (*OC II 2*, p. 122) ; « la *condition* des actions individuelles [devient] une "essence" qui "apparaît" dans l'action et la pensée des hommes et "se réalise" dans leur activité » (*ibid.* ; SW souligne) – les guillemets permettant à la fois d'épingler et de manifester une prise de distance. Elle poursuit en critiquant la formule marxiste : « l'existence sociale détermine la conscience » qui « contient plus de contradictions que de mots » (*ibid.*) car l'existence sociale ne saurait être autre chose que le « résultat d'actes conscients accomplis par des individus, et par suite dépend de la conscience, loin de la déterminer » (*ibid.*). Elle dénonce « l'invention d'entités vides de sens » (*OC II 2*, p. 125), « les abstractions vides qui faussent aujourd'hui la lutte des classes » (*OC II 2*, p. 126), les phénomènes économiques « qu'on cristallise arbitrairement en une abstraction impossible à définir » (*ibid.*), les « entités purement imaginaires » (*OC II 2*, p. 124) qui interviennent dans la lutte des classes et empêchent toute action dirigée. Elle conclut que « la chasse aux entités dans tous les domaines de la vie politique et sociale apparaît ainsi comme une œuvre de salubrité publique » (*OC II 2*, p. 126). Il faut donc « discriminer les abstractions vides et analyser les problèmes concrets » (*OC II 2*, p. 127). Dans les *Réflexions* de 1934, elle refusera « une représentation de la vie sociale qui, tout en différant considérablement d'un milieu à l'autre, est toujours faite de mystères, de qualités occultes, de mythes, d'idoles, de monstres » (*OC II 2*, p. 103), chacun croyant que la puissance est ailleurs, dans un autre milieu, de sorte que le sentiment dominant est une peur vertigineuse qui vient de « la perte du contact avec la réalité », parce que « presque personne ne comprend qu'elle ne réside nulle part » (*ibid.*), et poursuit :

« Dans les milieux qui se rattachent au mouvement ouvrier, les rêves sont hantés par des monstres mythologiques qui ont nom Finance, Industrie, Bourse, Banque et autres ; les bourgeois rêvent d'autres monstres qu'ils nomment meneurs, agitateurs, démagogues ; les politiciens considèrent les capitalistes comme des êtres surnaturels qui possèdent seuls la clef de la situation, et réciproquement ; chaque peuple regarde les peuples d'en face comme des monstres collectifs animés d'une perversité diabolique. On pourrait développer ce thème à l'infini. » (*OC II 2*, p. 103)

C'est déjà le propos d'une philosophe qui circule entre les milieux et désire n'appartenir à aucun.

Cette chasse aux « mots vides de signification » (*OC II 3*, p. 51), aux « abstractions vides » (*OC II 3*, p. 63), auxquels on donne des majuscules mais auxquels « rien de réel » ne correspond « puisqu'ils ne veulent rien dire » (*OC II 3*, p. 51), dont on fait des absolus (des idoles), pour lesquels pourtant certains sont prêts à tuer ou à donner leur vie (c'est bien là la logique de l'idolâtrie), la Nation ou le Capitalisme par exemple, se poursuivra, en 1937, dans un projet d'article sur « la situation actuelle de la C.G.T. » – « Il ne faudrait quand même pas nous laisser indéfiniment hypnotiser par les mots », « autorité, ce mot peut avoir plusieurs sens », « le pouvoir des mots est très grand » (*OC II 2*, p. 453, 455, 463) –, dans « Quelques méditations concernant l'économie » – « qu'on s'arrête un instant pour réfléchir au sens des mots » (*OC II 2*, p. 486) –, dans un article publié les 1^{er} et 15 avril dans les *Nouveaux Cahiers* (« Ne recommençons pas la guerre de Troie ») : « Éclaircir les notions, discriminer les mots congénitalement vides, définir l'usage des autres par des analyses précises, c'est là, si étrange que cela puisse paraître, un travail qui pourrait préserver des vies humaines. » (*OC II 3*, p. 51) Et c'est là une tâche proprement philosophique¹. La partie des *Réflexions* de 1934 consacrée à

¹ S. Weil s'inscrit ici dans la tradition socratique, qui demande « qu'est-ce que c'est ? » (*ti esti*). Voir André-Jean Voelke dans *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, Paris/Fribourg, Cerf/Éditions universitaires de Fribourg, 1993, les chap. quatrième : « Opinions vides et troubles de l'âme : la médication épicurienne », p. 59-72 et cinquième : « La fonction thérapeutique du logos selon Chrysippe », p. 73-89. Les mots vides (*kenos*) sont sans contenu réel et ne donnent pas accès aux choses. Voir *OC IV 1*, p. 59-60, ainsi qu'au chapitre premier, la partie B, section 1 (« Les limites de l'intelligence discursive »). On trouve chez Alain le même refus des entités abstraites, métaphores, hypostases, mots creux (Nation, Proletariat, Peuple, Société, Volonté générale, Révolution) (voir les *Libres Propos*, janvier 1928 et avril 1931, voir J. Perrier, *Alain ou la démocratie de l'individu*, op. cit., p. 265-266).

la « Critique du marxisme » se conclut ainsi : « Le mot de révolution est un mot pour lequel on tue, pour lequel on meurt, pour lequel on envoie les masses populaires à la mort mais qui n'a aucun contenu. » (*OC II 2*, p. 45) Le mot de révolution n'est qu'un mot : c'est un mensonge. S. Weil a renoncé à l'idéal révolutionnaire à la fin de l'année 1934. Y a-t-elle totalement renoncé ? En 1942, elle note qu'en tant qu'elle est « révolte contre l'injustice sociale, l'idée révolutionnaire est bonne et saine » (*OC IV 1*, p. 420), mais elle n'abolira pas le malheur essentiel de la condition humaine et, à ce titre, elle est un stupéfiant, un opium¹. La même question se pose pour Péguy, et peut-être peut-on soutenir de S. Weil ce que Camille Riquier écrit de ce dernier : « Péguy cessera-t-il d'être révolutionnaire par la suite ? A vrai dire, la misère – qui ne cessera d'être une vocation pour lui – l'a littéralement rendu malade à vie, lui qui dans son enfance n'avait jamais été malade. Elle le rendra malade et révolutionnaire à vie, car contrairement aux pauvres et aux riches, le misérable ne peut rien conserver. Et celui qui a perdu ses talents, tout l'oblige au génie, "ce génie particulièrement profond qui naît d'une expérience continuée de la misère"². » Toutefois, la question demeure : la suppression de l'oppression est-elle possible et concevable ? Y a-t-il une organisation de la production qui puisse s'exercer sans écraser sous l'oppression des esprits et les corps ? Et (une question neuve), qu'est-ce que l'oppression ?

En effet, les *Réflexions* de 1934 proposent une « Critique du marxisme » (*OC II 2*, p. 31-46 ; cf. *OC II 2*, p. 113-148). Ce qui explique l'exploitation des travailleurs et l'oppression capitaliste, c'est la lutte pour la puissance. S. Weil fait peu de cas de la politique, de la transformation politique et juridique, qui ne peut pas abolir l'oppression capitaliste, car « la force que possède la bourgeoisie pour exploiter et opprimer les ouvriers réside dans les fondements mêmes de notre vie sociale » (*OC II 2*, p. 32), c'est-à-dire dans le régime de la production moderne, à savoir la grande industrie, et maintiendra cette thèse après son expérience en usine. Elle cite notamment *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, *La guerre civile en France, 1871* et *Le Capital*, Livre I, 4^e section, chapitre XV : « La subordination du travailleur aux conditions matérielles du travail ». La grande industrie fondée sur le machinisme est un mécanisme indépendant des travailleurs et qui se les incorpore comme des rouages vivants. « Ainsi la complète subordination de l'ouvrier à l'entreprise et à ceux qui la dirigent repose sur la structure de l'usine et non sur le régime de la propriété. » (*OC II 2*, p. 33, cf. *OC II 2*, p. 38, 46) Notre culture spécialise et sépare : « Toute notre civilisation est fondée sur la spécialisation, laquelle implique l'asservissement de ceux qui exécutent à ceux qui coordonnent ; et sur une telle base, on ne peut qu'organiser et perfectionner l'oppression, mais non pas l'alléger. » (*OC II 2*, p. 33) C'est la séparation (« dégradante division ») entre les forces spirituelles qui interviennent dans la production (travail intellectuel, fonctions de direction) et le travail manuel (fonctions d'exécution) qu'il faut abolir. S. Weil en appelle alors à « une transformation [...] de la production et de la culture » (*ibid.*). Le problème sera repris dans *L'Enracinement* et les réflexions sur la spiritualité du travail viendront répondre aux enjeux posés en 1934.

S. Weil considère donc l'homme concret au point de départ de son analyse, propose une critique du marxisme et oppose Marx au marxisme (cf. *OC II 2*, p. 129, 139). En 1933, en effet, elle note : « Que nous reste-t-il de Marx, cinquante ans après sa mort ? Sa doctrine est indestructible ; chacun peut la chercher dans ses œuvres et se l'assimiler en la pensant à nouveau ; et bien que l'on répande de nos jours, sous le nom de marxisme, quelques formules

¹ Cette question et ce thème de la révolution dans la pensée weilienne font l'objet d'une étude détaillée dans E. Gabellieri, *Être et Don*, *op. cit.*, p. 117-156.

² C. Riquier, *Philosophie de Péguy*, *op. cit.*, p. 94-95, citation de l'*Avertissement au Monde sans Dieu de M. M. Mangasarian* (1904), in *Œuvres en prose complètes*, tome I, *op. cit.*, p. 1310.

desséchées et dépourvues de signification réelle, quelques militants remontent aux sources. » (OC II 2, p. 117) Et elle poursuit : « Les analyses de Marx ont une valeur qui ne peut périr », mais « l'objet de ces analyses, à savoir la société contemporaine de Marx, n'est plus. Le marxisme ne peut vivre qu'à une condition, c'est que le précieux outil que constitue la méthode marxiste passe de génération en génération sans se rouiller, chaque génération s'en servant pour définir le monde où elle vit » (*ibid.*) : opérer un diagnostic du présent¹. Mais à la fin de l'année 1937, dans un projet d'article « Sur les contradictions du marxisme », la critique se fait plus radicale : « Ce ne sont pas les événements qui imposent une révision du marxisme, c'est la doctrine de Marx qui, en raison des lacunes et incohérences qu'elle enferme, est et a toujours été très au-dessous du rôle qu'on a voulu lui faire jouer. [...] Ce qui me fait exprimer un jugement si catégorique, et si propre à déplaire, c'est le souvenir de mon expérience propre » (OC II 2, p. 134) et S. Weil fait référence à deux reprises à son adolescence (cf. OC II 2, p. 134, 135). Il est très intéressant et significatif qu'elle se réfère ici à son expérience (je renvoie au chapitre premier, partie B : « Penser à partir de l'expérience vécue »). La conclusion est sans appel : « Ce n'est donc pas par comparaison avec les faits, c'est en elle-même que j'estime la doctrine marxiste défectueuse ; ou plutôt, je pense que l'ensemble des écrits rédigés par Marx, Engels et ceux qui les ont pris comme guides ne forme pas une doctrine. » (OC II 2, p. 135) Les lacunes et contradictions sont évidentes, éclatantes dans le *Capital* : contradiction entre la méthode d'analyse de Marx et ses conclusions.

Ici, dans les *Réflexions* de 1934, S. Weil explique ce qu'elle résumera ailleurs : « Le marxisme est la plus haute expression spirituelle de la société bourgeoise. » (OC II 2, p. 120) Comme le capitalisme a renversé le rapport entre le sujet et l'objet, Marx donne la priorité à la matière sur l'esprit et comme la grande industrie, il fait des forces productives « la divinité d'une sorte de religion » (OC II 2, p. 36) : « Le terme de religion peut surprendre quand il s'agit de Marx ; mais croire que notre volonté converge avec une volonté mystérieuse qui serait à l'œuvre dans le monde et nous aiderait à vaincre, c'est penser religieusement, c'est croire à la Providence. » (*Ibid.*) La religion de Marx (« religion matérialiste ») est une religion des forces productives, commune aux chefs d'entreprises et aux socialistes, facteur d'oppression car « toutes les religions font de l'homme un simple instrument de la Providence, et le socialisme lui aussi met les hommes au service du progrès historique, c'est-à-dire du progrès de la production » (*ibid.*). Si « la découverte première et décisive de Marx consista seulement en ce qu'il s'éleva au-dessus de l'homme abstrait de Feuerbach et commença à chercher l'explication du processus historique dans la coopération des individus, dans l'union et la lutte, dans les "rapports" multiples qui existent entre eux » (OC II 2, p. 121), il en est venu à ramener dans l'histoire, sous le nom de « société », le Dieu que Feuerbach en avait éliminé. Marx pense « la société » comme une hypostase, comme un agent, comme une divinité, alors qu'il n'existe que des « hommes concrets et actifs » (OC II 2, p. 121) : « l'homme considéré comme individu » (OC II 2, p. 108) *versus* la collectivité aveugle : « Seuls des fanatiques peuvent n'attacher de prix à leur propre existence que pour autant qu'elle sert une cause collective ; réagir contre la subordination de l'individu à la collectivité implique qu'on commence par refuser de subordonner sa propre destinée au cours de l'histoire. » (OC II 2, p. 108-109) Elle met au jour les contradictions du marxisme (qui reproduisent Hegel), en particulier celles de la théorie du développement des forces productives (une tendance mystérieuse) : « on est frappé par le caractère mythologique qu'elle présente dans toute la littérature socialiste, où elle est admise

¹ Je reviendrai plus loin (au chapitre V) sur ce concept. Je note seulement, pour le moment, que la notion de diagnostic appartient au lexique weilien (cf. OC V 2, p. 260, 363).

comme un postulat » (*OC II 2*, p. 35). Marx attribue à la matière une perpétuelle aspiration au mieux (ce qui est par ailleurs l'essence même de l'esprit). Or, il n'y a pas de progrès automatique du développement des forces productives et l'idée que le travail pourrait un jour devenir superflu est une « folle idée » (*OC II 2*, p. 45). S. Weil dénonce des fictions telles que la « révolte des forces productives » (*OC II 2*, p. 59) de Trotsky¹. Ce qui vient d'être dit manifeste clairement la continuité de la critique weilienne de Marx du début des années trente à l'essai inachevé de 1943 qui fera les mêmes reproches à l'auteur du *Capital* : considérer la matière comme une divinité. Au marxisme, qui est « tout à fait une religion, au sens le plus impur de ce mot », une des « formes inférieures de la vie religieuses », elle opposera « une spiritualité comme celle de Platon » (*OC V 1*, p. 311). Elle aura alors franchi un seuil, mais sans changer de direction.

Marx fournit une méthode de connaissance et d'action : « La grande idée de Marx, c'est que dans la société aussi bien que dans la nature rien ne s'effectue autrement que par des transformations matérielles. » (*OC II 2*, p. 36) C'est « la méthode matérialiste » (*OC II 2*, p. 37) : « La méthode matérialiste, cet instrument que nous a légué Marx, est un instrument vierge ; aucun marxiste ne s'en est véritablement servi, à commencer par Marx lui-même. » (*OC II 2*, p. 37) C'est dans les conditions objectives, c'est-à-dire matérielles, de l'organisation sociale que résident les causes de l'oppression, explique Marx. Le développement des forces productives suscite l'oppression sociale comme une fonction nécessaire de ce développement. Mais, poursuit S. Weil, l'oppression est première par rapport au développement de telles forces qui en est la conséquence ; elle en est une condition d'existence et de développement. Quel est le mécanisme de l'oppression ? Le marxisme ne répond pas à cette question. Pour ce faire, il faut faire usage de la notion de force et considérer la lutte pour le pouvoir et la puissance. Le pouvoir doit sans cesse se renforcer, être renforcé par celui qui l'exerce au risque de se le voir ravir. C'est la lutte pour la puissance qui contraint le pouvoir à se faire oppressif : « Tout pouvoir est instable. [...] Car du fait qu'il n'y a jamais pouvoir, mais seulement course au pouvoir, et que cette course est sans terme, sans limite, sans mesure, il n'y a pas non plus de limite ni de mesure aux efforts qu'elle exige. [...] Ainsi la course au pouvoir asservit tout le monde, les puissants comme les faibles » (*OC II 2*, p. 56), par les instruments de domination et « l'humanité vivante [est] la chose de choses inertes » (*OC II 2*, p. 58). La domination collective sur la nature est en même temps asservissement des individus à la collectivité. Or, le pouvoir est toujours, en dernière analyse, pouvoir de l'individu. Seul l'individu pense, « un rapport ne se forme jamais qu'à l'intérieur d'un esprit » (*OC II 2*, p. 70) : « à l'échelle de l'individu » (*OC II 2*, p. 68), « aux hommes pris un à un » (*ibid.*), « aux membres de ces collectivités » (*ibid.*). S. Weil propose une analyse des rapports de domination et de soumission entre les hommes : une microphysique du pouvoir². « Les modalités de la production » (*OC II 2*, p. 129) ne sauraient tout expliquer des rapports entre la société et l'individu. Autrement dit, l'économie n'est pas la « clé de l'énigme sociale », contrairement à ce que pensent « les marxistes » (à distinguer de Marx lui-même). Certes, « si l'on considère une société comme un être collectif, alors ce gros animal, comme tous les animaux, se définit principalement par la manière dont il s'assure la nourriture, le sommeil, la protection contre les intempéries, bref la vie » (*ibid.*). Mais ce qu'il faut penser, c'est la société

¹ S. Weil a lu *Et maintenant ? La révolution allemande et la bureaucratie stalinienne*, de Léon Trotsky, brochure (68 pages) traduite en français et éditée par Rieder en 1932, et en publie un long compte-rendu dans le n° 8 (août 1932) des *Libres Propos* (cf. *OC II 1*, p. 108-115). Elle reproche à ce dernier, homme d'action à l'esprit lucide, qu'elle admire, d'être resté trop attaché à l'U.R.S.S., qui n'est pas ou plus un État ouvrier, même à déformation bureaucratique. Établir ce que S. Weil doit exactement à la pensée de Trotsky excède les cadres de mon travail.

² J'emprunte ce syntagme à Foucault et je me permets de renvoyer à P. David, « Aller vers la Grèce. Usages de Foucault pour lire Simone Weil », in *CSW*, t. XLVII-2, juin 2024.

« considérée dans son rapport avec l'individu », à l'homme concret, pensant, agissant et vivant. Ce n'est pas l'économie (ou les conditions de la production, ou la notion de besoin) qui est la clé qui permet de lire les phénomènes sociaux, c'est « la notion de force » (*ibid.*). En 1937, après l'expérience en usine, S. Weil s'est écartée de Marx ; mais la même thèse se trouve déjà dans les *Réflexions* de 1934. Certes, en 1934, le modèle est Darwin (cf. *OC II 2*, p. 35, 48-50 : les conditions d'existence et non pas la finalité) alors qu'en 1937, c'est Galilée (cf. *OC II 2*, p. 129 : la notion de force).

Qu'y a-t-il à prendre dans « l'œuvre de Marx » ? S'il y a dans Marx « des oripeaux faussement scientifiques » (*OC II 2*, p. 141), « il y a à prendre ce qui a été précisément presque oublié par ce qu'on nomme le marxisme : la glorification du travail productif, conçu comme l'activité suprême de l'homme ; l'affirmation que seule une société où l'acte du travail mettrait en jeu toutes les facultés de l'homme, où l'homme qui travaille serait au premier rang, réaliserait la plénitude de la grandeur humaine. » (*OC II 2*, p. 139-140) Et S. Weil renvoie aux écrits de jeunesse de Marx (cf. *OC II 2*, p. 122 : opposition entre le jeune Marx et le Marx de la maturité qui modifie son point de vue), ainsi qu'à Proudhon. Elle n'oppose pas l'idéologie à la science (Althusser), mais l'idéologie à la réalité (Michel Henry¹). Ce qui la préoccupe, c'est donc, encore une fois, l'homme concret contre toutes les religions, le « détail de la destinée individuelle du manœuvre sur machine » (*OC II 2*, p. 33), « le développement de l'individu » (*OC II 2*, p. 37), et c'est ce qui l'intéresse dans l'œuvre de Marx, se référant aussi bien à ce que celui-ci nomme « le socialisme utopique » (Proudhon). Il faut donc étudier la technique « d'un point de vue tout à fait nouveau, qui ne serait plus celui du rendement, mais celui du rapport du travailleur avec son travail » (*OC II 2*, p. 108) et cesser de réduire les ouvriers « au rôle de simples rouages dans les usines » (*OC II 2*, p. 139).

C'est de « l'homme », de « l'individu » dont parle S. Weil (respectivement 189 et 45 occurrences pour les 81 pages que comptent les *Réflexions* de 1934). C'est à « la vie pratique » (*OC II 2*, p. 95) qu'elle s'intéresse. L'homme doit être – doit redevenir – la mesure des choses : « Concrètement certaines unités de mesure sont données et sont demeurées jusqu'ici invariables, par exemple le corps humain, la vie humaine, l'année, la journée, la rapidité moyenne de la pensée humaine. La vie actuelle n'est pas organisée à la mesure de toutes ces choses » (*OC II 2*, p. 94), car « jamais l'individu n'a été aussi complètement livré à une collectivité aveugle » (*ibid.*), dépossédé « au profit de la collectivité » (*OC II 2*, p. 97) : « L'impuissance et l'angoisse de tous les hommes devant la machine sociale, devenue une machine à briser les cœurs, à écraser les esprits, une machine à fabriquer de l'inconscience, de la sottise, de la corruption, de la veulerie, et surtout du vertige. » (*OC II 2*, p. 94) D'une part, la disproportion et le déséquilibre entre le corps et l'esprit de l'homme et ce qui constitue « actuellement » les éléments de la vie humaine et, d'autre part, « le régime économique [qui] a épuisé sa capacité de construction et commence à ne pouvoir fonctionner qu'en sapant peu à peu ses bases matérielles » sont « l'essence véritable de la misère sans fond qui constitue le lot des générations présentes » (*ibid.*). Tout s'accomplit « méthodiquement » en apparence (science, machinisme, statistiques), « mais en réalité l'esprit méthodique disparaît progressivement, du fait que la pensée trouve de moins en moins où mordre » (*OC II 2*, p. 95). La collectivité est aveugle parce qu'elle fonctionne sans l'homme qui ne peut plus la penser, l'homme concret disparaissant devant la science, le machinisme et les statistiques. « Ainsi la fonction sociale la plus essentiellement attachée à

¹ Je renvoie aux deux volumes du *Marx* (Paris, Gallimard, 1976) de Michel Henry. Construire le vis-à-vis, pour ce qui concerne les lectures de Marx, entre S. Weil, Henry, Althusser et les althussériens (également Raymond Aron) excède le cadre de ce travail. Il sera question de Marx *infra*, au chapitre V, partie C, section 1 : « Lutter pour la justice ».

l'individu, celle qui consiste à coordonner, à diriger, à décider, dépasse les capacités individuelles et devient dans une certaine mesure collective et comme anonyme », donc aveugle car échappant à la pensée (*ibid.*), est confiée aux signes, aux machines, à la monnaie, à la bureaucratie. Un an plus tôt, dans le numéro du 12 août 1933 des *Libres Propos*, Alain écrivait, contre ceux qu'il nomme les Importants : « Je voudrais appeler prolétaire le roi des choses, et bourgeois le roi des signes. »

« La civilisation la plus pleinement humaine serait celle qui aurait le travail manuel pour centre, celle où le travail manuel constituerait la suprême valeur. » (*OC II 2*, p. 89-90) S. Weil oppose « la religion de la production » qui « a pour objet véritable les produits du travail et non le travailleur, les choses et non l'homme » (*OC II 2*, p. 90). « Ce n'est pas par son rapport avec ce qu'il produit que le travail manuel doit devenir la valeur la plus haute, mais par son rapport avec l'homme qui l'exécute ; il ne doit pas être l'objet d'honneurs ou de récompenses, mais constituer pour chaque être humain ce dont il a besoin le plus essentiellement pour que sa vie prenne par elle-même un sens et une valeur à ses propres yeux. » (*Ibid.*) « C'est sur la dignité du travail [que doivent être fondées] les revendications des travailleurs », « la dignité du producteur considéré comme tel » (*OC II 2*, p. 93). Le travail manuel est celui qui met en contact avec l'univers : avec le réel. Rien, ni la pensée, ni l'art, ni le sport ne donnent « l'équivalent de *ce que l'on éprouve* à se mettre directement aux prises avec le monde par un travail non machinal » (*OC II 2*, p. 90 ; je souligne). Il est ce qui vaut le plus, ce qui a le plus de valeur parce qu'il est ce qui donne de la valeur à l'être humain à ses propres yeux : j'accède au sentiment (ou à la considération) de ma valeur par le travail manuel qui m'affronte au réel. S. Weil poursuivra une telle réflexion et la déploiera bien après l'expérience en usine, jusque dans les dernières pages de *L'Enracinement*. Elle fait usage ici du lexique de la valeur (« suprême valeur », « valeur la plus haute », « valeur humaine », cf. *OC II 2*, p. 92), terme que l'on retrouve dans l'essai de 1941 sur cette notion de valeur¹.

Après une « Critique du marxisme » et une « Analyse de l'oppression » (les rapports entre les hommes se sont substitués au contact direct de l'homme avec la nature), les *Réflexions* de 1934 se poursuivent par un « Tableau théorique d'une société libre » (un Idéal auquel l'action peut ensuite s'orienter : ce que fait la philosophie depuis *La République* de Platon) et, enfin, une « Esquisse de la vie sociale contemporaine » : un diagnostic du présent, une pratique philosophique qui, comme je l'ai indiqué dans l'introduction générale, advient avec le Kant de *Was ist Aufklärung ?* et se déploie avec Marx, Nietzsche, Péguy, puis le Husserl de la conférence de Vienne et de la *Krisis*. En effet, ces *Réflexions* de 1934 proposent une « Esquisse de la vie sociale contemporaine » (*OC II 2*, p. 71) : « Cependant les événements n'attendent pas ; le temps ne s'arrêtera pas pour nous ménager des loisirs ; *l'actualité s'impose à nous d'une manière urgente*, et nous menace de catastrophes qui entraîneraient, parmi bien d'autres malheurs déchirants, l'impossibilité matérielle d'étudier et d'écrire autrement qu'au service des oppresseurs. » (*OC II 2*, p. 50 ; je souligne) Il s'agit de préparer méthodiquement l'avenir « en travaillant à faire l'inventaire de la civilisation présente » (*OC II 2*, p. 107). Je relève les expressions suivantes : « La situation présente » (*OC II 2*, p. 51), « la vie actuelle » (*OC II 2*, p. 94), « la vie contemporaine » (*OC II 2*, p. 96), « l'humanité contemporaine » (*OC II 2*, p. 101), « la société actuelle » (*OC II 2*, p. 104, 108), « la civilisation actuelle » (*OC II 2*, p. 106, 107), « aujourd'hui » (*OC II 2*, p. 97), « de nos jours » (*OC II 2*, p. 93, 94, 99, 104), « nous vivons une période où... » (*OC II 2*, p. 99). C'est bien le présent et sa critique qui

¹ Je renvoie au chapitre premier, partie C, section 1 : « La réflexion et la notion de valeur ».

requièrent la philosophe, à une époque où, pour le dire avec Péguy, être à l'heure est la seule exactitude.

Conclusion. Le contact avec le réel (par le travail manuel)

Dans une lettre à Auguste Detœuf (juin 1936), S. Weil écrit : « Longtemps avant de travailler en usine, j'avais appris à connaître le travail des champs : foins – moisson – battage – arrachage des pommes de terre (de 7 h du matin à 10 h du soir...), et malgré des fatigues accablantes j'y avais trouvé des joies pures et profondes. » (*CO*, p. 283) En effet, elle s'est confrontée au travail dans les champs, à Saint-Malo-de-la-Lande, près de Coutances, chez les Letellier (à l'été 1927, après la 2^e année de khâgne) et, à deux reprises, se rend à Réville, près de Valognes dans la Manche (en août 1931 et septembre 1934), où elle découvre le métier de la pêche en mer¹.

L'attrance pour le travail manuel est permanente chez S. Weil ; après l'expérience d'usine, elle envisage une nouvelle embauche (voir la lettre à Auguste Detœuf de juin 1936) puis, alors qu'elle est à Marseille, travaille chez les Thibon, en août et septembre 1941, et participe aux vendanges (du 22 septembre au 22 octobre 1941) à Saint-Julien-de-Peyrolas, cherche à être embauchée comme ouvrière agricole pour un temps assez long. Il s'agit, pour elle, de sortir de sa situation d'intellectuelle et de n'être assignée à aucune condition ; de ne jouir d'aucun privilège en descendant au plus bas de l'échelle sociale, là où la force pèse et se fait le plus sentir ; de comprendre de l'intérieur le fonctionnement d'une usine, de témoigner de la condition ouvrière, de la vie « des ouvrières métallos » (*CO*, p. 283 : « si je me taisais [...] à quoi servirait que j'aie fait cette expérience ? ») ; de préparer méthodiquement la révolution ou, du moins après les mois en usine, *de collaborer de cette place à des tentatives de réformes* ; de réfléchir à une autre organisation du travail, depuis « Après la visite d'une mine » (1932) jusqu'à *L'Enracinement* (1943) ; de réconcilier dans son être le travail intellectuel et le travail manuel ; de s'inscrire à sa place dans le monde en obéissant à une nécessité intérieure ; de travailler, au sens qu'elle donne à ce terme, et de faire usage du monde pour une transformation de soi qui conduise à perdre la perspective².

Après avoir cherché à éclaircir les raisons qui poussent S. Weil à arrêter provisoirement l'enseignement pour s'engager en usine, il nous faut maintenant étudier de près cette expérience, autrement dit nous attacher à en lire les traces, et en premier lieu le « Journal d'usine ».

¹ Voir *SP*, p. 80, 129-130 ; *OC* II 2, p. 242 ; *OC* VII 1, p. 63-68, pour le travail aux champs, et *SP*, p. 133-134 pour la pêche.

² La trajectoire philosophique de S. Weil fait écho à ce que Gilles Candar et Vincent Duclert notent de Jean Jaurès : l'« attention à l'humain » a « contrarié » la possibilité pour lui de produire une philosophie systématique, « à l'instar par exemple de Bergson, son grand rival. Jaurès a constamment éprouvé sa philosophie à l'épreuve du réel. C'est une grande qualité qu'on peut lui reconnaître, et il en a payé le prix. Sa pensée est restée éclatée entre de multiples lieux d'énonciation, thèses, articles, livres, conférences. Et sa qualité même de philosophe lui a été contestée, comme en témoigne son échec à la Sorbonne en 1898. Il est temps aujourd'hui de reconnaître sa contribution au pouvoir de la philosophie lorsque celle-ci assume le mouvement politique et social » (G. Candar et V. Duclert, *Jean Jaurès*, Paris, Fayard, 2014, p. 548-549). Je renvoie à J. Jaurès, *Le Socialisme et la vie. Idéalisme et matérialisme*, préface de Fr. Worms, Paris, Rivage, 2011.

2. L'écriture du « Journal d'usine »

« Si j'écrivais un roman, je ferais quelque chose d'entièrement nouveau. »
S. Weil, « Journal d'usine », *OC II 2*, p. 267

Inscrit en exergue des *Réflexions* de 1934, nous lisons : « En ce qui concerne les choses humaines, ne pas rire, ne pas pleurer, ne pas s'indigner, mais comprendre. Spinoza. » (*OC II 2*, p. 27) Une telle citation invite à une attitude : le philosophe use de sa raison plutôt que de s'émouvoir. Notons la tension entre cet essai et le « Journal d'usine » (au même moment, en 1934, ou, plutôt, successivement, en 1934-1935) : entre la réflexion philosophique nourrie de la lecture des « grands auteurs » de la tradition philosophique, Descartes et Marx en particulier, que S. Weil connaît très bien (nourrie également, certes, de rencontres, de discussions, d'expériences, de fréquentation du milieu ouvrier), et l'expérience du terrain. Ces *Réflexions* sont un texte théorique que S. Weil veut ensuite *soumettre à l'expérience*. Avec le travail en usine et l'écriture des effets de ce travail sur l'âme, il ne s'agit plus seulement d'« idées » (cf. la lettre à Albertine Thévenon, *CO*, p. 51-52), au point que toute l'âme, tout l'être s'y trouve engagé – et transformé. C'est *en philosophe* qu'elle entre en usine, pour se « renseigner sur un certain nombre de questions », sur l'organisation du travail, sur ce que l'usage des machines fait éprouver au corps et à l'âme notamment, en vue de mener une réflexion philosophique.

L'usine, par nécessité

Le 4 décembre 1934, S. Weil est donc embauchée comme manœuvre chez Alsthom¹. Elle est ouvrière sur presse (découpeuse) dans une usine rue Lecourbe, à Paris ; puis elle est affectée au four à bobines de cuivre, poste particulièrement dur, à partir du 2 janvier 1935. Il s'agit de placer de grosses bobines de cuivre dans un four percé de trous par où passaient des flammes, et de les retirer quelques instants plus tard. Au début, elle ne sait pas comment éviter de s'exposer aux flammes et, plusieurs mois après, porte encore les marques des brûlures. A Albertine Thévenon, quelques semaines plus tard, elle écrira :

« Seulement, quand je pense que les grrrands [*sic*] chefs bolcheviks prétendaient créer une classe ouvrière libre et qu'aucun d'eux – Trotsky sûrement pas, Lénine je ne crois pas non plus – n'avait sans doute mis le pied dans une usine et par suite n'avait la plus faible idée des conditions réelles qui déterminent la servitude ou la liberté pour les ouvriers – la politique m'apparaît comme une sinistre rigolade. » (*CO*, p. 52-53)

Les périodes de travail alternent avec d'autres périodes de congé pour cause de maladie, ou de chômage. A partir du 11 avril, S. Weil est embauchée aux établissements Carnaud et Forges de Basse-Indre, à Boulogne-Billancourt, dans la banlieue parisienne. Elle est renvoyée au bout d'un mois. Elle travaille ensuite comme fraiseuse chez Renault, jusqu'au 22 août 1935.

La philosophe s'engage en usine comme sur un terrain ethnologique². Elle déménage pour vivre dans le même quartier ouvrier que celui où elle travaille : quitte le Paris qu'elle connaît

¹ C'est par Boris Souvarine que S. Weil rencontre Auguste Detœuf (1883-1947), président et administrateur d'Alsthom (groupe fondée par ce dernier en 1928, qui regroupe l'Alsacienne de constructions mécaniques et la Compagnie française Thomson-Houston), et qu'elle est embauchée. Detœuf fonde, en 1937, la revue *Nouveaux Cahiers*, dans laquelle S. Weil publiera.

² S. Weil parle de cette « expérience de la vie d'usine » comme d'un « voyage » (*OC II 2*, p. 300). Sur la pratique du terrain en ethnologie, qui s'institutionnalise au même moment, et sur les différentes écritures du terrain, voir V. Debaene, *L'Adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 2010. S. Weil aurait pu connaître la revue *Documents* et les travaux des protagonistes du Musée d'ethnographie du Trocadéro (Paul Rivet, Georges Henri Rivière, Marcel Griaule, Michel Leiris) par l'intermédiaire de Georges Bataille. D'autre part, elle connaît *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, par Émile Durkheim, paru chez Félix Alcan en

(le 5^e arrondissement) pour s'installer dans une chambre au 228 rue Lecourbe (15^e arrondissement), près de l'usine Alsthom, et vit avec le salaire qu'elle gagne, veut tout éprouver de la condition ouvrière, tout en sachant que cette *expérience* aura un terme, fixé par avance : une année scolaire, jusqu'au mois d'août 1935. Et elle reprendra un poste de professeure de philosophie, à Bourges, à la rentrée suivante. Mais, à l'usine, elle n'est pas pour autant en situation d'observatrice et c'est un travail de transformation de soi qui s'opère – ce qui distingue le terrain ethnologique de l'expérience proprement philosophique :

« Je tiens le coup, quand même. Et je ne regrette pas une minute de m'être lancée dans cette expérience. Bien au contraire, je m'en félicite infiniment toutes les fois que j'y pense. Mais, chose bizarre, j'y pense rarement. J'ai une faculté d'adaptation presque illimitée, qui me permet d'oublier que je suis un "professeur agrégé" en vadrouille dans la classe ouvrière, de vivre ma vie actuelle comme si j'y étais destinée depuis toujours (et, en un sens, c'est bien vrai) et que cela devait toujours durer, comme si elle m'était imposée par une nécessité inéluctable et non par mon libre choix. » (*CO*, p. 54)

Sur la première page du « Journal d'usine », on lit (en grec) le vers 458 du chant VI de l'*Illiade* : « Bien malgré toi, sous la pression d'une dure nécessité. » C'est cette phrase que S. Weil reprend dans cette lettre, quelques semaines plus tard. A Schumann, elle écrira que le malheur n'est « subi que par accident ou par obligation » (*EL*, p. 214). La « plus belle vie » est celle « où il n'y a jamais place pour aucun choix » (*AD*, p. 38 ; cf. K15, *OC VI 4*, p. 233-234).

S. Weil s'engage donc totalement dans la condition ouvrière, mais sans être dupe, sans singer celles et ceux qui n'ont pas choisi une telle condition – l'expression « "professeur agrégé" en vadrouille dans la classe ouvrière » témoigne d'un tel recul critique. « En vadrouille », comme si cette échappée d'une année était une flânerie, une promenade sans but précis, pour le plaisir. C'est là mettre à distance et relativiser la souffrance subie à titre individuel. Mais les guillemets du « professeur agrégé » disent aussi le recul par rapport à un titre, une position et une étiquette sociales. Cela dit, un tel engagement peut absorber toutes les forces au point de faire oublier la raison pour laquelle on s'est engagé. En effet, c'est à un type particulier d'expérience que se soumet la philosophe, qui n'est pas sans rappeler les « confessions » de Rousseau, entendu au sens de l'épreuve par laquelle, pour le dire avec Lévi-Strauss, « l'observateur se saisit comme son propre instrument d'observation » et apprend « à mieux se comprendre, non comme une pure intelligence contemplatrice, mais comme l'agent involontaire d'une transformation qui s'opère en lui¹ », aussi bien que « l'Afrique fantôme » de Michel Leiris, se référant lui aussi à Rousseau, cherchant (la même année, 1934) à échapper au « moi » pour aller à la rencontre du réel : « Je n'ai pour ainsi dire rien fait, après-coup, pour corriger ce qu'il y a de trop individuel. Mais ce afin de parvenir au maximum de vérité. Car rien n'est vrai que le concret. C'est en poussant à l'extrême le particulier que, bien souvent, on touche au général ; [...] en portant la subjectivité à son comble, on atteint l'objectivité². »

1912, et les travaux de Lucien Lévy-Bruhl (*LP*, p. 80 ; *OC V 2*, p. 212), puis, en 1942, lit assidument *The Golden Bough* de James George Frazer (3^e éd. 1906-1915, 12 vol.), qu'elle cite régulièrement dans les *Cahiers* (cf. K8, *OC VI 3*, p. 113 ; K13, *OC VI 4*, p. 95-99, 342) et Adolphus Peter Elkin (1891-1979), anthropologue australien qui a publié, en 1933, *Studies on the Australian totemism* (Sydney, Conseil national australien de la recherche), a dirigé, en 1938, les *Studies in Australian Linguistics* (Sydney, Australasian Medical Publishing Company) et publié la même année *Australian Aborigines : how to understand them* (Sydney, N.S.W. : Angus & Robertson). Les éditeurs des *Œuvres complètes* ne connaissent sans doute pas Elkin, qui éditent « Dr. Felkin » (*OC VI 4*, p. 98), par ailleurs absent de l'index. Elle se réfère encore à *Noa-Noa* de Paul Gauguin, à Louis Roubaud et à Alain Gerbault (*OC II 3*, p. 121, 135 ; *OC V 1*, p. 98-99, 104, 285 ; *OC V 2*, p. 143).

¹ Cf. Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », in *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973, p. 47-48.

² M. Leiris, *L'Afrique fantôme*, in *Miroir de l'Afrique*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1996, p. 394-395. Voir aussi *id.*, « Métamorphose. Hors de soi », *Documents*, n° 6, 1929.

Ce qui frappe, à la première lecture du « Journal d'usine » et de la correspondance, c'est l'obsession de la vitesse, de la cadence, des normes de vitesse. Les ouvriers sont payés aux pièces, ils doivent donc atteindre un certain rendement s'ils ne veulent pas être renvoyés et s'ils veulent gagner suffisamment pour vivre. La conscience et le corps sont reclus dans *l'instant*, dans l'indifférence des instants qui se superposent : « Toute condition où l'on se trouve nécessairement dans la même situation au dernier jour d'une période d'un mois, d'un an, de vingt ans d'efforts qu'au premier jour a une ressemblance avec l'esclavage » (*CO*, p. 420). Les pages du « Journal » sont pleines de calculs sur les pièces faites, en combien de temps, sur les pièces qu'il aurait fallu faire, sur les salaires gagnés :

« Forcer. Forcer encore. Vaincre à chaque seconde ce dégoût, cet écœurement qui paralysent. Plus vite. Il s'agit de doubler la cadence. Combien en ai-je fait, au bout d'une heure ? 600 [pièces à l'heure]. Plus vite. Combien au bout de cette dernière heure ? 650. La sonnerie. Pointer, s'habiller, sortir de l'usine, le corps vidé de toute énergie vitale, l'esprit vide de pensée, le cœur submergé de dégoût, de rage, et par-dessus tout cela, d'un sentiment d'impuissance et de soumission. Car le seul espoir pour le lendemain, c'est qu'on veuille bien me laisser passer encore une pareille journée. Quand aux jours qui suivront, c'est trop loin. L'imagination se refuse à parcourir un si grand nombre de minutes mornes. » (« La vie et la grève des ouvrières métallos », *OC II 2*, p. 350-351)

Par l'écriture, S. Weil veut faire faire une expérience à son lecteur : qu'il se mette à la place de l'ouvrier sur une chaîne de montage.

Ce qui dépoussède l'ouvrier de son temps et en fait *une chose* au service des machines, *un esclave*, c'est donc d'une part la vitesse et, de l'autre, ce sont les ordres donnés par les contremaîtres : on travaille, à l'usine, « dans une subordination perpétuelle et humiliante, toujours aux ordres des chefs¹ ». « Depuis le moment où on pointe pour entrer jusqu'à celui où on pointe pour sortir, on est à chaque instant dans le cas de subir un ordre. Comme *un objet inerte* que chacun peut à tout moment changer de place. » (« Expérience de la vie d'usine », *OC II 2*, p. 292-293 ; je souligne). Alors la pensée plie et se rétracte. Les conditions mêmes de l'existence deviennent étrangères aux ouvriers : ils sont « déracinés, exilés sur la terre de leur propre pays » (*OC II 2*, p. 289). De plus, l'ouvrier est le complice de sa propre aliénation, car il doit vouloir ce processus répétitif qui, par lui-même, voue à l'inattention et à l'extinction de toute conscience. Cette obligation intolérable d'avoir conscience de la monotonie est « contradictoire, impossible, épuisante » (*CO*, p. 334).

S. Weil fait l'épreuve de « la condition prolétarienne » (*OC II 2*, p. 289), partage « le malheur d'une condition humaine » (*OC II 2*, p. 299). Sa philosophie ne se développe pas dans le domaine des idées pures. Les idées se forment à partir d'un corps qui éprouve l'univers dont il est une partie, qui fait *l'épreuve du réel*, de la *nécessité* (cf. *OC I 376* ; *OL 234*). C'est une philosophie qui *s'expose* au réel : les idées jaillissent « au contact de l'objet » (*EL*, p. 212), par exploration. Ce que veut S. Weil, c'est comprendre, à travers le fonctionnement d'une usine, l'organisation sociale du travail et les mécanismes d'oppression qui sont à l'œuvre : la relation de l'esprit et du corps au temps, constituée par la répétition d'un geste identique.

Dans les notes de cours de l'année 1933-1934, on trouve cette phrase, qui explique pourquoi la philosophe s'est faite ouvrière : « L'homme est ainsi fait que celui qui écrase ne sent rien, que c'est celui qui est écrasé qui sent. Tant qu'on ne s'est pas mis du côté des opprimés pour sentir avec eux, on ne peut pas se rendre compte. » (*LP*, p. 142) Cette dernière phrase est capitale : ce que l'on sent de la *force* dépend du *point de vue* où l'on se trouve, si on l'exerce ou si on la subit. Ce que S. Weil désire, surtout, c'est vivre *réellement*, et non pas en imagination,

¹Lettre à Simone Gibert, mars 1935, in P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 105.

c'est sortir de l'imaginaire pour être confrontée au réel. A Albertine Thévenon, au mois de mars 1935, elle écrit : « J'ai le sentiment, surtout, de m'être échappée d'un monde d'abstractions et de me trouver parmi des hommes réels – bons ou mauvais, mais d'une bonté ou d'une méchanceté véritables. La bonté surtout, dans une usine, est quelque chose de réel quand elle existe ; car le moindre acte de bienveillance [...] exige qu'on triomphe de la fatigue, de l'obsession du salaire. » (CO, p. 68)

Enfin, les conditions de travail en usine révèlent *la limite radicale de la volonté*. Ne plus pouvoir se reconnaître comme un être pensant est source d'effroi, parce que cela fait découvrir que la dignité n'existe pas en soi, ne dépend pas de la nature ou de la volonté, mais du seul jeu des circonstances extérieures. Ce qu'éprouve S. Weil, en travaillant comme ouvrière à la chaîne dans la métallurgie, c'est le sentiment de perte de toute reconnaissance sociale, qui est à la fois *humiliation à l'égard de soi et dégradation au regard des autres* : « On a toujours besoin pour soi-même de signes *extérieurs* de sa propre valeur. » (OC II 2, p. 254).

Description du « Journal d'usine »

Pratiquer une philosophie de terrain suppose non seulement d'aller « sur le terrain », mais avec un projet réflexif. Il ne s'agit pas d'y aller pour exercer une activité, pour produire, ni même par solidarité avec celles et ceux qui sont en bas de l'échelle sociale, mais d'y aller pour comprendre. Cela suppose de prendre des notes. Ce que fait S. Weil, au jour le jour¹.

Pour ce *travail d'écriture*, elle fait usage d'un cahier dont elle va couvrir 80 pages entre décembre 1934 et août 1935. Sur la page de gauche, elle note les faits (emploi du temps, heures, salaires, gestes techniques, machines, etc.), sur la page de droite les commentaires (récits d'incidents, effets sur elle du travail en usine, etc.). Il arrive que l'incident soit signalé sur la page de gauche, puis développé sur la page de droite, qui fait appel déjà à un certain recul réflexif (un trait ou une flèche pouvant relier une page à l'autre). On trouve encore des croquis d'une fraise, le 25 juillet 1935, alors qu'elle est fraiseuse chez Renault (cf. OC II 2, p. 244), de « pièce à usiner », de « pièces usinées », de « matrice-outil » (ms. 20, ms. 63 ; les croquis ne sont pas reproduits dans l'édition du « Journal d'usine »). La philosophe rapporte les faits et les effets sur elle-même, ce qu'elle éprouve : c'est aussi *un récit d'elle-même faisant une expérience de terrain* – une écriture nécessaire des effets de la nécessité sur l'âme². Par exemple :

« Violents maux de tête, travail très lent et mauvais. [...] Grande fatigue, bien que je n'aie pas donné toute ma vitesse. [...] Fatiguée et écourée. [...] Effort constant – non sans un certain plaisir, parce que je réussis. [...] Vertige de la vitesse. (Surtout quand pour s'y jeter il faut vaincre fatigue, maux de tête, écourement.) [...] Épuisée d'avoir passé la journée et la veille debout ; mouvements lents. [...] L'épuisement et les maux de tête me font perdre tout à fait la maîtrise de mes mouvements. [...] Toutes les fois que je me suis brûlée, le soudeur m'a adressé un sourire de sympathie. [...] Sentiment de commencer à nouveau à glisser à l'état de bête de somme. Reste néanmoins : conversation avec le magasinier, visite à l'outillage. [...] Avec un dégoût que je refoule afin d'aller vite. Je voudrais faire quand même 2.500. Mais j'ai peine à soutenir la vitesse. [...] Peu avant midi, [...] il [Lucien] m'a donné l'ordre de changer la fraise et chercher les pièces sur un ton d'autorité sans réplique auquel j'ai obéi sans rien dire, mais qui a suffi pour faire monter en moi, à la sortie, le flot de colère et d'amertume qu'au cours d'une pareille existence on a constamment au fond de soi, toujours prêt à refluer sur le cœur. » (OC II 2, p. 174, 177, 178, 181, 183, 203, 232)

Sont rapportés des réactions, des propos entendus :

¹ Il s'agit ici de *décrire* le « Journal d'usine ». Pour une réflexion théorique sur la pratique des *Cahiers*, voir au chapitre III, partie A, section 1 (« Le travail de l'écriture »).

² Je me réfère ici à une idée que Frédéric Worms a déployée dans « Simone Weil ou la nécessité dans l'écriture », in *Simone Weil et le poétique*, Paris, Kimé, 2007, p. 49-57.

« Une d'elle : "Il faut être plus consciencieux, *quand on a sa vie à gagner*." [...] Commentaire d'une ouvrière (M^{me} Forestier ?) "Elle n'aurait pas dû répondre... quand on a sa vie à gagner, il faut ce qu'il faut... (répété plusieurs fois)... Elle aurait pu alors aller dire au sous-directeur : J'ai eu tort, oui, mais ce n'est pas tout à fait de ma faute quand même : on n'y voit pas bien clair, etc. Je ne le ferai plus, etc.". "Quand on a sa vie à gagner" : cette expression a en partie pour cause le fait que certaines ouvrières, mariées, travaillent non pour vivre, mais pour avoir un peu plus de bien-être. (Celle-là avait un mari, mais chômeur.) Inégalité très considérable entre les ouvrières. » (OC II 2, p. 175 ; SW souligné)

S. Weil n'a ni le temps ni les moyens de procéder à des enquêtes systématiques auprès des ouvriers ; sa démarche n'est ni celle d'une journaliste, ni celle d'une sociologue objectivant son terrain afin d'y recueillir de l'information et d'établir des connaissances (la positivité d'un savoir). C'est un lien intersubjectif qui se noue *par un travail commun* et que seul permet le travail, tel qu'il avait été pensé, par exemple, dès les fragments de « Réflexions concernant le service civil » et « Sur l'idée de Ganuchaud et de Canguilhem » (cf. OC II 1, p. 47-50), en 1928. Néanmoins, sa posture est réflexive ; elle observe, s'interroge, rapporte ce qu'elle voit et entend, se donnant à elle-même des consignes, par exemple : « Conversations à l'arrêt (je devrais les noter toutes). » (OC II 2, p. 205) La philosophe note les sympathies et antipathies entre ouvrières et ouvriers, ou dont elle est l'objet (puisque sa position n'est pas surplombante mais participante, immergée) : « A ce propos, le chef d'équipe m'a parlé sur un ton de gentillesse peu habituel. » (OC II 2, p. 185) A la fin du mois de février 1935 : « Les bruits de l'usine, dont certains à présent significatifs (les coups de maillet des chaudronniers, la masse...), me causent en même temps une profonde joie morale et une douleur physique. Impression fort curieuse. / En rentrant, maux de tête accrus, vomissements, ne mange pas, ne dors guère ; à 4h ½, décide de rester à la maison ; à 5h me lève... Compresses d'eau chaude, cachet. Jeudi matin, ça va. » (OC II 2, p. 197-198) Il est sans cesse question d'horaires, de calculs concernant les pièces qui ont été faites, d'argent (ce qui a été gagné, chaque jour, pour vivre). L'écriture garde la trace de ce qui a été vécu au jour le jour. Elle est répétitive, monotone, fastidieuse, donne le sentiment d'une accumulation de chiffres sans fin, aux deux sens du terme, mime pour ainsi dire la cadence infernale de la vie d'usine. La cadence est un temps qui déshumanise et le « Journal d'usine ne construit aucun récit. Sans aucune mise en intrigue, il faut entrer dans un temps qui n'est pas humain¹. Par son écriture même, en effet, le « Journal d'usine » exprime l'oppression – exprime, par-delà l'expérience singulière, le phénomène de l'oppression. Sa lecture, outre qu'elle suppose l'acquisition d'un vocabulaire technique, fait *sentir la nécessité*². Remarquons que ces notes sont parfois difficiles à comprendre dans la mesure où elles sont liées à leur contexte d'énonciation.

Dans un article publié l'année suivante, le 10 juin 1936, dans *La Révolution prolétarienne*, « La vie et la grève des ouvrières métallos », S. Weil cherche à décrire la vie d'usine ou, mieux, *à la faire ressentir, éprouver* à son lecteur. Elle rapporte des propos, des conversations, sans ajouter de commentaire, comme s'effaçant devant la scène :

« Des conversations, à l'usine. Un jour, une ouvrière amène au vestiaire un gosse de neuf ans. Les plaisanteries fusent. "Tu l'amènes travailler ?" Elle répond : "Je voudrais bien qu'il puisse travailler." Elle a deux gosses et un mari malade à sa charge. Elle gagne bien de 3 à 4 francs de l'heure. Elle aspire au moment où enfin ce gosse pourra être enfermé à longueur de journée dans une usine pour rapporter quelques sous. Une autre, bonne camarade et affectueuse, qu'on interroge sur sa famille. "Vous avez des

¹ Sur l'écriture du temps, je renvoie à P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 1 : *L'Intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983, p. 66-104.

² On pense ici au récit de Joseph Ponthus, *A la ligne* (Paris, édition de la Table ronde, 2019), alors qu'il travaille dans une conserverie de poisson puis un abattoir. Ce dernier, qui n'écrit ni pour publier un reportage, ni pour « préparer la révolution », mais parce que le besoin d'écrire « s'incruste dans la gorge comme une arrête », transmet une expérience en permettant à son lecteur de se mettre à sa place par le travail de l'imagination.

gosses ?" – Non, heureusement. C'est-à-dire, j'en avais un, mais il est mort." Elle parle d'un mari malade qu'elle a eu huit ans à sa charge. "Il est mort, heureusement..." C'est beau, les sentiments, mais la vie est trop dure... » (OC II 2, p. 352)

Il s'agit de comprendre le point de vue des ouvrières, de se mettre à leur place, afin de se rendre compte, par un effet de sympathie, de leur manière de penser et de vivre. S. Weil associe « introspection » et observation, « contact direct » et déchiffrement des signes : ce qui est lu « sur les visages, dans les yeux, les gestes, les attitudes, les paroles¹ » (CO, p. 300-301) : c'est toute une problématique de *l'infra-linguistique* qui se joue ici. Les noms propres font exister des êtres humains en chair et en os, ceux qui sont en bas de l'échelle sociale, invisibles. Enfin, *relisant* ses notes, la philosophe ajoute des commentaires :

« Une oppression évidemment inexorable et invincible n'engendre pas comme réaction immédiate la révolte, mais la soumission.

À l'Alsthom, je ne me révoltais guère que le dimanche...

Chez Renault, j'étais arrivée à une attitude plus stoïcienne. Substituer l'acceptation à la soumission. » (OC II 2, p. 218)

Dans les *Œuvres complètes*, le « Journal d'usine » proprement dit (le titre même est de S. Weil), c'est-à-dire les notes prises au jour le jour entre « le mardi 4 décembre 1934 » et le « jeudi [8 août 1935] » (OC II 2, p. 171-253) est suivi de notes qui couvrent la fin du cahier (cf. OC II 2, p. 276) et se poursuivent sur des feuilles volantes. La philosophe continue à réfléchir à son expérience et à prendre des notes les jours qui suivent (ms. 92-93), laisse des pages blanches (ms. 94-101) et reprend le cahier alors qu'elle est à Bourges, au début de l'année 1936 (ms. 104-112, avec des pages laissées vierges) : « Rosières – Bernard – » (OC II 2, p. 254). Mais il semble qu'à partir de la page 115 du manuscrit (après deux pages laissées vierges), ce soit de nouveau des notes qui suivent immédiatement le travail en usine (été 1935, après le 8 août), au moins jusqu'à la page 134 (ms.), et de nouveau à partir de la page 137 (ms.) où, comme à la page 93 (ms.), il est question de demandes à faire à Detœuf.

Donc, S. Weil, après la fin de l'expérience en usine (ms. 93), est passée directement à la page 115 (ms.), jusqu'à la page 134 (ms.), puis à la page 137 (ms.) ; il s'agit d'une *reprise de l'écriture*. La philosophe fait explicitement référence au « Journal d'usine » proprement dit, s'intéresse aux ouvriers et ouvrières qu'elle a rencontrés et reprend leurs histoires. Mais il n'est pas certain que ces pages fassent suite aux notes quotidiennes du « Journal d'usine ». Il paraît plus probable que ces notes soient *contemporaines* du « Journal d'usine » et correspondent à *un autre régime d'écriture*. Ce sont des analyses plus détaillées, des « enquêtes » sur les acteurs de l'usine, des réflexions qui contribuent à une philosophie du travail. Par exemple, le nom de « Fehling » (ms. 131) est contemporain de la mention de ce nom faite à la page 16 (ms.) dans un paragraphe écrit à la suite d'un « repos de 6 semaines » (du 3 au 22 février 1935) et ces pages 115 à 133 (ms.) ont été rédigées pendant ce temps de repos et de recul. Un passage de la page 130 du manuscrit (précédé et suivi d'un trait horizontal) permet de prendre des notes sur le *Nègre du Narcisse* de Conrad (cf. OC II 2, p. 267-268), qui laissent penser que le roman est lu au cours de ce séjour. Dans les pages laissées vides (ms. 130-136), S. Weil prend ensuite des notes d'une visite à « un sous-ingénieur dessinateur de Bourges » (ms 135-136, cf. OC II 2, p. 273) qui font directement suite, dans l'ordre des pages du cahier, aux notes de la « Visite à Guihéneuf » du 16 mars 1935 (ms. 134 ; cf. OC II 2, p. 271-172), et, sur une demi-page laissée libre précédée d'un trait horizontal (ms. 136), des notes sur le *Racine* de Thierry Maulnier, paru en 1935 (cf. OC II

¹ Sur cette notion de lecture, je renvoie, dans ce chapitre II, à la partie suivante, section 1 : « Un art de lire ».

2, p. 273-274). La dernière page du cahier est contemporaine de la période de travail chez Alsthom (4 décembre 1934 - 5 décembre 1935), le type de travail dont il est question le prouve. La philosophe y fait une liste des « Bêtises commises à éviter dorénavant (relire cette liste 2 fois par jour) : » (ms. 138, *OC II 2*, p. 276). Elle écrit et se donne pour consigne de relire ; le texte devant être le point de départ d'une assimilation et d'une transformation de soi. Il s'agit d'exercices qui engagent à la fois l'esprit et le corps. A la page précédente (ms. 137), nous trouvons des notes postérieures, alors qu'elle a été embauchée comme fraiseuse chez Renault (du 6 juin au 8 août 1935). Enfin, les dernières pages vierges (ms. 102-112) sont utilisées à Bourges au cours de l'année 1935-1936 pour prendre des notes lors de la visite d'une usine à Vierzon en novembre 1935 (ms. 108, *OC II 2*, p. 259), puis des Fonderies de Rosières (ms. 102, *OC II 2*, p. 254-255). Un paragraphe (ms. 111, *OC II 2*, p. 259-260) rapporte une conversation entre deux ouvriers de l'aéroport de Bourges (ouvert quelques années plus tôt, en 1928), saisie sur le vif, au « Faisan Doré », un bar-tabac (situé au 11, rue Pelvoisin), l'un racontant à l'autre « en jubilant comment, avec un groupe de copains, dans un bar, ils ont brimé la serveuse ». Des phrases sont rapportées entre guillemets. C'est l'expérience de l'oppression qui intéresse là encore la philosophe dans cette scène rapportée : comment de « jeunes manœuvres » peuvent exercer une oppression sur un individu d'une position sociale inférieure à la leur, une femme, une serveuse de bar ; comment le pouvoir se diffuse par capillarité, selon des rapports de pouvoir. La philosophie s'élabore, encore une fois, à partir de l'expérience, de l'observation et du terrain. S'esquissent ici, à ras d'expérience, les réflexions postérieures sur la force et les remarques des *Cahiers de Marseille* sur la souffrance et les humiliations subies que l'on répand hors de soi par phénomène de compensation, ainsi que sur l'acceptation du vide¹. Enfin, nous venons de le signaler, S. Weil fait mention de Robert Guihéneuf, dit Yvon (« Visite à Guihéneuf »). Elle rencontre ce dernier, un ami de Boris Souvarine, le vendredi 15 mars 1935, puis à nouveau lui rend visite le samedi 16 toute l'après-midi et la soirée (cf. *CO*, p. 119). Elle évoquera cette visite à la fin de son cahier, sur une page (ms. 134 ; cf. *OC II 2*, p. 271-272), mais cela ne signifie pas que la rédaction de cette page ne suit pas immédiatement cette visite ; en 1936, elle lui écrira².

On le voit, le cahier fonctionne à plusieurs niveaux : la description factuelle quotidienne (pages de gauche du « Journal d'usine »), des premières descriptions faites les dimanches ou lors des moments de repos (pages de droite), des analyses qui demandent plus de recul (plus loin dans le cahier afin de laisser une place suffisante pour le « Journal d'usine » jusqu'au terme prévu de l'expérience) avec des renvois au « Journal d'usine » proprement dit (par ex. *OC II 2*, p. 266 reprenant *OC II 2*, p. 205-206 ; *OC II 2*, p. 281 reprenant *OC II 2*, p. 175). Le « journal d'usine » est relu, avec des notes ajoutées, les pages vierges étant ensuite réutilisées (dans un ordre qui n'est donc pas celui des pages foliotées ; ce n'est donc pas parce qu'un passage vient après qu'il n'a pas été écrit antérieurement). Il faut retenir toutefois que ce qui fait l'unité de ce cahier des années 1934-1936 est son thème : le travail en usine et les mécanismes d'oppression. Au même moment, la philosophe fait usage d'autres cahiers pour d'autres prises de notes (le *Cahier I* par exemple, et d'autres cahiers restés inédits et conservés dans le « Fonds Simone Weil »).

Il faut encore éclaircir le statut des feuilles volantes qui suivent le cahier proprement dit. Les éditeurs des *Œuvres complètes* soutiennent que ces feuilles ont été écrites après le cahier ; un examen attentif de ces feuilles et de ce dont il est question, du lexique et du style, montre que ce n'est pas le cas mais qu'au contraire, elles sont contemporaines des premières semaines en

¹ Je renvoie au chapitre IV, partie C, 2 : « Ni "Dieu" ni "Je". Destitution de l'ontothéologie et usage du vide ».

² Voir S. Weil, « Lettre à Robert Guihéneuf », in *CSW*, t. XXI-1-2, mars-juin 1998. Sur cette lettre et sur Guihéneuf, je renvoie au chapitre V, partie B, section 3 : « Des lettres de direction spirituelle » (« L'usine, derechef »).

usine (décembre 1934). Prenons trois exemples. La philosophe note sur une feuille : « Exemple : un monteur de presse doit savoir serrer la vis de manière que l'outil obtienne juste la transformation désirée, mais pas plus (exemple mes 100 pièces loupées). » (OC II 2, p. 279). Dans le « Journal d'usine », à la date du 7 décembre, nous lisons : « Pièces à angle droit, à la presse (outil devant seulement accentuer l'angle droit). 100 pièces loupées (écrasées, la vis s'étant desserrée). » (OC II 2, p. 172 ; SW souligne). Ou encore, sur une feuille : « Drame à l'usine aujourd'hui (jeudi). On a renvoyé une ouvrière qui avait loupé 400 pièces. » (OC II 2, p. 281). Le même incident est raconté dans le « Journal d'usine » (« Ouvrière renvoyée » : cf. ms. 4, OC II 2, p. 174-175), à la suite des notes concernant son travail du samedi 15 décembre : ce qui permet de le dater du jeudi 13 décembre 1934. S. Weil note le « sentiment des autres ouvrières » et leurs réactions, au style direct, sous la forme de propos saisis sur le vif et rapportés. Enfin, une liste d'ouvrières et d'ouvriers est développée aux pages 2 et 3 (ms.), à la fin de la première semaine, le samedi 8 ou dimanche 9 décembre 1934 (cf. OC II 2, p. 172-173 et 281). Je propose l'hypothèse suivante¹ : ces feuilles volantes *précèdent* leur reprise dans le « Journal » où leur contenu, du moins pour ce qui concerne les faits rapportés, est plus développé ; elles sont rédigées alors que S. Weil n'a pas son cahier avec elle, par exemple lors des pauses, sur le lieu même de l'usine, lors de la première et de la deuxième semaine. Ainsi, elle note en quelques lignes, immédiatement, un incident arrivé « aujourd'hui (jeudi) » et le reprend en fin de semaine, le samedi ou le dimanche, dans le « Journal ». Ajoutons qu'il n'est pas certain que ces feuilles volantes aient été éditées dans l'ordre de leur rédaction. Par exemple, les notes sur les « Quelques ouvrières [et] quelques ouvriers » viennent après le « Drame à l'usine aujourd'hui (jeudi) » dans les *Œuvres complètes* (OC II 2, p. 281) alors que, selon l'hypothèse que je viens de proposer, cette liste d'ouvriers date de la première semaine (et elle est reprise en fin de semaine dans le cahier) et l'incident arrive la deuxième semaine (et il est repris en fin de semaine dans le cahier). On ne sent pas encore, dans ces pages à la curiosité théorique pleine d'allant, la grande fatigue, la profonde tristesse et un certain effroi qui colorent l'écriture du « Journal d'usine ».

Ce qui frappe le lecteur de ces feuilles volantes, en effet, c'est la curiosité intellectuelle dont S. Weil fait preuve : « A étudier. [...] (à vérifier) [...] *Ce point est à étudier de près.* [...] Questions à étudier : les *outils* : leur forme et leur efficacité. L'étudier d'abord sur les machines où je travaille. [...] A étudier les rôles de : manœuvre sur machine (moi...) » (OC II 2, p. 278-279 ; SW souligne), suit une liste de douze fonctions, du manœuvre au directeur, en passant par le chef d'atelier et l'ingénieur. La philosophe se donne des objets d'observations, note les questions qu'elle veut éclaircir, établit des liens entre l'histoire des idées et le domaine des faits :

« Savoir d'où sort le chef d'équipe ?

L'observer plus constamment pour savoir *ce qu'il fait* (y penser une journée). Surtout des paperasses, il me semble. Il ne surveille à peu près pas le travail (observations aux ouvriers au cours de leur travail, très rares). Il est fort rare qu'on le voie après une machine.

Savoir d'où sort le chef d'atelier ? Ce qu'il fait ?

Travail beaucoup plus concret, il me semble – observer combien de temps il passe dans son bureau. [...] *A élucider.* [...]

Question à poser au magasinier : est-ce qu'on invente parfois des outils ? » (OC II 2, p. 280-282 ; SW souligne)

La philosophe s'attache à réfléchir à la pratique de l'attention², s'engage à faire des

¹ Bien que mon hypothèse est un peu différente, je m'appuie sur ce que propose Robert Chenavier (voir CO, p. 198).

² Sur la pratique de l'attention, voir au chapitre III, partie C, section 1 (« L'attention : une pratique de la vérité »).

« remarques sur le genre d'attention que réclame le travail manuel (mais en tenant compte 1° du caractère spécial du travail que je fais, 2° de mon tempérament).

< Quand tu seras à l'arrêt, débrouille-toi pour sortir de temps à autre... >

< Il te faut une discipline de l'attention toute nouvelle pour toi : savoir passer de l'attention attachée à l'attention libre de la réflexion, et inversement. Sans quoi ou tu t'abrutiras, ou tu bousilleras le travail – c'est une discipline > » (OC II 2, p. 280).

L'expérience de terrain permet une réflexion sur une pratique, mais sans croire qu'une expérience singulière puisse être généralisée sans précaution. Le style particulier et significatif de cette note, où S. Weil s'adresse à elle-même à la deuxième personne du singulier, se proposant des exercices à la manière de Marc Aurèle¹, fait immédiatement penser aux « Notes intimes² » du *Cahier I*, notes qui précèdent (1933-1934) et suivent (1935) le « Journal d'usine » (cf. OC VI 1, p. 138-146). Et elle se pose également des questions théoriques :

« Question : Quelles répercussions ont eues sur le développement de l'industrie le *Traité de mécanique* de d'Alembert et la *Mécanique analytique* de Lagrange ?

Principe des machines-outils. Les outils sont des transformations de mouvements. Inutile donc que le mouvement à transformer soit imprimé par la main.

Question : Peut-on créer des *machines automatiques souples* ? Pourquoi pas ?

Idéal : 1° qu'il n'y ait *autorité* que de *l'homme sur la chose* et non de *l'homme sur l'homme* ;

2° Que tout ce qui, dans le travail, ne constitue pas la traduction d'une pensée en acte soit confié à la chose. (Que le *parcellaire* soit le fait de la machine...) avec une idée universelle des transformations de mouvements...

Que toutes les notions physiques expriment *directement* des réalités techniques (mais *sous forme de rapport*).

Ex. puissance. » (OC II 2, p. 282 ; SW souligne)

Ce sont les dernières phrases du « Journal ». Elle poursuit ici la réflexion sur la machine-outil et sur la congruence entre travail intellectuel et travail manuel menée quelques mois plus tôt dans les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*. Elle mentionne deux mathématiciens du XVIII^e siècle, d'Alembert et Joseph-Louis Lagrange (dont les noms n'apparaissent pas dans les *Réflexions* de 1934), mais c'est l'influence de Rousseau qui se fait ici sentir, lorsqu'il s'agit d'abolir l'autorité de l'homme sur l'homme, cause d'oppression, pour ne considérer que l'autorité de l'homme (libre) sur les choses.

Écrire l'expérience du terrain

Ce « Journal d'usine » est écrit au jour le jour, précédé d'une date permettant de suivre la progression de l'expérience. C'est un carnet de terrain qui n'est pas destiné à la publication. L'enseignement qu'il contient – ainsi que les lettres contemporaines, à Souvarine ou aux Thévenon – sert ensuite de matière pour des articles dont les plus importants sont « La condition ouvrière » (partiellement publié dans les *Nouveaux Cahiers*, 1937), les « Réflexions sur la vie d'usine » (in *Economie et humanisme*, 1942) et « Condition première d'un travail non servile » (écrit en 1942 et publié en 1947). Surtout, pour le dire avec Nadia Taïbi (qui l'avance sans le développer), « l'épreuve existentielle contenue dans l'expérience de la vie d'usine définit un *exercice philosophique*³ ».

Cette « expérience » – pour reprendre l'expression de S. Weil (cf. notamment *CO*, p. 52, 53, 54, 68, 73, 170 ; *SP* 299, 335) qui invoque « mon expérience » (*CO*, p. 213, 2 fois) et s'appuie

¹ Sur les *Pensées* de Marc Aurèle, voir au chapitre III, partie A, section 1 (« Un genre littéraire : les *hypomnêmata* »).

² Sur les « Notes intimes », voir au début de la section 3, de la partie A du chapitre III : « La pratique des exercices spirituels ».

³ N. Taïbi, *La philosophie au travail*, op. cit., p. 31. Je souligne.

à plusieurs reprises sur elle dans sa correspondance avec Victor Bernard : « Je l'ai observé autour de moi et d'abord sur moi-même. [...] J'ai tiré en somme deux leçons de mon expérience » (*CO*, p. 221, 223 ; cf. *CO*, p. 216) – est une expérience totale, qui engage tout l'être. Néanmoins, la philosophe n'est pas dupe des conditions d'une telle expérience. Un an plus tard, dans une lettre du 31 janvier 1936, elle analyse : « Il me serait facile et agréable de me mentir un peu à moi-même, d'oublier tout cela. Il m'aurait été facile de ne pas l'éprouver, si seulement j'avais fait cette expérience comme une sorte de jeu, à la manière d'un explorateur qui va vivre au milieu de peuplades lointaines, mais sans jamais oublier qu'il leur est étranger. Bien au contraire j'écartais systématiquement tout ce qui pouvait me rappeler que cette expérience était une simple expérience. » (*CO*, p. 217) Une autre lettre, six ans plus tard (l'autobiographie spirituelle), vient confirmer ce qui est dit ici d'une expérience totale dans laquelle il ne s'agit pas de se contenter d'être un spectateur engagé, mais de vivre la même vie que la « tribu » que l'on veut connaître, « confondue aux yeux de tous et à [ses] propres yeux avec la masse anonyme » (*AD*, p. 42), au risque de s'y perdre : « 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 » (*ibid.*).

S. Weil traverse des périodes de chômage et de recherche d'emploi. « La dernière semaine je décide de ne dépenser que 3,50 F par jour [...]. La faim devient un sentiment permanent. Est-ce plus ou moins pénible que de travailler et de manger ? Question non résolue... / Si, plus pénible somme toute. » (*OC II 2*, p. 226) C'est une transformation profonde qui s'opère en elle, dès les premières semaines :

« L'épuisement finit par me faire oublier les raisons véritables de mon séjour en usine, rend presque invincible pour moi la tentation la plus forte que comporte cette vie : celle de ne plus penser, seul et unique moyen de ne pas en souffrir. C'est seulement le samedi après-midi et le dimanche que me reviennent des souvenirs, des lambeaux d'idées, que je me souviens que je suis *aussi* un être pensant. Effroi qui me saisit en constatant la dépendance où je me trouve à l'égard des circonstances extérieures : il suffirait qu'elles me contraignent un jour à un travail sans repos hebdomadaire – ce qui après tout est toujours possible – et je deviendrais une bête de somme, docile et résignée (au moins pour moi). Seul le sentiment de la fraternité, l'indignation devant les injustices infligées à autrui subsistent intacts – mais jusqu'à quel point tout cela résisterait-il à la longue ? – Je ne suis pas loin de conclure que le salut de l'âme d'un ouvrier dépend d'abord de sa constitution physique. Je ne vois pas comment ceux qui ne sont pas costauds peuvent éviter de tomber dans une forme quelconque de désespoir – soulerie, ou vagabondage, ou crime, ou débauche, ou simplement, et bien plus souvent, abrutissement – (et la religion ?) [...]. » (*OC II 2*, p. 192-193 ; *SW* souligne ; cf. *OC II 2*, p. 203)

Déjà, au mois d'avril 1935, elle écrit à Boris Souvarine : « Car ces souffrances, je ne les ressens pas comme miennes, je les ressens en tant que souffrances des ouvriers, et que, moi personnellement, je les subisse ou non, cela m'apparaît comme un détail presque indifférent. Ainsi le désir de connaître et de comprendre n'a pas de peine à l'emporter. » (*CO*, p. 75-76) Et peu de temps après le jeudi 8 août 1935, qui semble être le dernier jour de travail, elle fait un premier bilan. Je cite en son entier la page 92 du manuscrit :

« Gagné à cette expérience ? Le sentiment que je ne possède aucun droit, quel qu'il soit, à quoi que ce soit (attention de ne pas le perdre). La capacité de me suffire moralement à moi-même, de vivre dans cet état d'humiliation latente perpétuelle sans me sentir humiliée à mes propres yeux ; de goûter intensément chaque instant de liberté ou de camaraderie, comme s'il devait être éternel. Un contact direct avec la vie... J'ai failli être brisée. Je l'ai presque été – mon courage, le sentiment de ma dignité ont été à peu près brisés pendant une période dont le souvenir m'humilierait, si ce n'était que je n'en ai à proprement parler pas conservé le souvenir. Je me levais avec angoisse, j'allais à l'usine avec crainte : je travaillais comme une esclave ; la pause de midi était un déchirement ; rentrée à 5 h 3/4, préoccupée aussitôt de dormir assez (ce que je ne faisais pas) et de me réveiller assez tôt. Le temps était un poids intolérable. La crainte – la peur

– de ce qui allait suivre ne cessait d'étreindre le cœur que le samedi après-midi et le dimanche matin. Et l'objet de la crainte, c'étaient les *ordres*.

Le sentiment de la dignité personnelle tel qu'il a été fabriqué par la société est *brisé*. Il faut s'en forger un autre (bien que l'épuisement éteigne la conscience de sa propre faculté de penser !). M'efforcer de conserver cet autre. [...]

La classe de ceux qui ne *comptent pas* – dans aucune situation – aux yeux de personne... et qui ne compteront pas, jamais, quoi qu'il arrive (en dépit du dernier vers de la 1^{re} strophe de l'*Internationale* ["C'est nous le droit, c'est nous le nombre : Nous qui n'étions rien, soyons tout"]). » (OC II 2, p. 253 ; SW souligne ; cf. déjà ms. 59, OC II 2, p. 234)

S. Weil parle d'elle comme d'une « esclave¹ ». Elle restera définitivement marquée – transformée pour mieux dire – par cette expérience. Toutefois, elle s'engage dans une telle expérience sachant qu'elle aura un terme, avec un terme assigné par avance (une année scolaire) et s'astreignant à prendre des notes, à écrire, donc à prendre du recul sur ce qu'elle fait et éprouve au quotidien. Il est remarquable que ce travail d'écriture, assez intense, entre le journal et les lettres, ait été poursuivi jusqu'au bout malgré l'épuisement. Cette expérience est philosophique en ce qu'il ne s'agit pas seulement de décrire, de comprendre une situation, mais aussi de la faire connaître au public, de la dénoncer et de la transformer. L'expérience philosophique du terrain se tient entre *l'identification* qui seule permet de voir et d'éprouver du point de vue (de la perspective) de celui dont on veut comprendre l'existence et le *détachement* qui permet de s'observer du dehors et de comprendre à partir de ce qu'un stoïcien appellerait un « regard d'en haut ». C'est *entre* ces deux extrêmes que se tient la philosophe, de l'un à l'autre, et non pas dans un juste milieu qui consisterait à observer de l'extérieur en se croyant « objectif ».

Donc seule l'expérience donne ce qui ne saurait s'imaginer, faisant accéder à ce qui déborde les cadres préconstitués de l'expérience sédimentée. C'est à cause d'une « impasse » théorique que l'auteure des *Réflexions* de 1934 décide de travailler en usine, selon Simone Pétrement : « Depuis longtemps elle cherchait comment pouvait se concilier l'organisation qu'exige la société industrielle avec les conditions de travail et de vie qui seraient celles d'un prolétariat libre. Comment coordonner les travaux sans opprimer les travailleurs ? » (*SP*, p. 299) La philosophe attend donc de l'expérience du terrain, du contact avec l'objet, une réponse à laquelle l'analyse théorique ne lui a pas permis de parvenir.

Qu'est-ce qu'une écriture philosophique du terrain ? C'est une écriture qui ne recouvre pas le réel d'un voile de concepts mais qui, dans un mouvement au contraire de retrait et d'effacement du « moi » ne jouant qu'un rôle d'intermédiaire ou de médiation² (*metaxu*), donne accès au réel. Il ne s'agit pas d'expliquer, mais bien plutôt de faire entendre qu'il y a du réel dans le cri des malheureux. L'écriture est d'abord phénoménologique, et s'il y a « théorie », il s'agit de contemplation (*theoria*) plutôt que d'explication. Certes, S. Weil démontre, critique, mais surtout elle *fait entendre*, et l'écriture, fragmentaire, vise à son propre effacement pour laisser place au silence, la philosophe cherchant à chaque fois à transmettre son expérience de la condition ouvrière.

3. Transmettre une expérience

Après les mois passés en usine, S. Weil raconte. L'année scolaire suivante, alors en poste à Bourges, au début de l'année 1936 sans doute, elle rédige deux textes qui seront publiés,

¹ Voir au chapitre premier, partie C, section 3 : « Vérité, subjectivité, salut » (« La notion d'esclave »).

² Sur ce concept weilien de médiation, je renvoie à E. Gabellieri, *Être et Don*, op. cit., p. 313-322.

intégrés le premier à un article sur « La vie et la grève des ouvrières métallos », dans *La Révolution prolétarienne* (10 juin 1936) à la suite de grèves de mai 1936 (cf. *OC II 2*, p. 349 et suiv.) et le second à un article paru dans la revue *Economie et humanisme*, n° 2 de juin-juillet 1942, sous le titre « Réflexions sur la vie d'usine » (cf. « Expérience de la vie d'usine », titre donné par S. Weil, *OC II 2*, p. 283 et suiv.). Que ces textes datent du début de l'année 1936, quelques mois après l'expérience de la vie d'usine, plusieurs indices permettent de l'argumenter. C'est à la fin de l'année 1935 que la philosophe lit *Montée des périls*, le tome IX des *Hommes de bonne volonté* de Jules Romains, dont le chapitre III est consacré à la vie ouvrière. Elle commence alors une lettre à l'auteur qu'elle laisse inachevée (cf. *SP*, p. 368-369) et c'est cette lettre qui est reprise dans l'article de 1942 (qui garde la trace de sa lecture de Jules Romains, cf. *OC II 2*, p. 289-290). Le premier de ces textes, celui sur les grèves de juin 1936, sera repris dans une brochure : *Sur le tas. Souvenirs d'une exploitée*, à Nîmes, le 15 juillet 1936 (cf. *CO*, p. 264). D'autre part, cette description de la vie d'usine, pas plus d'ailleurs que l'article de 1936, n'emploie le lexique du « malheur » et du « déracinement », postérieur à l'année 1936 (excepté dans les dernières lignes, cf. *OC II 2*, p. 298-299). – Voir aussi « La victoire des métallos » (projet d'article, juin 1936, cf. *OC II 2*, p. 362-373), « Lettre ouverte à un syndiqué » (projet d'article, novembre 1936, cf. *OC II 2*, p. 390-394), « La condition ouvrière » (pour les *Nouveaux Cahiers*, daté du 30 septembre 1937, cf. *OC II 3*, p. 257-262) et, plus tard, en 1942, « Condition première d'un travail non servile » (cf. *OC IV 1*, p. 418-430).

Une relecture plus distanciée, plus littéraire aussi

« La vie et la grève des ouvrières métallos » : un long article (treize pages dans l'édition des *Œuvres complètes*), deux parties précédées d'un paragraphe d'introduction. Il est question d'abord de l'expérience de l'auteure en usine, l'année précédente, puis des grèves. Les deux parties sont construites pour former un diptyque, un contraste, une opposition (« si on s'enfonce lentement, si on coule » *versus* « la respiration », *OC II 2*, p. 355, 358). L'article est destiné aux lecteurs de *La Révolution prolétarienne*, périodique de gauche, « revue mensuelle syndicaliste révolutionnaire », lit-on sur la couverture du numéro du 10 juin 1936 dans lequel son article est publié (en réalité revue bimensuelle entre 1927 et 1939, date à laquelle cesse la publication, pour reprendre en 1947). Ses lecteurs sont donc des syndicalistes et trotskistes, des libertaires, soit les milieux de la gauche antistalinienne.

« Enfin, on respire ! » Ainsi débute l'article. C'est l'expression d'un soulagement, d'un bien-être, d'une dilatation, qui se redira avec l'emploi répété du terme « joie ». S. Weil se fait alors journaliste, grand reporter. Elle veut évaluer « le nouvel état des choses » (*OC II 2*, p. 456), depuis le mois de mai 1936. Qu'y a-t-il de nouveau dans l'histoire ? Elle n'attend pas que l'événement ait lieu, pour ensuite l'interpréter et l'intégrer dans la rationalité historique, mais pratique autrement la philosophie, aux confins du journalisme, de la littérature et de la politique, à l'instar de Rosa Luxemburg ou d'Elias Canetti. L'article est écrit sous la forme d'un reportage et sur un ton allègre, dès la première ligne : « Enfin, on respire ! C'est la grève chez les métallos. [...] Indépendamment des revendications, cette grève est en elle-même une joie. Une joie pure. Une joie sans mélange. » (*OC II 2*, p. 349, 357) Elle fait usage d'effets de style rares sous sa plume : par exemple, lorsqu'il s'agit d'expliquer les causes de la grève (les grèves commencent le 8 mai 1936 et la convention collective qui met fin à l'occupation des usines Renault est signée le 12 juin) : « Comment est-ce que ça s'est passé. Oh ! Bien simplement. » (*OC II 2*, p. 356) Quelques lignes plus loin : « D'abord, on peut enfin – enfin ! – faire une grève sans police, sans gardes mobiles. » (*Ibid.*) Elle raconte être allée « voir les copains dans une usine » (*OC II 2*,

p. 357) où elle a travaillé quelques mois plus tôt, dit-elle. C'est « un atelier, quelque part dans la banlieue, un jour de printemps, pendant ces premières chaleurs si accablantes pour ceux qui peinent » (*OC II 2*, p. 349). Les circonstances de temps et de lieu demeurent volontairement floues : « quelque part dans la banlieue », « un jour de printemps ». Un peu plus loin, une précision au sujet du lieu où elle a travaillé lorsqu'elle évoque « les rames de métro qui mènent à Billancourt » (*OC II 2*, p. 354). Il s'agit des usines Renault de Boulogne-Billancourt où, en effet, elle a été fraiseuse aux mois de juin, juillet et août 1935 (cf. *SP*, p. 381 et le « Journal d'usine, *OC II 2*, p. 227-253). « J'ai passé quelques heures avec eux. » (*OC II 2*, p. 357) A Detœuf, elle présentera les choses ainsi : « Ce matin, j'ai réussi à pénétrer par fraude chez Renault, malgré la sévérité du service d'ordre. J'ai pensé qu'il pouvait être utile de vous communiquer mes impressions. » (*CO*, p. 287) C'est une ambiance, une atmosphère qu'elle cherche à décrire et à faire sentir. L'effet de contraste est saisissant entre la description des conditions morales du travail en usine, qui occupe la première moitié de l'article, où la philosophe rend compte de son expérience de l'année précédente, et la description des grèves, un an plus tard. Le lecteur éprouve ce que la première phrase annonçait : « Enfin, on respire ! »

Mais c'est d'abord le souvenir d'une épreuve, d'une déréliction : « La sonnerie. Pointer, s'habiller, sortir de l'usine, le corps vidé de toute énergie vitale, l'esprit vide de pensée, le cœur submergé de dégoût, de rage muette, et par-dessus tout cela, d'un sentiment d'impuissance et de soumission. » (*OC II 2*, p. 351) Il s'agit de témoigner, de communiquer des impressions : des « souvenirs » (*OC II 2*, p. 349, 351), des « images » (*OC II 2*, p. 349), des « scènes » (*OC II 2*, p. 351, 352), des conversations sont rapportées au style direct, afin de « montrer ce qu'est une vie pareille » (*OC II 2*, p. 356). Le texte est saturé d'émotions, d'affects, exprime les modalités de la vie. Il s'agit donc de saisir des vécus de conscience. Mettant entre parenthèses les considérations idéologiques, les mots vides de signification¹, S. Weil fait surgir la dimension universelle d'un vécu en première personne, ce qui permet, par l'écriture et pour les ouvriers et les ouvrières et plus généralement pour les lecteurs de *La Révolution prolétarienne* auxquels elle s'adresse, de retisser le lien avec soi-même. Le lexique du vivre, nous le comprendrons mieux encore lorsqu'il sera question de la correspondance avec Victor Bernard, est une stratégie de subjectivation et d'humanisation².

C'est aussi une stratégie d'écriture qui permet de se mettre à la place de l'auteur, d'éprouver en imagination ce qu'il éprouve. L'article étant destiné à un milieu ouvrier et syndicaliste, il permet une identification, une prise de conscience, le sentiment pour le lecteur d'être compris. En effet, l'usine est lue du point de vue des ouvrières. D'autres personnages font leur apparition : le contremaître (*OC II 2*, p. 351, 352), le chef d'atelier (*OC II 2*, p. 352), la direction (*ibid.*). La chaleur, les odeurs, l'accablement, la fatigue, la vitesse, la monotonie du temps, la solitude, l'effort, l'angoisse, le dégoût, l'écoeurement, la rage muette, l'angoisse, la faim, la chaleur, le froid – des « sentiments » (*OC II 2*, p. 350, 351, 353). La vitesse et les ordres. « Je me sens défaillir de fatigue et d'écoeurement. » (*OC II 2*, p. 350) Des paragraphes sont consacrés à la faim, à la fatigue, à la peur, à la contrainte et aux ordres. Les termes sont répétés jusqu'à saturation, presque à toutes les phrases. Voici deux exemples de ces effets de répétitions. La faim, d'abord (et le verbe manger). Neuf occurrences en neuf lignes :

« La faim. Quand on gagne 3 francs de l'heure, ou même 4 francs, ou même un peu plus, il suffit d'un coup dur, une interruption de travail, une blessure, pour devoir pendant une semaine ou plus travailler en subissant la faim. Pas la sous-alimentation, qui peut, elle, se produire en permanence, même sans coup dur

¹ Voir *supra*, la section 1 (« L'homme concret et les mots vides de signification »).

² Voir au chapitre V, partie B, la section 2.

– la faim. La faim jointe à un dur travail physique, c'est une sensation poignante. Il faut travailler aussi vite que d'habitude, sans quoi on ne mangera pas encore assez la semaine suivante. Et par-dessus le marché, on risque de se faire engueuler pour production insuffisante. Peut-être renvoyer. Ce ne sera pas une excuse de dire qu'on a faim. On a faim, mais il faut quand même satisfaire les exigences de ces gens par qui on peut en un instant être condamné à avoir encore plus faim. » (*OC II 2*, p. 353)

La peur ou l'angoisse, ensuite, à toutes les phrases (9 occurrences) :

« La peur. Rares sont les moments de la journée où le cœur n'est pas un peu comprimé par une angoisse quelconque. Le matin, l'angoisse de la journée à traverser. Dans les rames de métro qui mènent à Billancourt, vers 6 h 1/2 du matin, on voit la plupart des visages contractés par cette angoisse. Si on n'est pas en avance, la peur de la pendule de pointage. Au travail, la peur de ne pas aller assez vite, pour tous ceux qui ont du mal à y arriver. La peur de louper des pièces en forçant sur la cadence, parce que la vitesse produit une espèce d'ivresse qui annule l'attention. La peur de tous les menus accidents qui peuvent amener des loupes ou un outil cassé. D'une manière générale, la peur des engueulades. » (*OC II 2*, p. 354)

Le souffle littéraire du texte est indéniable. Le rythme des phrases ainsi que le style, familier, reproduisent, miment les impressions, les réflexions et le flux des pensées de l'ouvrier en usine. Il s'agit de faire ressentir l'écrasement par la force, la déshumanisation qu'il en résulte : « On est au monde pour obéir et se taire » (*OC II 2*, p. 353), un « troupeau » (*OC II 2*, p. 352). La comparaison est faite avec un nageur, mais un nageur qui risque à tout moment de se noyer : « Il faut serrer les dents. Tenir. Comme un nageur sur l'eau. Seulement avec la perspective de nager toujours, jusqu'à la mort. Pas de barque par laquelle on puisse être recueilli. Si on s'enfonce lentement, si on coule, personne au monde ne s'en apercevra seulement. Qu'est-ce qu'on est ? Une unité dans les effectifs du travail. On ne compte pas. A peine si on existe. » (*OC II 2*, p. 355) Il faut dire « les souffrances, les humiliations, les rancœurs, les amertumes silencieusement amassées pendant des années » (*OC II 2*, p. 356 ; cf. « l'écœurement, la lassitude, le dégoût » dans « Condition première d'un travail non servile », *OC IV 1*, p. 419)

En effet, ce n'est pas aux impératifs de la production, à son efficacité que s'intéresse S. Weil, ni même aux « circonstances matérielles de la vie » qui « ne rendent pas à elles seules compte du malheur » (*CO*, p. 341) ou de la « vie » (*CO*, p. 328) qui est celle des ouvriers, c'est à des sentiments, car le malheur est fait d'impressions ou de sentiments. Il s'agit donc moins de rapporter des faits (« objectifs », résultats d'une démarche « scientifique ») que de donner à saisir, à sentir, à vivre une « atmosphère » (cf. *OC II 2*, p. 384, 401, 443, 447, 448, 460, 484), comme disent les ethnologues contemporains¹. Ce sont « des impressions » (*CO*, p. 341) dont S. Weil rend compte, bien que cela soit « difficile à communiquer » (*CO*, p. 342). Ainsi, nous apprenons à voir, à sentir, à comprendre les choses « au niveau de l'ouvrier » (*CO*, p. 336). La dimension « littéraire » de ces morceaux est bien affirmée. Le récit est à la première personne : celle qui est allée sur le terrain, qui a été en « contact direct avec la vie d'usine » (*CO*, p. 329) témoigne de son expérience, non pas comme une expérience particulière, mais comme celle d'une ouvrière parmi les ouvrières. Ils font entendre, pour le dire avec les mots de Gaëtan Picon à propos des *Tristes Tropiques* de Lévi-Strauss, une « résonance affective [...] qui élève[] jusqu'à la littérature [...] : la littérature se définissant non par ses thèmes ou sa frivolité, mais par sa vibration existentielle² ». Ce sont donc des impressions que décrit S. Weil : des bruits, des odeurs, la vitesse, l'effort, les ordres, la fatigue, les blessures, l'humiliation, le rapport au temps

¹ En effet, ce terme est employé par les ethnologues, dans le sillage de Marcel Mauss, pour désigner ce dont ne rendent pas compte les travaux « scientifiques » (voir V. Debaene, *L'Adieu au voyage*, op. cit., p. 112-145, 421-422). De cette notion d'atmosphère, il sera question au chapitre IV, partie C, section 3 (« Penser l'atmosphère »).

² G. Picon, « *Tristes tropiques* ou la conscience malheureuse », in *L'Usage de la lecture, II*, Paris, Mercure de France, 1961, p. 155-156.

et à l'espace, l'absence de toute reconnaissance. Elle laisse « affluer les souvenirs » (*CO*, p. 265) tels qu'ils se présentent à sa mémoire : nous sommes d'abord au printemps, puis au cours d'une semaine d'hiver. « La vie et la grève des ouvrières métallos » met en scène ce travail de réminiscence : « Quels souvenirs encore ? Il n'en vient que trop pêle-mêle. » (*CO*, p. 267) Ce sont des scènes successives, des impressions et des propos rapportés. « Une scène de renvoi » (*CO*, p. 268) : S. Weil est renvoyée et le chef d'atelier n'a pas de compte à lui rendre, elle erre, stationne devant les bureaux d'embauche, l'angoisse et la faim au ventre. « Quoi encore ? Un vestiaire d'usine, au cours d'une semaine rigoureuse d'hiver. » (*Ibid.*) « Des conversations, à l'usine. » (*CO*, p. 269) « Des scènes de paie. » (*Ibid.*) « La faim. [...] La fatigue. [...] la peur. [...] La contrainte. » (*CO*, p. 269-272) « Quoi encore ? L'importance extraordinaire que rend la bienveillance ou l'hostilité des supérieurs immédiats, régisseurs, chef d'équipe, contremaître [...]. » (*CO*, p. 273) La répétition de la même formule vient donner l'impression d'un afflux de souvenirs, par vagues successives, qui pourrait ne jamais s'arrêter : « Quels souvenirs encore ? [...] Quoi encore ? [...] Quoi encore ? [...] Quoi encore ? [...] Quoi encore ? Mais ça suffit. Ça suffit pour montrer ce qu'est une vie pareille » (*OC II 2*, p. 351, 352, 355, 256). Ces souvenirs, comme en un dispositif proustien, surgissent alors que l'auteure a remis les pieds dans une usine lors des grèves de 36, cette fois-ci au titre de journaliste ou de reporter.

Aux paragraphes qui témoignent de la condition ouvrière répond un autre paragraphe sur la joie des grèves de 1936 (13 occurrences du mot « joie » en quelques lignes) : « Il s'agit, après avoir toujours plié, tout subi, tout encaissé en silence pendant des mois et des années, d'oser enfin se redresser. Se tenir debout. Prendre la parole à son tour. Se sentir des hommes, pendant quelques jours. Indépendamment des revendications, cette grève est en elle-même une joie. Une joie pure. Une joie sans mélange. / Oui, une joie. J'ai été voir les copains dans une usine où j'ai travaillé il y a quelques mois. J'ai passé quelques heures avec eux. » (*OC II 2*, p. 357) Puis une anaphore :

« *Joie* de pénétrer dans l'usine avec l'autorisation souriante d'un ouvrier qui garde la porte. *Joie* de trouver tant de sourires, tant de paroles d'accueil fraternel. Comme on se sent entre camarades dans ces ateliers où, quand j'y travaillais, chacun se sentait tellement seul sur sa machine ! *Joie* de parcourir librement ces ateliers où on était rivé sur sa machine, de former des groupes, de causer, de casser la croûte. *Joie* d'entendre, au lieu du fracas impitoyable des machines, symbole si frappant de la dure nécessité sous laquelle on pliait, de la musique, des chants et des rires. On se promène parmi ces machines auxquelles on a donné pendant tant et tant d'heures le meilleur de sa substance vitale, et elles se taisent, elles ne coupent plus de doigts, elles ne font plus de mal. *Joie* de passer devant les chefs la tête haute. On cesse enfin d'avoir besoin de lutter à tout instant, pour conserver sa dignité à ses propres yeux, contre une tendance presque invincible à se soumettre corps et âme. *Joie* de voir les chefs se faire familiers par force, serrer des mains, renoncer complètement à donner des ordres. *Joie* de les voir attendre docilement leur tour pour avoir le bon de sortie que le comité de grève consent à leur accorder. *Joie* de dire ce qu'on a sur le cœur à tout le monde, chefs et camarades, sur ces lieux où deux ouvriers pouvaient travailler des mois côte à côte sans qu'aucun des deux sache ce que pensait le voisin. *Joie* de vivre, parmi ces machines muettes, au rythme de la vie humaine – le rythme qui correspond à la respiration, aux battements du cœur, aux mouvements naturels de l'organisme humain – et non à la cadence imposée par le chronométrateur. » (*OC II 2*, p. 357-358 ; je souligne)

Le mot « joie » est ainsi répété à neuf reprises en début de phrase. « On cesse enfin d'avoir besoin de lutter à tout instant, pour conserver sa dignité à ses propres yeux, contre une tendance presque invincible à se soumettre corps et âme. [...] On se détend complètement. » (*OC II 2*, p. 357, 358) – ou bien l'anthropologie est tripartite : l'esprit, le cœur, la chair.

C'est parce que S. Weil a connu de l'intérieur la condition ouvrière qu'elle est à même de comprendre la grève. C'est parce qu'elle a « certaines images enfoncées dans l'esprit, dans le cœur, dans la chair elle-même » qu'elle peut « comprendre [...] tout de suite » (*CO*, p. 265). En

effet, seule l'expérience permet de comprendre. S. Weil se distingue ici de ceux qui n'ont pas de véritable expérience du terrain : « Se promener dans les faubourgs, apercevoir les chambres tristes et sombres, les maisons, les rues, n'aide pas beaucoup à comprendre quelle vie on y mène. » (CO, p. 328) Mieux que cela, seule la situation qui est la sienne, à la fois dedans et dehors, permet de comprendre et de raconter. Il faut avoir fait l'expérience du malheur mais sans en être submergé. « Les ouvriers eux-mêmes peuvent très difficilement écrire, parler ou même réfléchir à ce sujet » (*ibid.*) car, dans le malheur, leur pensée veut s'évader. Et, s'ils parlent, ce n'est pas à partir de leur expérience. Ils répètent « des mots de propagande faits par des gens qui ne sont pas des ouvriers » (*ibid.*) Ce sont les communistes, au sens large, les révolutionnaires professionnels qui sont ici visés. Les ouvriers ne sont pas « préparé[s] à l'analyse intérieure » (CO, p. 341) et, s'ils l'étaient, « le malheur même empêche cette activité de la pensée », lui préférant « soit le silence soit le mensonge » (*ibid.*). Quant aux anciens ouvriers, ils veulent oublier, le plus souvent, leur malheur passé. Ces questions d'épistémologie sont abordées au début de l'article de 1942 et développées ensuite, après le récit, alors que la philosophe se demande si elle peut être crue et ce qui permet de la croire : « on pourra facilement contester la valeur de son témoignage. On dira qu'il a éprouvé autre chose que ceux qui sont là d'une manière permanente. » (CO, p. 342). L'article sur « La vie et la grève des ouvrières métallos », après les souvenirs de l'usine, décrit la grève de mai-juin 1936. S. Weil s'est rendue sur place. Elle fait vivre la grève de l'intérieur. Ce passage de l'article relève du journalisme (cf. CO p. 274-277). Enfin, philosophe, intellectuelle, elle donne son avis sur les revendications des grévistes (cf. CO, p. 277-281). Bien qu'elle reconnaisse qu'il s'agit d'« une expérience de la vie d'usine » datée, « d'avant 1936 » (CO, p. 327), et que « la condition ouvrière change continuellement » (CO, p. 328), elle prétend néanmoins saisir – par cette expérience précise, justement, « très dure et très brutale » (CO, p. 328) – « la condition ouvrière », ce qu'est, en son essence, la condition ouvrière. Les marqueurs de temps et de lieu sont laissés dans un certain flou, on l'a vu, ce qui accroît le sentiment de généralité. C'est « avec la vie d'usine » (CO, p. 329) qu'elle a été en contact – « condition ouvrière » désignant aussi bien ce qu'est *en fait* la condition des ouvriers que ce qu'elle *pourrait et devrait être* et qui est présenté en une trentaine de lignes au début d'« Expérience de la vie d'usine », afin de faire voir l'écart entre la description et la perspective (normative) de l'usine qui « pourrait combler l'âme » (CO, p. 329). Ainsi, s'écartant de la « condition ouvrière », la « condition prolétarienne » désigne de « ce qu'il y a de dégradant dans la vie faite aux ouvriers, soit dans l'usine, soit hors de l'usine » (CO, p. 328), « le malheur d'une condition humaine » (CO, p. 341).

C'est donc une ambiance que décrit S. Weil, une atmosphère. Il n'est pas question de réflexion abstraite, mais d'émotions, d'une approche sensible de la grève. C'est dans « Expérience de la vie d'usine » (1936, 1941) que la réflexion sera élaborée : « L'usine devrait être un lieu de joie, un lieu où, même s'il est inévitable que le corps et l'âme souffrent, l'âme puisse aussi pourtant goûter des joies, se nourrir de joies. Il faudrait pour cela y changer, en un sens peu de choses, en un sens beaucoup. Tous les systèmes de réforme ou de transformation sociale portent à faux. » (OC II 2, p. 301) Alors qu'on devait « se taire » (neuf occurrences dans *La Condition ouvrière*), décrivant les occupations d'usine, S. Weil insiste sur *la prise de parole* : « prendre la parole à son tour » (OC II 2, p. 357) – des « paroles d'accueil fraternel » (*ibid.*), la liberté « de causer » (*ibid.*), « de dire ce qu'on a sur le cœur à tout le monde » (OC II 2, p. 358). S. Weil raconte : il est important de dire, de faire venir au langage l'expérience vécue, de la publier. Elle a connu la condition ouvrière, elle peut formuler ce que les ouvriers ne peuvent pas dire parce qu'ils n'ont pas les mots pour le dire, parce qu'ils ont « l'habitude de la soumission et du silence » (CO, p. 286) ; n'osent pas prendre la parole par peur de perdre leur place et de ne

plus pouvoir trouver du travail. Elle considère comme son devoir de dire ce qui est vécu par les ouvriers (les ouvrières) d'usine. Se dessine ainsi une figure de l'intellectuel (spécifique) qui connaît d'expérience ce dont il (elle) parle, qui peut *en connaissance de cause* dénoncer ce qui est *intolérable* – et cette *reconnaissance* de ce qui est effectivement vécu contribue à redonner une dignité aux travailleurs. Elle ne croit plus en l'advenue d'une révolution prolétarienne (cf. les lettres à Victor Bernard, *CO*, p. 226, 230, 232) – ni même, semble-t-il parfois, en une réforme possible de la société (où chacun défend ses intérêts divergents). Plus tard, en 1941, alors qu'elle aura médité sur le malheur comme ce qui définit la condition humaine, elle conclura : « En tant que révolte contre l'injustice sociale l'idée révolutionnaire est bonne et saine. En tant que révolte contre le malheur essentiel à la condition même des travailleurs, elle est un mensonge. Car aucune révolution n'abolira ce malheur. [...] D'ordinaire d'ailleurs on les confond. Le nom d'opium du peuple que Marx appliquait à la religion a pu lui convenir quand elle se trahissait elle-même, mais il convient essentiellement à la révolution. L'espoir de la révolution est toujours un stupéfiant. » (*OC IV 1*, p. 420-421) La révolution est une compensation au vide créé par la condition du travail. Dans « La condition ouvrière » (en 1937), elle fustige ceux « qui méprisent les réformes comme une forme d'action lâche et peu efficace » et qui doivent réfléchir « qu'il vaut mieux changer les choses que les mots, et que les grands bouleversements changent surtout les mots » (*OC II 3*, p. 257). L'idée qu'elle se fait de l'intervention de l'intellectuel est bien exposée dans les lettres à Victor Bernard, ingénieur et directeur technique des usines Rosières¹ : « collaborer d'en bas » (*CO*, p. 219) avec ceux qui exercent le pouvoir, comprendre afin de pouvoir participer à la *transformation* de l'organisation du travail, de l'organisation de l'usine, des machines, à « l'amélioration du sort des travailleurs » (*CO*, p. 391). Ce n'est pas dans le champ politique que cela se joue, mais à l'usine, c'est-à-dire dans l'organisation même du travail : « Je souhaite de tout mon cœur une transformation aussi radicale que possible du régime actuel dans le sens d'une plus grande égalité dans le rapport des forces. Je ne crois pas du tout que ce qu'on nomme de nos jours révolution puisse y mener. » (*CO*, p. 230) C'est l'organisation du travail qui importe et non le régime de la propriété, et nationaliser les usines ne modifie en rien le problème de l'oppression. Avec Auguste Detœuf, administrateur d'Alsthom, il s'agit du même projet : « collaborer avec [lui] de cette place », celle de l'ouvrière (lettre de juin 1936, *CO*, p. 282), témoigner de ce que vivent les ouvriers – « si toutefois j'arrive à vous les faire comprendre » (*CO*, p. 286) – et *tenter des réformes* dans ses usines. Ceux « qui haïssent les réformes comme utopiques et dangereuses [doivent s'apercevoir] qu'ils croient à des fatalités illusoire, et que les larmes, l'épuisement, le désespoir ne sont peut-être pas aussi indispensables à l'ordre social qu'ils se l'imaginent » (*OC II 3*, p. 257 ; cf. « Condition première d'un travail non servile », *OC IV 1*, p. 418-430).

Les deux récits se recoupent largement. Par exemple, le récit des femmes qui attendent devant la porte de l'usine que l'heure sonne, alors qu'il pleut, ce qui est un signe que cette usine leur est étrangère (comparer *CO*, p. 267-268 et 340-341). Autre exemple de parallèle entre les deux articles, au sujet du salaire : il est impossible à calculer et n'est pas reçu comme un dû mais comme une aumône. Dans l'article de 1936 : « On ne sait pas ce qu'on touchera : il y aura toujours à faire des calculs tellement compliqués que personne ne s'en sort, et il y a souvent de l'arbitraire. Impossible de se défendre du sentiment que ce peu d'argent qu'on vous passe à travers le guichet est une aumône. » (*CO*, p. 269) Et dans celui publié en 1942 : « La paie qu'on attend chaque quinzaine par files, comme un troupeau, paie impossible à calculer d'avance, dans le cas du travail aux pièces, par suite de l'arbitraire et de la complication des comptes, semble

¹ Cette correspondance sera étudiée au chapitre V, partie B, section 2.

plutôt une aumône que le prix d'un effort. » (CO, p. 340) Le salaire, l'argent, le chiffre est un symptôme de déshumanisation, de l'oubli de la vie au profit du calcul : « Il est plus facile de réclamer au sujet du chiffre marqué sur une feuille de paie que d'analyser les souffrances subies au cours d'une journée de travail. C'est pourquoi la question des salaires fait souvent oublier d'autres revendications *vitales*. » (CO, p. 305 ; je souligne) Le premier récit est à la première personne, il rapporte des souvenirs, le second est d'un style plus impersonnel, il opère une généralisation et pousse plus loin l'analyse : « Aucune intimité ne lie les ouvriers aux lieux et aux objets parmi lesquels leur vie s'épuise, et l'usine fait d'eux, dans leur propre pays, des étrangers, des exilés, des déracinés. » (CO, p. 341) C'est dans ce second texte seulement, écrit au début de 1936 puis repris en 1941-1942, qu'apparaît le lexique du déracinement. Toutefois, bien que le substantif n'apparaît pas, il en est déjà question dans les écrits des années trente ; font foi, par exemple, les passages suivants :

« *Aucune maison étrangère n'est si étrangère que cette usine où on dépense quotidiennement ses forces pendant huit heures.* » (OC II 2, p. 351 ; je souligne)

« Pour la première fois, les ouvriers se sont sentis *chez eux dans ces usines* où jusque-là tout leur rappelait tout le temps qu'ils étaient chez autrui. » (OC II 2, p. 363 ; je souligne)

« Au cours des dernières années on a bien senti qu'en fait les ouvriers d'usine sont en quelque sorte déracinés, exilés sur la terre de leur propre pays. [...] L'ouvrier, quoique indispensable à la fabrication, n'y compte presque pour rien, et c'est pourquoi chaque souffrance physique inutilement imposée, chaque manque d'égard, chaque brutalité, chaque humiliation même légère semble un rappel qu'on ne compte pas et qu'on n'est pas *chez soi*. On peut voir des femmes attendre dix minutes devant une usine sous des torrents de pluie, en face d'une porte ouverte par où passent des chefs, tant que l'heure n'a pas sonné ; ce sont des ouvrières ; *cette porte leur est plus étrangère que celle de n'importe quelle maison inconnue* où elles entreraient tout naturellement pour se réfugier [cf. OC II 2, p. 351]. Aucune intimité ne lie les ouvriers aux lieux et aux objets parmi lesquels leur vie s'épuise, et l'usine fait d'eux, dans leur propre pays, *des étrangers, des exilés, des déracinés*. Les revendications ont eu moins de part dans l'occupation des usines que le besoin de s'y sentir au moins une fois *chez soi*. Il faut que la vie sociale soit corrompue jusqu'en son centre lorsque les ouvriers se sentent *chez eux* dans l'usine quand ils font grève, *étrangers* quand ils travaillent. Le contraire devrait être vrai. Les ouvriers ne se sentiront vraiment *chez eux dans leur pays*, membres responsables du pays, que lorsqu'ils se sentiront *chez eux dans l'usine* pendant qu'ils y travaillent. » (OC II 2, p. 289, 298-299 ; je souligne)

Nous repérons le processus d'écriture de S. Weil : elle a son « Journal d'usine » sous les yeux lorsqu'elle écrit sur la vie et la grève des ouvrières métallos. Un seul exemple, parmi d'autres : dans son journal, elle a noté, sur le vif, d'expérience, que « l'ignorance totale de ce à quoi on travaille est excessivement démoralisante. On n'a pas le sentiment qu'un *produit* résulte des efforts qu'on fournit. On ne se sent nullement au nombre des producteurs. On n'a pas le sentiment, non plus, du rapport entre le travail et le salaire. L'activité semble arbitrairement imposée et arbitrairement rétribuée. On a l'impression d'être un peu comme des gosses à qui la mère, pour les faire tenir tranquilles, donne des perles à enfiler en leur promettant des bonbons » (OC II 2, p. 282 ; SW souligne ; sur une feuille volante : « On ne sait pas à qui répond le travail que l'on fait. On ne sait pas ce qu'on fera demain. Ni si les salaires seront diminués. Ni si on débauchera », OC II 2, p. 278). Cela devient, dans « Expérience de la vie d'usine » : « Lorsqu'il met mille fois une pièce en contact avec l'outil d'une machine, il se trouve, avec la fatigue en plus, dans la situation d'un enfant à qui on a ordonné d'enfiler des perles pour le faire tenir tranquille ; l'enfant obéit parce qu'il craint un châtement et espère un bonbon, mais son action n'a pas de sens pour lui, sinon la conformité avec l'ordre donné par la personne qui a pouvoir sur lui. » (OC II 2, p. 301-302) La subjectivité s'efface, le récit est plus distancié.

L'article sur l'« Expérience de la vie d'usine » se poursuit par une réflexion sur ce qu'il faut transformer pour que le travail en usine corresponde au tableau idéal sur lequel elle a ouvert son article. C'est, pour le dire d'un mot, la nature des stimulants qu'il faut transformer pour que le travail ait un sens, pour que l'ouvrier sache « clairement, chaque jour, chaque instant, quelle part ce qu'il est en train de faire a dans la fabrication de l'usine » (CO, p. 345), pour « déchirer le voile que met l'argent entre le travailleur et le travail » (CO, p. 346) au titre de principal stimulant, pour que l'acte de travailler retrouve sa fonction de confrontation à la nécessité et d'accès au réel. C'est le lien entre la machine et l'ouvrier qu'il s'agit aussi de transformer : S. Weil propose en effet une réflexion sur les machines et « le rythme » du travail, le rapport au temps (cf. CO, p. 346-349). Cette transformation des conditions du travail est au principe de celle de « toute la société » (CO, p. 350).

Le « Journal d'usine » et les lettres contemporaines des mois passés en usine, puis, après l'usine, les écrits de l'année 1935-1936, les lettres à Albertine Thévenon, Boris Souvarine, Victor Bernard, Auguste Detœuf, Jacques Lafitte, les écrits qui tentent de rendre compte de l'atmosphère morale de l'usine et les réflexions sur son fonctionnement, les textes de Marseille et de Londres, « Expérience de la vie d'usine » (1936, puis 1941), « Condition première d'un travail non servile » (1942), *L'Enracinement* (1943) : ces textes successifs viennent ainsi approfondir, année après année, le sens d'une expérience longtemps désirée et enfin réalisée.

La Condition ouvrière

La Condition ouvrière est publiée en 1951 dans la collection « Espoir », dirigée par Albert Camus, chez Gallimard, avec un avant-propos d'Albertine Thévenon et deux pages hors-texte de fac similé du « Journal d'usine ». C'est le titre (le thème) qui fait l'unité de l'ouvrage, qui rassemble des écrits pour le moins disparates. Puis, en 2002, les éditions Gallimard publient un ouvrage (de S. Weil), qui a lui aussi pour titre *La Condition ouvrière*. Est-ce du même ouvrage qu'il s'agit ? Ce n'est pas si simple. Cette seconde *Condition ouvrière*, éditée par Robert Chenavier, avec une introduction, des notes et un dossier qui comprend des éléments biographiques, une chronologie de la période du travail en usine, des notices biographiques sur les correspondants de S. Weil, un glossaire des termes techniques, des index des noms et des notions, distingue deux parties et, surtout, est beaucoup plus volumineuse : elle ajoute plusieurs écrits, dont deux lettres inédites et la variante inédite d'une troisième lettre (et remplace le brouillon d'une lettre par la lettre expédiée¹). Entre temps, sont parus les volumes des *Œuvres complètes* qui proposent une édition critique de plusieurs de ces écrits, dont le « Journal d'usine », qui pose des problèmes spécifiques, et « Expérience de la vie d'usine », article dont le processus d'écriture, complexe, a été explicité. Les textes eux-mêmes (à la marge) ne sont pas identiques, dans la première *Condition ouvrière*, les *Œuvres complètes* et le seconde *Condition ouvrière* : outre les erreurs d'édition, les choix des éditeurs ne sont à chaque fois pas exactement les mêmes.

Les textes publiés ont été écrits tout au long de la vie de S. Weil, de 1934 (pour le début du « Journal d'usine ») à 1942 (pour « Condition première d'un travail non servile »), même si l'essentiel date des années 1935-1937, après le début du travail en usine et avant les expériences

¹ Les choses se compliquent encore lorsque les éditions Flammarion, en 2022, publient une *Condition ouvrière* édition de Raphaël Ehram qui, à nouveau, ne propose pas les mêmes textes (manquent sept textes : le « Journal d'usine », « Lettre ouverte à un syndiqué », « Remarques sur les enseignements à tirer des conflits du Nord », « Principes d'un projet pour un régime intérieur nouveau dans les entreprises industrielles », « Méditations sur un cadavre », « La classe ouvrière et le Statut du Travail », « A propos du syndicalisme "unique, apolitique, obligatoire" »).

spirituelles de l'année 1938. Quant au statut de ces textes, il est très hétérogène et l'on peut en faire la typologie suivante : (1) des articles publiés, (2) ou prêts à l'être, qui expriment alors une pensée que S. Weil souhaite rendre publique. (3) Des rapports et des enquêtes qui ont été transmis à leurs destinataires, en attente de lecteurs déterminés. (4) Vingt-trois lettres, adressées à des interlocuteurs identifiés et dont le style dépend de ces derniers : on n'écrit pas de la même manière à un ami, à une adolescente ou à un directeur d'usine. (5) Des brouillons d'articles, qui expriment une pensée cherchant à se formuler, et qui ne sauraient s'interpréter qu'en tenant compte de leur statut. (6) Un « Journal d'usine » et des fragments, qui ne sont pas destinés à la publication. (7) Une conférence donnée par S. Weil, à partir des notes prises par un auditeur ou une auditrice, et dont l'intégration au corpus ne va pas de soi. C'est en tenant compte du statut du texte et de son ou ses destinataires qu'il peut être justement interprété.

Le terrain de l'engagement. L'exemple des camps de prisonniers

De même que « Péguy ne peut sacrifier l'action militante et céder toute la place à la philosophie sans soustraire celle-ci une nouvelle fois à la réalité, qui seule compte¹ », S. Weil ne désertera jamais le terrain de l'engagement. Il y aura la guerre d'Espagne, à laquelle la philosophe, souhaitant « tous les jours, toutes les heures, la victoire des uns, la défaite des autres » et ne pouvant pas moralement accepter de se tenir « à l'arrière² », prend part, au mois d'août 1936. Bien qu'elle est pour la politique de neutralité (de Blum) et contre « l'assistance mutuelle » (l'engrenage des alliances), elle écrira plusieurs articles en 1936 et 1937 pour défendre la cause des Républicains (cf. *OC II 2*, p. 386-387, 403-404, 405-406). Il y aura ensuite l'engagement dans la Résistance, l'aspiration à « être dans la bataille³ ».

Nous sommes au début de l'année 1941. En juin 1940, au moment où les Allemands prenaient la ville, S. Weil a fui Paris et s'est réfugiée à Marseille. Elle y observe les conditions de travail et de vie d'un centre d'hébergement d'Indochinois venus en France de force, au début de la guerre, pour travailler dans les usines d'armement. Elle découvre les conditions de vie dans les camps d'internement d'étrangers vivants en France, de réfugiés espagnols, allemands, autrichiens, de combattants des Brigades Internationales, des romanichels (tsiganes) et de Juifs dont les Juifs français à partir de juin 1941, par exemple les camps du Vernet (Ariège), d'Argelès, de Saint-Cyprien, ou de Gurs dans les Pyrénées-Atlantiques (Hannah Arendt s'en évadera), par des rapports confidentiels et de lettres auxquels elle a accès (provenant du Centre de Secours américain aux intellectuels), par des témoignages oraux (cf. *SP*, p. 541) ou directement par le camp de Mazargues, à Marseille (cf. *OC IV 1*, p. 456-472 ; *SP*, p. 523-525, 539-545).

Premièrement, elle commence par prendre des notes dans des cahiers (à partir de ces rapports auxquels elle a eu accès) – cinq pages d'un cahier inédit (début 1941 ?) et trois feuillets inédits⁴. Elle fait porter son attention sur les conditions de vie, la nourriture, les vêtements, l'hygiène, les maladies, le mobilier, les horaires, les traitements, note des détails sur certaines situations singulières. Puis elle envoie des lettres de soutien et des colis (cf. *SP*, p. 541-544), fait des démarches auprès du consulat américain, s'adresse par lettres aux autorités pour dire et dénoncer une situation intolérable⁵ : la « Lettre à Émile Courrières [chef du secrétariat particulier

¹ C. Riquier, *Philosophie de Péguy*, op. cit., p. 79.

² S. Weil, Lettre à Bernanos (1938), publiée in P. David, *Désarroi de notre temps*, op. cit., p. 214.

³ S. Weil, Lettre à Huguette Baur (1940), publiée in P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 111.

⁴ Conservés dans le « Fonds Simone Weil » de la BnF.

⁵ Voir *SP*, p. 543, ainsi que le dossier « sur les camps d'internement et la politique pénale », in *OC IV 1*, p. 449-452.

de René Belin, ministre de la Production industrielle et du Travail du gouvernement de Vichy] à propos du sort des travailleurs indochinois à Marseille » (janvier 1941 ?), la « Lettre [en anglais] à l'amiral Leahy », ambassadeur des États-Unis à Vichy (10 mars 1941), la « Note sur la peine de relégation infligée aux étrangers », à destination de Mgr Delay, évêque de Marseille (mars 1941 ?). Ainsi, elle fait limoger le commandant du camp de Mazargues, un ancien administrateur colonial (cf. *SP*, p. 525). Il s'agit d'un engagement au nom d'une idée de la justice, avec « pour mobile le souci de la justice et du bien public » (*OC V 1*, p. 389), d'un engagement à proprement parler *philosophique*. Notons encore qu'elle refuse d'obtenir de la nourriture au marché noir en déclarant : « Qu'aurait pensé Socrate du marché noir ? » (cf. *SP*, p. 541)

Ce dont il a été question, dans cette partie A du chapitre II, c'est de l'expérience de S. Weil sur le terrain. Or, ce dont elle fait l'expérience, depuis les mois passés en usine, c'est du malheur – ce qu'elle pensera ensuite à travers cette notion, décisive si l'on veut comprendre ce qui fait l'unité de la vie et de l'œuvre de S. Weil.

B. Expression du malheur et accès à la vérité

« Ainsi la vie spirituelle est-elle pleinement retirée des cieus et des arrières-mondes :
son champ de force est la pauvreté d'ici-bas, de la rue, de l'alcôve, du salon. »

Georges Bataille¹

Le lexique du malheur est très présent dans les écrits weiliens. Du malheur, il est explicitement question dans les « Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme » (1939), et déjà dans « *L'Illiade* ou le poème de la force », composé en 1938-1939. Toutefois, avant l'année 1938-1939, voire même avant la période de Marseille (1940-1942), le « malheur » n'est pas thématique. Avant 1938, il est certes question du « malheur des temps », des « malheurs humains », des « malheurs de l'économie », des « malheureux », etc., mais nous ne trouvons pas le concept de malheur tel qu'il est élaboré par la suite, dans « Expérience de la vie d'usine » (1941) et surtout « L'amour de Dieu et le malheur » (1942). C'est dans les premières pages du *Cahier II* (printemps 1941) que S. Weil se penche sur le « mot » malheur et en fait un concept. Elle ne cessera plus de le méditer : il suffit de se reporter aux index des *Cahiers* pour s'en rendre compte.

Ce concept est forgé à partir d'une *expérience* – une expérience de terrain qui précède de plusieurs années son élaboration théorique : les mois passés en usine (1934-1935). Autrement dit, le malheur est la catégorie à partir de laquelle est relue l'expérience d'usine (cf. *OC II 2*, p. 299-300). En effet, il s'agit là d'un est un moment décisif, charnière, du parcours philosophique de S. Weil. Un an après, fin décembre 1935, elle écrit à son amie Albertine Thévenon cette phrase, décisive :

« Pour moi, moi personnellement, voici ce que ça a voulu dire, travailler en usine. Ça a voulu dire que toutes les raisons extérieures (je les avais crues intérieures, auparavant) sur lesquelles s'appuyaient pour moi le sentiment de ma dignité, le respect de moi-même, ont été en deux ou trois semaines radicalement brisées sous le coup d'une contrainte brutale et quotidienne. » (*CO*, p. 59)

A l'usine, la philosophe fait l'expérience de la force qui écrase, du malheur vécu et de la nécessité conçue. Le malheur, qui « se définit d'abord par la nécessité » (*EL*, p. 214), est la condition même de l'être humain.

¹ G. Bataille, « Marcel Proust », *Critique* n° 31, novembre 1948.

Entre l'expérience vécue du malheur et le déploiement théorique du concept dans les grands essais de la période de Marseille se situent les *Cahiers* comme lieu d'élaboration d'une pensée. En effet, c'est dans les notes des *Cahiers* que la pensée se forge. Ils se présentent, dès le « Journal d'usine », comme le lieu où l'acte de penser de S. Weil se donne à lire dans son émergence, *là où l'écriture est une expérience philosophique au contact du réel*, une expérience d'éclaircissement de l'expérience et de transformation de soi. La philosophie n'est pas seulement dans la page écrite, elle est dans ce travail de soi sur soi que permet la lecture, la traduction, l'écriture. L'expérience vécue, toute expérience est le lieu d'une expérimentation et d'une transformation de soi et les *Cahiers* sont la chambre d'écho et le lieu réflexif d'un tel travail de soi sur soi¹. Lorsque nous lisons qu'il s'agit de « faire bon usage » (*OC IV 1*, p. 270 ; cf. *OC IV 1*, p. 373) du malheur, de faire un « usage surnaturel du malheur » (*OC IV 1*, p. 302) ou que « l'extrême grandeur du christianisme vient de ce qu'il ne cherche pas un remède surnaturel contre la souffrance, mais un usage surnaturel de la souffrance » (K8, *OC VI 3*, p. 64 ; cf. K14, *OC VI 4*, p. 183), vient à l'esprit la citation de Marc Aurèle mise en exergue des *Réflexions* de 1934 : « L'être doué de raison peut faire de tout obstacle une matière de son travail, et en tirer parti². » (*OC II 2*, p. 27) Il n'y a pas solution de continuité entre le stoïcisme de 1934 et le christianisme de 1942, mais franchissement d'un seuil (je renvoie au chapitre III, partie B, section 2 : « L'usage des Grecs : le stoïcisme comme manière de vivre »). Enfin, l'expérience permet l'élaboration théorique (anthropologique, métapsychologique, philosophique) et conduit à conclure que « le malheur enferme la vérité de notre condition » (*OC IV 1*, p. 370) et que « le malheur est en un sens l'essence même de la création » (*OC IV 1*, p. 369).

D'une part, le malheur est une expérience décisive si l'on veut comprendre l'évolution philosophique et spirituelle de S. Weil et, d'autre part, une réflexion sur « éthique et écriture », qui considère l'articulation entre ces deux notions dans toute son ampleur, se doit d'accorder la plus grande attention à ce sujet du malheur. Il va être question, dans cette partie, de la « lecture » et de l'écriture du malheur. Ainsi, après m'être intéressé à l'écriture de l'expérience d'usine (partie A) et du malheur (partie B), je serai à même de décrire et de penser les « manières d'écrire » de S. Weil (partie C).

1. Un art de lire

« Qu'est-ce qu'exister sinon être pris dans le texte de l'expérience ? »
Alain, *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, Paris, Gallimard, 1925, p. 158

« Après mon année d'usine [en 1934-1935], [...] 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 d'importance, et qui d'ailleurs n'était qu'un demi-malheur, étant biologique et non social. Je savais bien qu'il y avait beaucoup de malheur dans le monde, j'en étais obsédée, mais je ne l'avais jamais constaté par un contact prolongé. Étant en usine, confondue aux yeux de tous et à mes propres yeux avec la masse anonyme, le malheur des autres est entré dans ma chair et dans mon âme. Rien ne m'en sépare, 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

¹ Sur l'écriture des *Cahiers*, je renvoie au chapitre III, partie A : « Des notes pour des exercices spirituels ».

² Marc Aurèle, *Pensées*, VIII, 35. Sur le bon usage de tout ce qui arrive dans la doctrine stoïcienne, voir T. Benatouil, *Les Stoïciens III. Musonius, Épictète, Marc Aurèle*, op. cit., p. 48-55.

front de leurs esclaves les plus méprisés. Depuis je me suis toujours regardée comme une esclave. » (AD, p. 41-42 ; je souligne)

Ainsi S. Weil se confie-t-elle au père Perrin, en 1942, alors qu'elle s'apprête à quitter Marseille et la France. Le malheur est une expérience. Cette expérience s'enracine dans sa biographie¹.

Le mot « malheur » est employé à cinq reprises en trois phrases consacrées à l'expérience d'usine. C'est bien ce mot qui résume une telle expérience, *relue sept ans plus tard* : l'usine est pour S. Weil le lieu du « contact » avec le malheur réel au point que toute sa vie jusqu'au plus profond d'elle-même en a été transformée. Le travail à la chaîne n'a pas été pour elle un objet d'étude comme peut l'être un terrain pour un ethnologue ou un sociologue, laissant intact le noyau le plus profond de la subjectivité, mais *le lien d'une expérience philosophique qui reconfigure les liens entre vérité et subjectivité*. Ce qui est dit de l'écart entre savoir théorique (« Je savais bien qu'il y avait beaucoup de malheur dans le monde ») et expérience vécue (« un contact prolongé ») exemplifie de manière particulièrement claire la distinction conceptuelle entre « savoir de connaissance » et « savoir de spiritualité ». C'est bien d'une *expérience spirituelle* qu'il s'agit ici. « Depuis, conclut-elle, je me suis toujours regardée comme une esclave ». Le malheur n'est pas un objet d'étude. Il n'y a pas de description possible du malheur. Elle écrit que « jusque-là [elle] n'avai[t] pas eu l'expérience du malheur, sinon le [sien] propre », un malheur « biologique et non social ». En effet, elle a, depuis l'hiver 1930-1931 et jusqu'à sa mort, en août 1943 (mais surtout tout au long des années trente), souffert de terribles maux de tête, dont l'origine n'a jamais été identifiée. Au cours de l'hiver 1937, les maux de tête la torturent de plus en plus. Elle doit, vers la mi-janvier, demander un congé de maladie. Ce congé lui est accordé pour deux mois, mais elle doit en demander le renouvellement pendant le reste de l'année scolaire, puis pour l'année suivante, et de nouveau pour 1939-1940. Elle ne reprendra plus l'enseignement (cf. *SP*, p. 447). Elle craint pour elle une déchéance croissante, elle craint la folie et fait allusion à cette douleur dans l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur² » : une souffrance seulement physique n'est pas un malheur car elle ne laisse pas de trace dans l'âme, mais « il en est autrement d'une souffrance physique très longue ou très fréquente. Mais une telle souffrance est souvent tout autre chose qu'une souffrance ; c'est souvent un malheur » (*OC IV 1*, p. 347).

Pour le dire d'un mot, le malheur détruit de l'extérieur toute capacité à dire « je ». C'est en cela qu'il est un mal. Non pas parce que le « je » est détruit, mais parce qu'il est détruit *de l'extérieur*. Ce à quoi il faut parvenir – c'est là l'axe central de la pratique weilienne de la philosophie – c'est à la destruction intérieure du « je » *comme perspective* : ne plus se considérer comme le centre du monde, ne plus lire le monde à partir de soi, perdre la perspective, alors que, s'appuyant sur une phrase de Thucydide, S. Weil compare l'âme à un gaz : elle « tend à occuper la totalité de l'espace qui lui est accordé » (*K6, OC VI 2*, p. 285). Alain soutenait « que tout pouvoir pense continuellement à se conserver, à s'affirmer, à s'étendre et que cette passion de gouverner est sans doute la source de tous les maux humains³. » Mais le malheur rend impossible une telle opération s'il détruit le « je » du dehors. Que faire ? Comment éviter que le malheur n'atteigne les hommes qui n'y sont pas préparés ? Y a-t-il un usage du malheur pour la destruction intérieure du « je » ?

¹ Ce thème du malheur a été étudié par Emmanuel Gabellieri dans *Être et Don*, op. cit., aux p. 187-204 (« Repenser la condition humaine : le malheur »).

² Parmi les lectures de ce texte, il faut compter avec celle de Frédéric Worms : « Simone Weil ou les effets de la nécessité sur l'âme humaine », in *La philosophie en France au XX^e siècle*, op. cit., p. 380-388.

³ Alain, *Mars ou la guerre jugée*, in *Les Passions et la Sagesse*, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1960, p. 516.

S. Weil, qui se rapporte à elle-même comme une esclave après l'expérience du travail à la chaîne, c'est-à-dire comme quelqu'un qui n'a plus la capacité de dire « je », découvre que « le christianisme est par excellence la religion des esclaves, que des esclaves ne peuvent pas ne pas y adhérer », et d'ajouter : « et moi parmi les autres » (*AD*, p. 43). Le malheur donne accès à la pauvreté spirituelle qui est l'attitude de l'esclave (le « *doulos* » des évangiles). Le christianisme, c'est-à-dire les évangiles, et plus essentiellement la Croix, fournit ainsi la clé qui éclaire le plus puissamment le malheur. Il propose *un usage du malheur*. En 1938, la philosophe se rend à l'abbaye de Solesmes, assiste à tous les offices de la semaine sainte. Elle souffre de maux de tête intenses. Un « extrême effort d'attention », témoigne-t-elle, lui permet « de trouver une joie pure et parfaite dans la beauté inouïe du chant et des paroles » (*AD*, p. 43). Elle ajoute : « 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. » (*Ibid.*) Elle parlera de « ...l'Amour infiniment tendre qui m'a fait le don du malheur » (*AD*, p. 82). C'est là l'énigme qui ne va plus cesser de la requérir : comment penser ensemble l'amour de Dieu et le malheur ?

S. Weil écrit qu'elle connaît « avec la certitude de l'expérience » la miséricorde de Dieu et veut en laisser « le témoignage », mais ce qu'elle sait pour elle est obscurci par le malheur des autres : « Je sais tout cela pour moi, mais par moments le malheur des autres, et des indifférents plus encore peut-être que des amis, me fait un mal atroce, me déchire l'âme de part en part et me rend presque impossible l'amour de Dieu. Au point que cela m'inquiéterait pour moi-même si je ne savais que le Christ a pleuré en prévoyant les horreurs du sac de Jérusalem [cf. Lc 19,41-44]. [...] Là où je cesse de rien savoir de tout cela, c'est au contact du malheur des autres. » (K12, *OC VI 3*, p. 419-421) C'est cette pensée qui sera reprise quelques mois plus tard, à Londres, dans la longue lettre à Maurice Schumann où elle fait part du « déchirement » dans lequel la met son incapacité de penser ensemble « le malheur des hommes, la perfection de Dieu et le lien entre les deux » (*EL*, p. 213).

Il arrive que des hommes soient précipités dans le malheur par les circonstances. Les autres ne le sont pas mais *peuvent l'être à tout instant* ; même s'ils n'en prennent pas conscience, ne le savent pas « avec toute l'âme ». Le malheur n'est pas seulement un événement ou un état d'âme, c'est *la condition humaine* – la condition de tout homme, au titre de créature, et la condition sociale de l'homme moderne.

Le malheur révèle la misère de l'homme

C'est dans Eschyle que S. Weil trouve l'idée selon laquelle la souffrance est source de connaissance. Non pas d'une connaissance abstraite, intellectuelle, mais d'une connaissance qui s'enfonce dans la sensibilité, une connaissance *avec toute l'âme*, tout soi-même, un savoir de spiritualité, qui donne de la vérité : « Ton malheur, Prométhée, est un enseignement.¹ » Elle cite le grec, traduit, commente, fait usage des textes pour comprendre la condition humaine et comment il faut se comporter : « *πάθει μάθος* », par la souffrance la connaissance, lit-on dans l'*Agamemnon* d'Eschyle (cité à la même page du *Cahier IX*, *OC VI 3*, p. 221), expression, je l'ai

¹ Eschyle, *Prométhée enchaîné*, v. 391, cité en K9, *OC VI 3*, p. 221. La prise de conscience de la situation tragique de l'homme, de son malheur, d'une nécessité inexorable, est *l'expérience* fondatrice du stoïcisme (voir P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 198). C'est dans cette tradition que se situe S. Weil, alors au plus loin du choix philosophique épicurien quant au plaisir, au malheur et à la mort. Je renvoie au chapitre III, partie B : « L'usage des discours » et à la conclusion, section 1 : « Réussir sa mort : l'instant où la vérité entre dans l'âme ».

montré¹, très souvent inscrite dans les *Cahiers*, pour mémoire, en prendre conscience, *en faire usage* et mener une vie philosophique, – la lecture et l'écriture étant des exercices spirituels².

Le malheur est un pouvoir de révélation de la misère humaine ; il me révèle que je ne suis rien : « Si je pensais que Dieu m'envoie la douleur par un acte de sa volonté et pour mon bien, je croirais être quelque chose, et je négligerais *l'usage principal de la douleur, qui est de m'apprendre que je ne suis rien*. Il ne faut donc rien penser de semblable. Mais il faut aimer Dieu à travers la douleur (sentir sa présence et sa réalité par l'organe de l'amour surnaturel, le seul qui en soit capable) comme on sent la consistance du papier à travers le crayon » (K6, OC VI 2, p. 367 ; je souligne), note S. Weil dans son cahier. La douleur est un médium (*metaxu*) pour sentir (aimer) Dieu comme le crayon pour sentir la feuille de papier : « La souffrance comme médiation » (K8, OC VI 3, p. 67). Il y a donc un usage possible de la douleur : elle me vient du dehors, me fait accéder à la réalité, me tire hors du rêve et de l'imaginaire – c'est l'univers qui entre en moi. Du bon usage non seulement des maladies³, mais de toute douleur, et du malheur même. Elle poursuit :

« De même le spectacle de la misère des hommes m'apprend qu'ils ne sont rien, et, à condition que je m'identifie à eux, *que je ne suis rien*. C'est non seulement en tant qu'être humain déterminé, c'est en tant qu'être humain *que je suis rien*. En tant que créature.

Je dois aimer être rien. Combien ce serait horrible, si j'étais quelque chose. Aimer mon néant, aimer être néant. Aimer avec la partie de l'âme qui est située de l'autre côté du rideau [amour surnaturel], car la partie de l'âme qui est perceptible à la conscience ne peut pas aimer le néant, elle en a horreur. Si elle croit l'aimer, ce qu'elle aime est autre chose que le néant.

L'extrême malheur qui saisit des êtres humains ne crée pas la misère humaine, il la révèle seulement. » (K6, OC VI 2, p. 367 ; je souligne)

La philosophie est une éthique ou une pratique de soi qui trouve son point de départ dans un travail sur les représentations et leur transformation (verbes à l'infinitif, injonctions). La conscience n'est pas toute l'âme. Il y a de l'inconscient, qui n'est pas un inconscient psychique (Freud) mais ce qu'on pourrait nommer un « inconscient surnaturel » : une partie de l'âme qui n'est pas du monde. C'est alors qu'elle est à New York (de mi-septembre à mi-novembre 1942) que S. Weil développe cette réflexion sur les parties et sur l'architecture de l'âme⁴.

Connaître son malheur est l'attitude qui ouvre l'accès à l'amour de Dieu et des autres, à l'amour (qui n'est pas la force). Quelques pages plus haut de ce *Cahier VI*, elle écrit (on pense au psaume 49) : « L'honnête homme heureux ne peut avoir de place en lui pour l'amour divin (à moins d'avoir une vue surnaturelle de la fragilité de l'honnêteté et du bonheur). Il prend pour essentiel à sa nature ce qui lui est accordé par les circonstances. Il confond le "je" et le caractère. » (OC VI 2, p. 335-336) Le « caractère » – entendu comme l'« adaptation de l'action aux nécessités de la conservation de la vie physique et de la personne » (K3, OC VI 1, p. 330), ce que nous sommes *de facto*, notre psychologie, notre « personnalité » (voir les « Notes sur le caractère » de septembre 1941, OC IV 1, p. 82-89 ; K4, OC VI 2, p. 69) – est accordé par les circonstances, et d'autres circonstances peuvent venir le briser ; il ne nous appartient pas. Notre être est misérable, car il n'a aucune force par lui-même et peut être détruit si les circonstances viennent à changer et que survient une catastrophe, un malheur. Toujours dans ce même *Cahier VI* : « Quasi-enfer sur terre : le déracinement extrême dans le malheur. L'injustice humaine fabrique généralement non pas des martyrs, mais des quasi-damnés. Les êtres tombés dans ce

¹ Au chapitre premier, partie C, section 2 (« Par la souffrance la transformation »).

² Je renvoie au chapitre III, partie A : « Des notes pour des exercices spirituels ».

³ S. Weil critique implicitement Pascal dans « L'amour de Dieu et le malheur », OC IV 1, p. 362.

⁴ Nous étudierons cette architecture de l'âme au chapitre IV, partie B, section 3 (« L'architecture dynamique de l'âme »).

quasi-enfer [...] ont perdu le vêtement du caractère. / La plus grande souffrance qui laisse subsister des racines est encore à une distance infinie du quasi-enfer. » (K6, *OC VI 2*, p. 356) Le malheur dépouille de tout ce qu'il y a de social dans une existence. Les souffrances physiques doivent se lire comme « un témoignage sensible de la misère humaine » (K6, *OC VI 2*, p. 336). Comment peut-on en faire « usage » ? L'exercice spirituel que se propose S. Weil est le suivant :

« Qu'elles soient un témoignage sensible de la misère humaine. Que je les subisse d'une manière entièrement passive. Quoi qu'il m'arrive, comment pourrais-je jamais trouver le malheur trop grand, puisque *la morsure du malheur et l'abaissement auquel il condamne permettent la connaissance de la misère humaine, connaissance qui est la porte, le passage pour toute sagesse.* / Mais le plaisir, le bonheur, la prospérité, la joie, si on sait y reconnaître ce qui vient du dehors (du hasard, des circonstances) témoignent aussi de la misère humaine. *En faire aussi cet usage.* [...] / *Être rien pour être à sa vraie place dans le tout.* » (*Ibid.* ; je souligne)

Tout ce que je suis me vient du dehors : c'est cela la misère humaine dont il faut prendre conscience et qu'il faut savoir avec toute l'âme (savoir de spiritualité). Toute ma dignité m'est donnée du dehors (ce que S. Weil découvre en 1935, à l'usine comme lieu de déracinement). Les souffrances physiques ne doivent pas être « une épreuve d'endurance et de force d'âme » (*ibid.*), mais un révélateur de la misère humaine. Comme souvent dans les *Cahiers*, c'est en disciple des stoïciens que S. Weil écrit. Elle oppose ici deux usages des souffrances physiques : ou bien une manière de se renforcer, de se durcir, ou bien une manière de savoir que l'on n'est rien. Seule la seconde est fidèle au stoïcisme grec d'Épictète et de Marc Aurèle – l'autre est celle des Romains : « Quand les Romains crurent devoir déshonorer le stoïcisme en l'adoptant, ils remplacèrent l'amour par une insensibilité à base d'orgueil. » (*OC V 2*, p. 352) D'ailleurs, le style du passage qui vient d'être cité – de courtes injonctions – rappelle celui des *Pensées pour moi-même* de l'empereur stoïcien¹.

« Le malheur (soit rédempteur, soit quasi-infernal) est une image plus juste de notre misère que le crime, parce que le crime enferme puissance et choix. Si Adam et Eve n'avaient été chassés (cf. Masaccio) ils se seraient crus des dieux. Le malheur nous empêche de manger de l'arbre de vie qui ferait de nous de faux dieux. » (K6, *OC VI 2*, p. 361) Le malheur est subi, il manifeste à ce titre notre condition et nous empêche de nous prendre pour des dieux, nous révélant notre impuissance et ouvrant un chemin vers la conscience de cette impuissance. S. Weil fait allusion aux chapitres 2 et 3 de la *Genèse*, ainsi qu'à la fresque de Masaccio qui représente Adam et Eve chassés de l'Eden, une fresque de la première moitié du XV^e siècle, en l'église Santa Maria del Carmine de Florence (où elle s'est rendue au printemps 1937 et en mai 1938). La nécessité entre en contact avec la sensibilité « par le malheur » (K6, *OC VI 2*, p. 339). Puis la philosophe reprend, réécrit, comme un exercice spirituel, afin de prendre conscience avec toute l'âme : « L'effet salutaire du malheur... [...] Il y a aussi cet effet du malheur qui consiste à croire vraiment qu'on n'est rien. Affreuse douleur. Ce peut être l'enfer ou la porte du paradis. [...] La contemplation parfaitement pure de la misère humaine nous arrache au ciel. / Croix. / [...] Le mal est une condition de la dé-création. / [...] Sans le mal, on ne renoncerait jamais à ce monde. [...] Si on trouve la plénitude de la joie dans la pensée que Dieu est, il faut trouver la même plénitude dans la connaissance que soi-même on n'est pas, car c'est la même pensée. Et cette connaissance n'est étendue à la sensibilité que par la souffrance et la mort. » (K6, *OC VI 2*, p. 347, 366, 402-403) Cette même méditation sera poursuivie dans les deux *Cahiers* suivants. Dès les premières pages du *Cahier VII*, il s'agit d'accepter le malheur d'autrui, autrement dit reconnaître qu'il est, en en souffrant : « Souffrir n'est pas autre chose que penser le malheur. /

¹ Je renvoie au chapitre III, partie B : « L'usage des discours ».

Penser que le malheur existe : c'est là acceptation et souffrance » (K7, *OC VI 2*, p. 415), la pensée engageant tout l'être, l'affectant et le transformant. Plus loin :

« La vie humaine est *impossible*. Mais le malheur seul le fait sentir.

Quand on comprend ce qu'est le malheur, on l'aime, mais on comprend que c'est à Dieu à l'infliger par ses instruments propres. A savoir la matière, l'eau dans l'inondation, le feu dans l'incendie, et les hommes dont l'âme n'est pas ouverte à la lumière, la bête sociale.

On n'a pas le choix d'infliger ou non le malheur – (Et ne pas aider un malheureux qu'on sait pouvoir aider, c'est infliger le malheur.) Quand on sait ce qu'est le malheur, il est plus facile de mourir que de l'infliger. (C'est loin d'être encore mon cas.) » (K7, *OC VI 2*, p. 435 ; SW souligne ; cf. *OC VI 2*, p. 367, 417)

Les dernières parenthèses indiquent que c'est bien pour *opérer sur elle* que S. Weil écrit : qu'il s'agit d'un savoir de spiritualité.

« Il faut abolir en nous la réalité ersatz pour atteindre la réalité réelle. / Mieux peut-être que toutes les pratiques [*askêsis*, ascèse, exercice], l'extrême malheur produit cela (Job – la croix). » (K7, *OC VI 2*, p. 438) Il ne s'agit pas de choisir le malheur, mais – pour le dire avec Marc Aurèle – d'en « faire une matière de son travail, et en tirer parti » (*OC II 2*, p. 27) afin d'*accéder au réel*, ce qui est le sens de toute la pensée de S. Weil. Dans le *Cahier VIII*, la philosophe répète les mêmes idées que dans les deux *Cahiers* précédents : « Toute consolation dans le malheur éloigne de l'amour et de la vérité » (K8, *OC VI 3*, p. 110) parce que c'est un écran qui fait obstacle au réel. L'accès au réel, c'est saisir que « la nécessité en tant qu'absolument autre que le bien est le bien lui-même » et que « l'absence apparente de Dieu en ce monde est la réalité de Dieu » (K8, *OC VI 3*, p. 110) : aller de l'apparence à la réalité. Il y a donc un « usage surnaturel de la souffrance » (K8, *OC VI 3*, p. 64) :

« Le caractère *irréductible* de la souffrance, qui fait qu'on ne peut pas ne pas en avoir horreur au moment qu'on le subit, a pour destination d'arrêter la volonté. [...] Afin qu'arrivé au bout des facultés humaines l'homme tende les bras, s'arrête, regarde et attende.

Le regard et l'attente, c'est l'attitude qui correspond au beau. Tant qu'on peut concevoir, vouloir, souhaiter, le beau n'apparaît pas.

C'est pourquoi dans toute beauté il y a contradiction irréductible, amertume irréductible, absence irréductible.

Nous devons aller au bout de notre être pour aspirer à ne plus être.

L'instinct de conservation est mis en nous pour que nous ne puissions pas vouloir ne plus être. Nous pouvons seulement le désirer.

Si le mal n'était pas irréductiblement mélangé au bien dans la création, les créatures ne pourraient pas désirer ne plus être. » (K8, *OC VI 3*, p. 101 ; SW souligne. Cf. *OC VI 3*, p. 100 et p. 101 pour la distinction entre souffrance expiatrice et souffrance rédemptrice)

Le malheur est l'expérience de notre dépendance par rapport aux conditions extérieures. Ce qui nous arrive, un malheur ou un bienfait, est l'occasion d'une connaissance de soi et d'une pratique de soi : un « usage » de ce qui nous arrive. La connaissance avec toute l'âme est celle de notre « condition malheureuse » : savoir que je ne suis rien et à la merci des circonstances. Le malheur est un contact avec le réel, avec la beauté du monde en ce qu'il use et efface et supprime le moi (*ego*) comme centre de perspective et volonté de puissance. Les *Cahiers* sont le lieu, le réceptacle de cette connaissance de soi à partir de l'expérience. Ils ne proposent ni spéculation ni variation littéraire, mais forment la chambre d'écho et d'enregistrement de l'expérience vécue. *L'expérience décisive est celle de l'usine, moment où S. Weil découvre sa dépendance par rapport aux conditions extérieures* (l'esclavage). Il y a entrelacement entre l'écriture et la vie de S. Weil, qui est aussi bien le miroir de son écriture et le lieu d'une transformation de soi.

Nous sommes tous, et à chaque instant, exposés au malheur. C'est cela dont il faut prendre conscience avec toute l'âme. C'est cela que S. Weil cherche à faire sentir à son lecteur dans son essai sur « l'amour de Dieu et le malheur¹ » :

« Notre chair est fragile ; n'importe quel morceau de matière en mouvement peut la percer, la déchirer, l'écraser ou encore fausser pour toujours un des rouages intérieurs. Notre âme est vulnérable, sujette à des dépressions sans causes, pitoyablement dépendante de toutes sortes de choses et d'êtres eux-mêmes fragiles ou capricieux. Notre personne sociale, dont dépend presque le sentiment de notre existence, est constamment et entièrement exposée à tous les hasards. [...] Surtout tout ce qui diminue ou détruit notre prestige social, notre droit à la considération, semble altérer ou abolir notre essence elle-même, tant nous avons pour substance l'illusion » (OC IV 1, p. 361).

Le choc du malheur, événement imprévu, vient foudroyer notre chair, notre âme ou notre position sociale. Dans les lignes qui suivent cette citation, le mot « fragilité » revient à quatre reprises. La fragilité de notre être même est « presque infinie ». *Être créé, c'est nécessairement être exposé au malheur*. Si bien que S. Weil peut écrire « que le malheur est en un sens l'essence même de la création. [...] L'incrédulé seul est indestructible. On demande pourquoi Dieu permet le malheur, on pourrait aussi bien demander pourquoi Dieu a créé » (OC IV 1, p. 369 ; je souligne).

Lorsque tout va bien, nous nous croyons autonome et indépendant : c'est « l'illusion de la puissance » (OC IV 1, p. 363). Nous jouons à imaginer que nous choisissons ce qu'en réalité nous subissons. Nous vivons en rêve. Nous nous réfugions dans un monde imaginaire, que nous avons fabriqué à notre guise, un monde où rien ne pèse sur nous, où rien ne vient nous contraindre. Et il en est ainsi, en réalité, pour celui qui exerce la force : pour un maître, jeter une pierre pour chasser un chien ou demander à son esclave de le chasser revient strictement au même. Il manie l'esclave comme il manie la pierre, librement. « Tant que les circonstances se jouent autour de nous en laissant notre être à peu près intact, poursuit-elle, [...] nous croyons plus ou moins que notre volonté a créé le monde et le gouverne. Le malheur nous apprend tout d'un coup, à notre très grande surprise, qu'il n'en est rien. » (OC IV 1, p. 369) Je dois *me dire* la chose suivante, si je renonce à toutes les illusions qui sont comme un écran épais entre le point que j'occupe dans le temps et l'espace et le réel : « Un jeu de circonstances que je ne contrôle pas peut m'enlever n'importe quoi à n'importe quel instant, y compris toutes ces choses qui sont tellement à moi que je les considère comme moi-même. Il n'y a rien en moi que je ne puisse perdre. Un hasard, à n'importe quel instant, peut abolir ce que je suis et mettre à la place n'importe quoi de vil et de méprisable » (OC V 1, p. 230) – *méditer* « avec toute l'âme » (*ibid.*). Lorsqu'un être humain est effectivement mis « en présence de la face terrible du malheur » (OC IV 1, p. 365), « quand un être humain est transformé à ses propres yeux en une sorte de bête à peu près paralysée et tout à fait répugnante, il ne peut plus avoir cette illusion » qu'il est au centre du monde (OC IV 1, p. 363) : « Le malheur contraint à reconnaître ce qu'on ne croit pas possible » (K6, OC VI 2, p. 313). « Le malheur, résume S. Weil, *enferme la vérité de notre condition* » (OC IV 1, p. 370 ; je souligne). Le malheur nous révèle donc à nous-mêmes notre misère : c'est sa « destination » (OC IV 1, p. 369). Il nous apprend que nous ne sommes pas au centre de l'univers. Il nous apprend à renoncer à notre volonté et à l'illusion de sa toute puissance afin de consentir à l'univers tel qu'il est. Le malheur « nous apprend » (*ibid.*), écrit S. Weil : il y a un savoir qui nous vient du malheur, un savoir qui concerne tout notre être, un savoir avec toute l'âme et toute la sensibilité. Si nous sommes atteints par le malheur et que nous louons la création, que nous bénissons Dieu pour sa gloire, c'est vraiment lui que nous louons, c'est à la

¹ Cette notion de lecture est étudiée par Robert Chenavier dans *Simone Weil. Une philosophie du travail op. cit.*, aux p. 519-576 (« Travail et lecture »). La question du malheur dans l'œuvre weilienne a fait l'objet de nombreuses études ; je renvoie à E. Gabellieri, *Être et Don, op. cit.*, p. 187-204.

réalité du monde en sa beauté que nous accédons. Le malheur peut être comparé « aux querelles tendres par lesquelles de jeunes fiancés s'assurent de la profondeur de leur amour » (*ibid.*). L'image peut scandaliser et elle l'emploie à dessein : témoignage de tendresse et d'amour.

Dans ses cahiers, elle note par exemple, pour elle-même, vers le mois de janvier 1942, cette consigne suivie d'une perplexité : « Laisser agir en soi la nécessité. (Renoncement à la volonté propre.) / Tout est bien pour qui sait que tout est bien. (Mais pourtant : pourquoi m'as-tu abandonné...) » (K6, *OC VI 2*, p. 363 ; cf. K13, *OC VI 4*, p. 83 ; *OC IV 1*, p. 270) Tout est bien parce que tout advient selon la nécessité, ce qui est la doctrine stoïcienne (cf. K13, *OC VI 4*, p. 83). Pourtant, il y a le cri du Christ en croix, rapporté par l'*évangile de Matthieu*, qu'elle cite à plusieurs reprises¹ : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Mc 15,34 ; Mt 27,46), « interprété par elle comme l'expression d'un malheur qui est l'un des effets purs de la nécessité sur l'âme² » (et qui permet de connaître *d'expérience* la nécessité). Tout est bien, mais celui qui est plongé dans un extrême malheur n'en a pas conscience. Dans le *Cahier XII*, contemporain du départ de Marseille, elle reprend : « Le malheur contraint à poser continuellement la question "pourquoi", la question essentiellement sans réponse. Ainsi par lui on entend la non-réponse. » (K12, *OC VI 3*, p. 397) Cette non-réponse, c'est le silence de Dieu, dont il est question également à la fin de l'essai (exactement contemporain) sur « L'amour de Dieu et le malheur » :

« Pour nous, tout est rapport.

En soi, tout est médiation, médiation divine. Dieu est médiation. Toute médiation est Dieu.

Médiation suprême, harmonie entre le pourquoi du Christ (répété sans arrêt par toute âme dans le malheur) et le silence du Père. L'univers (nous y compris) est la vibration de cette harmonie.

(On ne comprend vraiment l'univers et la destinée des hommes, notamment l'effet du malheur sur l'âme des innocents, qu'en concevant qu'ils ont été créés, l'un comme la Croix, les autres comme les frères du Christ crucifié.) [...]

Toucher ainsi Dieu à travers tout. » (K12, *OC VI 3*, p. 406)

L'univers entier est donc la Croix, c'est à ce point qu'il s'agit de se situer. Le *topos* de la Croix est la clé d'intelligibilité du malheur, et de la condition humaine.

Dans l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur », S. Weil explique que c'est le malheur qui oblige à poser cette question : « pourquoi ? quel est la finalité de ce qui m'arrive ? », et qu'il n'y a pas de réponse parce qu'il n'y a pas de finalité dans l'univers mais seulement de la nécessité. « Le malheureux le demande naïvement aux hommes, aux choses, à Dieu, même s'il n'y croit pas, à n'importe quoi. Pourquoi faut-il précisément qu'il n'ait pas de quoi manger, ou qu'il soit épuisé de fatigue et de traitements brutaux, ou qu'il doive prochainement être fusillé, ou qu'il soit malade, ou qu'il soit en prison ? » (*OC IV 1*, p. 372) La réponse – contrairement aux choses qui, dans les *Confessions* (livre X, 6) d'Augustin, répondent « C'est Dieu qui nous a créés » et indiquent une finalité – est le silence : « Le pourquoi du malheureux ne comporte aucune réponse, parce que nous vivons dans la nécessité et non dans la finalité » (*ibid.*) : « L'absence de bien, ou plutôt le sentiment de cette absence, c'est le malheur » (K16, *OC VI 4*, p. 278) – la philosophe appuyant sa réflexion sur Platon et Jean de la Croix, la Caverne et la Nuit obscure. Celui qui est dans le malheur sait qu'il n'y a pas de finalité ici-bas. Il sait de toute son âme que Dieu est absent. Il est séparé de Dieu, mais il ne peut en être séparé que parce qu'il est orienté vers Dieu, qu'il continue à aimer. La séparation enferme le même bien que la rencontre, explique-t-elle à partir de l'exemple de l'amitié, car seuls ceux qui sont amis peuvent être

¹ Voir K6, *OC VI 2*, p. 352, 363, 368, 374 ; K7, *OC VI 2*, p. 467.

² Fr. Worms, « Simone Weil ou les effets de la nécessité sur l'âme humaine », in *La philosophie en France au XX^e siècle*, op. cit., p. 375.

séparés. Quand deux êtres qui ne sont pas amis sont proches il n'y a pas rencontre, et quand ils sont éloignés il n'y a pas séparation. La « distance n'est séparation que pour ceux qui aiment. Pour ceux qui aiment, la séparation, quoique douloureuse, est un bien, parce qu'elle est amour. La détresse même du Christ abandonné est un bien » (*OC IV 1*, p. 353), c'est un bien pour nous les hommes d'avoir part à cette détresse de l'absence du Bien et c'est pourquoi il y a « identité du malheur et de l'amour divin. » (*K13, OC VI 4*, p. 83). Là encore, S. Weil parle d'expérience. Lors de son « contact » avec le catholicisme, à Solesmes, en 1938, son « expérience » lui permet « par analogie de mieux comprendre *la possibilité d'aimer l'amour divin à travers le malheur* » (*AD*, p. 43 ; je souligne). Dans sa dernière lettre au religieux dominicain (datée du 26 mai 1942), elle témoigne de son expérience de la miséricorde de Dieu : « Je n'ai besoin d'aucune espérance, d'aucune promesse pour croire que Dieu est riche en miséricorde. Je connais cette richesse avec *la certitude de l'expérience*, je l'ai touchée. Ce que j'en connais *par contact* dépasse tellement ma capacité de compréhension et de gratitude que même la promesse de félicités futures ne pourrait rien y ajouter pour moi. » (*AD*, p. 68-69 ; je souligne) L'expérience de la miséricorde n'est donc pas pour plus tard, dans un paradis qui risque trop vite de prendre la forme d'un arrière-monde comme compensation. C'est dans le cadre d'une discussion sur la vie dite éternelle que S. Weil s'adresse à son interlocuteur. Elle emploie une analogie entre l'activité intellectuelle (l'addition de deux infinis, ce qui n'a pas de sens) et l'accès à une vérité donnée, touchée (« par contact ») non seulement par l'intelligence mais par *tout son être*. L'expérience faite par la subjectivité est le lieu d'une *certitude* : la miséricorde de Dieu donnée en excès et à laquelle on ne saurait rien ajouter. C'est donc de la miséricorde présente de Dieu que la philosophe témoigne. Aussi, l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur¹ », contemporain de cette lettre, n'est pas un texte spéculatif, mais le compte-rendu d'une expérience vécue et doit être interprété comme tel. Par exemple, lorsque S. Weil écrit que ceux qui, plongés dans le malheur, « persévèrent dans l'amour » entendent le silence qui est Parole de Dieu et qu'« à partir de ce moment ils ne peuvent plus avoir aucun doute » (*OC IV 1*, p. 351-352), c'est à partir de son expérience qu'elle s'exprime. Le malheur est accès à l'amour de Dieu. La philosophe poursuit en effet :

« La miséricorde de Dieu est manifeste dans le malheur comme dans la joie, au même titre, plus encore peut-être, parce que sous cette forme elle n'a aucun analogue humain. [...] Ce ne sont pas les effets extérieurs du malheur qui témoignent de la miséricorde divine. Les effets extérieurs du vrai malheur sont presque toujours mauvais. Quand on veut le dissimuler, on ment. *C'est dans le malheur lui-même que resplendit la miséricorde de Dieu*. Tout au fond, au centre de son amertume inconsolable. Si on tombe en persévérant dans l'amour jusqu'au point où l'âme ne peut plus retenir le cri "Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné", si on demeure en ce point sans cesser d'aimer, on finit par toucher quelque chose qui n'est plus le malheur, qui n'est pas la joie, qui est l'essence centrale, essentielle, pure, non sensible, commune à la joie et à la souffrance, et qui est l'amour même de Dieu.

On sait alors que la joie est la douceur du *contact* avec l'amour de Dieu, que *le malheur est la blessure de ce même contact* quand il est douloureux, et que le *contact* lui-même importe seul, non pas la modalité.

De même, si on revoit un être très cher après une longue absence, les mots qu'on échange avec lui n'importent pas, mais seulement le son de sa voix qui nous assure de sa présence.

La connaissance de cette présence de Dieu ne console pas, n'ôte rien à l'affreuse amertume du malheur, ne guérit pas la mutilation de l'âme. Mais on sait d'une manière certaine que l'amour de Dieu pour nous est la substance même de cette amertume et de cette mutilation. » (*AD*, p. 69 ; je souligne.)

¹ La première partie de ce texte a été remise au père Perrin par S. Weil avant qu'elle ne quitte Marseille (neuf grandes feuilles numérotées) et publiée dans *Attente de Dieu*. L'édition des *Œuvres complètes* avance que la suite du texte a été écrite lors de l'escale à Casablanca (cf. *OC IV 1*, p. 346). Mais il est possible de faire l'hypothèse qu'à New York, S. Weil y travaille encore. En K15, elle prend des notes sur le malheur et la compassion (cf. *OC VI 4*, p. 230-235), qui ont pu être écrites en préparation de la seconde partie de l'essai. Certes, en K10, on lit « Amour de Dieu pour le PP » (*OC VI 3*, p. 275) et S. Weil écrit à J. Bousquet que lui sont venues des pensées sur ce thème (cf. S. Weil et J. Bousquet, *Correspondance 1942, op. cit.*, p. 175), mais il peut s'agir aussi bien des « Formes de l'amour implicite de Dieu » et, plus encore, des réflexions inscrites dans les *Intuitions pré-chrétiennes* (qui datent aussi d'avril et mai 1942, cf. *OC IV 2*, p. 147 et suiv.).

Nous retrouvons la doctrine exposée au même moment dans l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur ». Dieu ne console pas. La miséricorde n'est pas une consolation. S. Weil emploie ici le lexique du contact, autrement dit d'une expérience qui vient du dehors, du réel, et qui n'est pas fabriquée ou déduite par l'imagination ou l'intelligence. Elle ajoute : « Je voudrais, par gratitude, être capable d'en laisser le *témoignage*. / Le poète de l'*Illiade* a suffisamment aimé Dieu pour avoir cette capacité. Car c'est là la signification implicite du poème et l'unique source de sa beauté. Mais on ne l'a guère compris. / Quand même il n'y aurait rien de plus pour nous que la vie d'ici-bas, quand même l'instant de la mort ne nous apporterait rien de nouveau, la surabondance infinie de la miséricorde divine est déjà secrètement présente ici-bas tout entière. » (AD, p. 70 ; je souligne) La vérité dont il est question ici n'est pas une vérité qui se prouve, mais une vérité dont on ne peut que témoigner et le sujet qui parle ici est le sujet chrétien.

« La seule partie de notre âme dont il ne convient pas qu'elle soit sujette au malheur est celle qui est située dans l'autre monde. Le malheur n'a pas pouvoir sur elle – car peut-être, comme disait Maître Eckhart, elle est créée – mais il a le pouvoir de la séparer violemment de la partie temporelle de l'âme, de sorte que, bien que l'amour surnaturel réside dans l'âme, la douceur n'en est pas sentie. C'est alors que s'élève le cri : "Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?" » (K14, OC VI 4, p. 179). A New York, la pensée de S. Weil évolue parce qu'elle développe une réflexion sur l'âme que l'on ne trouve pas exposée comme telle lors de la période de Marseille¹. Et c'est donc à la lumière de la distinction des parties de l'âme qu'elle interprète cette parole du Christ et les conséquences du malheur vécu. Il faut détruire « la partie de l'âme qui est à la hauteur du temps, la partie discursive, la partie qui mesure », afin de pouvoir traverser « la perpétuité des temps dans un temps fini » (K17, OC VI 4, p. 341). « Elle n'est détruite que par le malheur accepté ou par une joie intense au point de précipiter dans la pure contemplation. » (*Ibid.*) La technique du *koan* du bouddhisme zen est aussi une méthode pour cette destruction. « Platon avait peut-être une méthode de ce genre, dans ce qu'il nommait dialectique ? » (*Ibid.* ; cf. OC V 1, p. 325) Après cette destruction, « la couche inférieure de l'âme est mise à nu » et doit être « tournée vers la lumière éternelle » (*ibid.* ; cf. K15, OC VI 4, p. 232).

Du point de vue de l'être, « mon existence est un amoindrissement de la gloire de Dieu. Dieu me la donne pour que je désire la perdre. » (K13, OC VI 4, p. 83 ; cf. OC IV 1, p. 370) C'est notre rapport au temps qui fait le malheur de notre condition. Seul le présent est à moi, et alors je suis néant car le présent est néant. « Tous les péchés sont des essais pour fuir le temps. La vertu est de subir le temps, de presser le temps sur son cœur jusqu'à broyer le cœur. Alors on est dans l'éternel. / Le malheur glace l'âme en la réduisant au présent malgré elle. / L'humilité est le consentement à cette réduction. / L'humilité est le consentement à ce qui fait horreur à la nature, le néant. / Je ne suis pas et je consens à ne pas être, car je ne suis pas le bien, et je veux que le bien seul soit. » (K13, OC VI 4, p. 130)

La destruction du « je » : une autre lecture

Le malheur nous fait sentir notre misère, il peut tout nous ôter, mais il détruit la seule chose qui nous appartienne en propre, il détruit du dehors le « je », et c'est en cela qu'il est le mal. Le malheur est une pression extérieure, le mal est la destruction du « je » du dehors. Le malheur nous détruit malgré nous et empêche alors le consentement à ne plus être², idée qui

¹ Sur l'âme, voir au chapitre IV, la section 3 de la partie B.

² Voir K7, OC VI 2, p. 467-470, 481-482, et K16, OC VI 4, p. 297.

revient souvent dans les *Cahiers*. Si le « je » est détruit du dedans et que l'âme continue à aimer, plus précisément à orienter son amour vers Dieu, alors le malheur ne peut plus faire aucun mal. Le malheur permet de poursuivre cette destruction du « je » du dedans. Dans le *Cahier VII*, daté de janvier-février 1942, nous lisons de longs développements continus sur ce thème (cf. *OC VI 2*, p. 461-464). De tels développements sont rares dans les *Cahiers*, S. Weil préparant alors la rédaction de l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur » : « Nous ne possédons rien au monde – car le hasard peut tout nous ôter – sinon le pouvoir de dire je. C'est cela qu'il faut donner à Dieu, c'est-à-dire détruire. Il n'y a absolument aucun autre acte libre qui nous soit permis, sinon la destruction du je. » (K7, *OC VI 2*, p. 461 ; SW souligne) Après un paragraphe sur les Stoïciens, S. Weil reprend et précise :

« Destruction du je. Nous ne possédons rien au monde sinon le pouvoir de dire je, parce que toute autre chose au monde, même notre caractère, notre intelligence, nos amours et nos haines, peut nous être enlevée par la fortune, mais non pas le pouvoir de dire je. Sauf par l'extrême malheur. Rien n'est pire que l'extrême malheur qui du dehors détruit le je, puisque dès lors on ne peut plus le détruire soi-même. [...]

Qu'ils aient perdu le je, cela ne veut pas dire qu'ils n'aient plus d'égoïsme. Au contraire. Certes cela arrive quelquefois, quand il se produit un dévouement de chien. Mais d'autres fois l'être est au contraire réduit à l'égoïsme nu, végétatif. Un égoïsme sans je.

Pour peu qu'on ait commencé le processus de destruction du je, on peut empêcher qu'aucun malheur fasse du mal. Car le je n'est pas détruit par la pression extérieure sans une extrême révolte. Si on se refuse à cette révolte par amour pour Dieu, alors la destruction du je ne se produit pas du dehors, mais du dedans.

("Offrande" ; on ne peut pas offrir autre chose que le je, et tout ce qu'on nomme offrande est une étiquette posée sur une revanche du je.)

L'angoisse de l'extrême malheur est la destruction extérieure du je. Arnolphe [Molière]. Phèdre [Racine]. Lycaon [*Illiade*]. On a raison alors de se jeter à genoux, de supplier basement, quand la mort violente qui va s'abattre doit tuer du dehors le je avant même que la vie soit détruite. [...] » (K7, *OC VI 2*, p. 461-462 ; SW souligne ; cf. déjà K6, *OC VI 2*, p. 356)

Elle poursuit la méditation sur la destruction du « je » du dehors comme l'effet du malheur. Le malheur est *ambigu* dans la mesure où il peut ou bien détruire le « je » du dehors, dans le cas de l'extrême malheur, et c'est alors l'enfer. Ou bien il y a consentement à la destruction du « je », c'est-à-dire que l'être continue à aimer, à orienter l'attention et le désir vers le Bien (vers Dieu), et c'est alors la porte du paradis. Il faut parvenir au « détachement total » et, pour cela, accepter la mort que le malheur inflige : « Accepter alors la mort, c'est la plénitude de l'acceptation de la mort, c'est la plénitude du détachement. » (*OC VI 2*, p. 321) La souffrance permet le détachement ; S. Weil s'interroge sur le mécanisme du détachement, la souffrance en est un moyen, puis elle emploie le mot « malheur », car il faut passer par là pour un détachement total :

« Quand on perd quelque chose, on souffre un temps fini. On traverse un temps fini, une quantité finie de souffrance (bien que sur le moment cela semble infini). Quantité irréductible ; nul raisonnement, nul acte de volonté ne la diminue. Après quoi une attache est coupée.

Pour le détachement, ne faut-il pas aussi traverser cette quantité de douleur irréductible, égale, pour chaque chose, à ce qu'on subirait si on la perdait ? [Il faut souffrir autant que si on perdait la chose, pour s'en détacher.] [...]

Le malheur ne suffit pas, il faut un malheur sans consolation. [...]

Il ne faut pas avoir de consolation. Aucune consolation représentable. (La consolation ineffable descend alors.) » (K6, *OC VI 2*, p. 305-306)

Le malheur, ne pouvant qu'être subi, peut donc être une condition favorable pour la destruction du « je ». S. Weil y revient à plusieurs reprises. La souffrance, le malheur sont sources de connaissance – que je ne suis rien. Ils l'étendent *jusqu'à la sensibilité* (connaissance *avec toute l'âme*). Si la souffrance me fait connaître que je ne suis rien, il ne s'agit pas d'une connaissance morbide, puisqu'elle donne accès à la joie :

La joie porte sur un objet. J'ai de la joie qu'il y ait du soleil, ou la lune au-dessus de la mer, ou une belle cité, ou un être humain admirable ; pas de *je* dans la plénitude de la joie.

Au contraire *je* souffre.

La joie est la conscience de ce qui n'est pas moi en tant qu'être. La souffrance est la conscience de moi-même en tant que néant. Deux aspects corrélatifs de la même chose. Mais dans le second il y a déchirement. Je puis bien m'oublier, mais non pas me penser comme néant. Mais plus je m'y efforce, plus je suis apte à la joie pure.

Quand je souffre, je ne puis pas oublier que je suis, ni ne pas connaître que je ne suis rien.

Ce qu'il y a d'irréductible dans la souffrance, c'est le *je*.

A force de souffrir, on use le *je*, et on l'abolit quand la souffrance va jusqu'à la mort.

On use aussi le *je* par la joie accompagnée d'une attention intense.

La compassion pure doit rendre plus apte, et non pas moins apte, à la joie.

Une fois qu'on a compris qu'on n'est rien, le but de tous les efforts est de devenir rien. C'est à cette fin qu'on souffre avec acceptation, *c'est à cette fin qu'on agit*, c'est à cette fin qu'on prie. » (K6, OC VI 2, p. 403 ; SW souligne; cf. Aussi OC VI 2, p. 389)

Le malheur est donc ce qui risque de détruire le « je » de l'extérieur, s'il n'y a pas consentement, et « la destruction purement extérieure du je est douleur quasi infernale, alors que « la destruction extérieure à laquelle l'âme s'associe par amour est douleur expiatrice », distinguée de la « douleur rédemptrice. Quand l'être humain est dans l'état de perfection ; quand par le secours de la grâce il a complètement détruit [ou décréé] en lui-même le je » (K7, OC VI 2, p. 466-467), ayant laissé la place à Dieu et que le malheur ne peut plus rien sur lui, tout en « produisant » l'absence de Dieu. C'est là très exactement ce qui s'appelle la Croix : « Dieu abandonne notre être tout entier, chair, sang, sensibilité, intelligence, amour, à la nécessité impitoyable de la matière et à la cruauté du démon [rendue à César], sauf la partie éternelle et surnaturelle de l'âme [rendue à Dieu] » (OC VI 4, p. 131), car « sur la croix [le Christ] a rendu à César ce qui était à César et à Dieu ce qui était à Dieu » (OC VI 4, p. 187). La Croix est le lieu d'une telle discrimination et d'un tel déchirement.

L'évangile et plus généralement la doctrine chrétienne fournit un éclairage. Une formulation se cherche. Nous voyons ici la philosophe à l'œuvre. Certes, S. Weil prépare ses essais dans les *Cahiers*, néanmoins on relève des différences, de thèmes et de lexique notamment. Par exemple, alors qu'il est question d'un usage expiatoire et rédempteur du malheur dans les *Cahiers VI* et *VII* (début 1942), de « douleur expiatrice », « douleur rédemptrice », « souffrance rédemptrice » (cf. OC VI 2, p. 359, 363, 466-467), ces expressions sont absentes de l'essai, quelques mois plus tard (printemps-été 1942) sur « L'amour de Dieu et le malheur ».

Lire le malheur (niveaux de lecture)

Le *Cahier II*, au début de l'année 1941, s'ouvre par une réflexion sur le malheur. Il semble que ce soit à partir de cette date (probablement au mois de mars) que S. Weil fait du « malheur » l'objet continu de sa méditation :

« Le malheur – se définit : par la douleur physique – par la symbolique (cf. 1^{re} page) – par l'enchaînement des moments, l'écoulement de la durée. Morceler le temps, mal le plus grand qu'on puisse faire à un homme. » (K2, OC VI 1, p. 221)

Ce *Cahier II* est le premier des *Cahiers* dits de *Marseille*, cette page est inaugurale. Le malheur se définit de trois manières : la douleur physique, la symbolique, un certain rapport au temps : lorsqu'un homme est dépossédé de son temps, qu'il ne peut l'organiser, c'est-à-dire agir.

Le travail en usine a rendu la philosophe sensible à cette question du temps morcelé et aliéné – la cadence imposée par le travail à la chaîne. A la cadence, elle oppose le rythme, celui des saisons par exemple. Les nombreuses notes consacrées à la musique dans les *Cahiers* portent

sur cette question du rythme. L'ouvrier soumis sans cesse à des ordres et à des tâches dont il ne comprend pas le sens, l'homme qui apprend qu'il est condamné à mort et dont l'exécution est sans cesse reportée, l'exilé qui ne peut littéralement rien faire sont plongés dans le malheur. Plus rien ne peut dire « je ». A l'inverse, celui qui domine et dont le « je » est (se croit) tout puissant et maître du temps déclare : « J'ai failli attendre » (K14, OC VI 4, p. 184). S. Weil renvoie à la première page de son cahier. Je cite cette page intégralement :

« Il y a des choses qui ne sont causes d'aucune souffrance par elles-mêmes, mais font souffrir comme *signes*. Signes de quoi ? D'un état des choses qui, *par lui-même*, ne fait souffrir que rarement (ou *jamais* ?), étant trop abstrait par lui-même pour constituer un malheur. Mais les signes en font souffrir, quoique non douloureux par eux-mêmes.

Ainsi : la défaite (cf. feuillets de Gide) et la vue d'un soldat allemand en uniforme.

Ainsi la carte d'identité chez Renaud.

Si de tels signes sont fréquents chaque jour, il y a malheur.

D'autres choses sont par elles-mêmes des causes de souffrance. Souffrance physique, en ce cas. Humiliation (c'est une souffrance physique).

D'autres encore à la fois par elles-mêmes et comme signes. (Humiliations.) Ce sont les plus pénibles.

Problème : la défaite, non ressentie comme souffrance à certains moments (beau jour, beau paysage).

Un homme avec un uniforme gris-vert n'est pas cause de souffrance. (Ex. avant les hostilités, attachés militaires...)

La défaite s'étant produite, qu'un soldat allemand apparaisse dans le paysage, et la souffrance naît.

Douleur née du lien (de signe à signifié) entre deux choses non douloureuses hors de ce lien. Or cette douleur est sensible au corps. (Peut aller jusqu'aux larmes.)

En est-il de même pour la joie ? Esthétique, fêtes... ? Les ornements d'une fête, par exemple. » (K2, ms. 1, OC VI 1, p. 220 ; SW souligne)

Elle développe ces notes sur trois feuillets manuscrits qui étaient d'abord les premières pages du cahier et qui ont été par la suite arrachées¹. Sous le titre « "Lecture" », ces pages permettent de saisir sur le vif le processus d'écriture de S. Weil :

« Il y a des choses qui ne sont causes d'aucune souffrance par elles-mêmes, mais font souffrir comme signes ; signes d'un malheur qui, par lui-même, ferait souffrir bien moins ou nullement, rarement ou jamais, étant trop abstrait. Si de tels signes sont fréquents chaque jour, il y a malheur. Du dehors, on n'imagine pas l'importance de ces signes.

Ainsi la carte d'identité de chez Renault et la condition ouvrière. La vue d'un uniforme gris-vert et la défaite.

D'autres choses, plus pénibles encore, sont causes de souffrance à la fois par elles-mêmes et comme signes.

Il en est de même pour la joie (fêtes).

On peut en tirer une technique d'action sur la sensibilité.

Le lien de signe à signifié entre deux choses dont aucune ne causerait de douleur, à tel moment, sans ce lien, touche de douleur non seulement l'âme, mais le corps, parfois jusqu'aux larmes. » (« "Lecture" », OC VI 1, p. 409-410)

Ce qu'elle nomme douleur définie « par la symbolique », c'est la douleur provoquée par un signe : « Il y a des choses qui ne sont causes d'aucune souffrance par elles-mêmes, mais font souffrir comme *signes* » (OC VI 1, p. 220 ; SW souligne), signes d'un « état de choses » qui ne constitue pas par lui-même un malheur, parce que trop abstrait. Leur *lecture* provoque des impressions, des sensations, en l'occurrence de la douleur physique. C'est tout l'être qui est engagé dans une telle lecture : le corps aussi bien que l'esprit, autrement dit la chair comme

¹ Il s'agit d'une hypothèse. Les éditeurs des *Œuvres complètes* indiquent que ces pages, consacrées à la notion de « "Lecture" », « constituaient à l'origine le début du premier cahier de Marseille » et que S. Weil « en recopia le début (non littéralement) sur le nouveau premier feuillet » (OC VI 1, p. 409). Pour ma part, je suggère cette autre hypothèse : S. Weil *développe* une page des *Cahiers* (ms. 1), car d'abord je ne vois pas pourquoi elle ne retiendrait que les premières lignes et, d'autre part, il est plus logique de soutenir qu'elle écrit, par exemple, « En est-il de même pour la joie ? Esthétique, fêtes... ? » *avant* « Il en est de même pour la joie (fêtes). »

incarnation et chair du monde (pour le dire en des termes qui ne sont pas weiliens). Il y a donc des signes qui font souffrir et « si de tels signes sont fréquents chaque jour, il y a malheur » (*ibid.*). Elle donne deux exemples : « Ainsi la carte d'identité chez Renault. » (*Ibid.*) Elle renvoie ici à son expérience vécue. En effet, elle a travaillé chez Renault du 6 juin au 23 août 1935 et a disposé, à ce titre, d'une carte d'identité dont la perception douloureuse fonctionne comme le signe du malheur de la condition ouvrière. L'autre exemple est celui de la défaite contre l'armée allemande de juin 1940 « et la vue d'un soldat allemand en uniforme » (*ibid.*) qui est le signe sensible du malheur de l'occupation allemande. D'une part, un uniforme allemand n'est pas en lui-même cause de souffrance et, d'autre part, la défaite non plus n'est pas ressentie en permanence comme souffrance, mais c'est *le lien entre deux choses* non douloureuses en elles-mêmes et qui entretiennent entre elles un rapport « de signe à signifié », selon l'expression de S. Weil, qui suscite de la douleur : « La défaite s'étant produite, qu'un soldat allemand apparaisse dans le paysage, et la souffrance naît. » (*Ibid.*) Autrement dit, un uniforme allemand ne fait pas souffrir par lui-même, la défaite de la France contre l'Allemagne ne fait pas souffrir par elle-même (du moins si l'on considère ce dont il est question ici), mais après la défaite, la vue d'un soldat allemand fait souffrir parce qu'il est *lu* comme un signe de la défaite et fait venir à la pensée le souvenir de celle-ci. « Or, poursuit-elle, cette douleur est sensible au corps. (Peut aller jusqu'aux larmes.) » (*Ibid.*) Sans doute peut-on parler d'un greffe herméneutique sur une philosophie de la perception, en précisant qu'une telle herméneutique s'enracine dans une chair.

Dans ces pages du *Cahier II*, c'est en éclairant l'expérience du présent (la défaite) et son expérience propre (l'usine) à la lumière des Grecs – Homère, les Tragiques, Platon, les Stoïciens – que S. Weil en vient à faire de ce « mot admirable » (« malheur »), une notion qui rend compte de l'expérience vécue et de la maladie de notre époque. Ainsi, c'est au début de l'année 1941, alors qu'elle est en exil à Marseille, que la philosophe pense le malheur – jusqu'à, un an plus tard, l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur », la tragédie inachevée *Venise sauvée*, les *Cahiers* de Marseille, de New-York et de Londres, les dernières lettres à ses parents (été 1943) :

« Jaffier. Passion. Un des sens de la passion est peut-être que la douleur, la honte, la mort qu'on ne veut pas infliger autour de soi retombe sur soi, sans qu'on l'ait voulu. Comme si mathématiquement le malheur devait compenser le crime écarté ; pour que l'âme reste soumise au mal (mais autrement soumise). Réciproquement, la vertu consiste à garder en soi le mal qu'on souffre, à ne pas s'en délivrer en le répandant au dehors par les actes ou l'imagination. (Accepter le vide.) » (K2, *OC VI 1*, p. 249-250)

« Passion » est à entendre ici au sens de la Passion du Christ et, plus généralement, de ce qui est subi, pâti. C'est une physique ou un déterminisme du mal/malheur (« mathématiquement ») qui est proposée : le malheur est le mal que je ne fais pas et qui alors retombe sur moi comme le Christ subit la Passion parce qu'il ne répond pas au mal qui est exercé contre lui. Jaffier est le protagoniste de *Venise sauvée*, celui qui sauve la cité et subit le malheur. De cette physique du mal, la philosophe déduit une éthique : la vertu est négative, elle consiste à *ne pas* faire. La question qui se pose alors est la suivante : comment le mal peut-il être détruit ? Qu'est-ce qui peut enlever le péché du monde ?

Toujours dans le *Cahier II*, S. Weil poursuit cette méditation et oppose au malheur et au mal qui, sous ses deux formes, mal commis (le péché), mal subi (le malheur), est *perte du monde* ou déracinement, le beau qui suscite un « sentiment de *réalité* » et de joie, autrement dit permet un « enracinement – pacte entre soi et ses propres conditions d'existence » (*OC VI 1*, p. 221). Et s'interroge : « Insuffisance de *La République*. Platon y analyse le péché, *mais non pas le malheur* » et, plus loin : « *Phèdre* : ambiguïté du malheur et du péché. » (*OC VI 1*, p. 222-223) S'il est difficile de savoir si cette dernière phrase est un renvoi au *Phèdre* de Platon ou à la *Phèdre*

de Racine, toujours est-il que S. Weil s'écarte de Platon pour avancer dans une compréhension de ce que la langue française nomme « malheur » – « mot admirable, sans équivalent en d'autres langues. On n'en a pas tiré parti » (*OC VI 1*, p. 222). On aspire à sortir du malheur ; on n'aspire pas à sortir du péché ; ainsi en transformant le péché en malheur on donne à l'âme le désir du salut ; ce serait la justification du châtement. Mais, à un certain degré de malheur, aspire-t-on à en sortir ? » (*OC VI 1*, p. 222 ; SW souligne) Dans l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur », dont il va ensuite être question, elle répondra par la négative. La même méditation est *reprise*, encore une fois, au *Cahier III* :

« Il m'est permis d'accomplir une action si je peux l'accomplir sans m'abaisser. Oui, mais si je fais du mal à autrui ?

Mais, précisément, savoir (savoir de toute son âme !) qu'autrui existe réellement, c'est ce qui est le plus précieux et le plus désirable.

On s'enferme dans la bouteille en limitant l'effort à la lutte contre les fantômes intérieurs ou en lui accordant le premier plan. Ces fantômes sont seulement des voiles.

Niveaux de lectures, lectures superposées.

Par quel effet de la providence suppose-t-on que les actions de moi qui font du mal à autrui (comme malheur) m'en font aussi à moi (comme péché) ?

Mes actions augmentent ou diminuent l'épaisseur du voile qui me sépare de l'univers et des autres. Comme les gestes par lesquels je manie un outil.

Traduire en actes, aussitôt si l'occasion s'en présente, le plus souvent possible (mais avec des limites) les lueurs qui viennent à l'esprit de l'existence réelle du monde et des hommes. Ces actions, maniement du bâton d'aveugle.

S'abstenir si possible de toute action dans les moments où un voile épais entoure la bouteille ; attendre un moment meilleur, comme pour regarder une statue grecque. Ou encore – deuxième ressource – si possible, agir alors conformément à des pensées qu'on a eues dans des moments meilleurs, bien qu'elles ne soient plus présentes et qu'on aille dans les ténèbres, contre son propre cœur, contre l'évidence. Pour autant qu'aucun des deux n'est possible, agir en sachant qu'on agit mal et prêt au repentir. » (K3, *OC VI 1*, p. 328-329 ; SW souligne)

La métaphore de la bouteille pour parler des êtres humains est proposée quelques pages plus haut. S. Weil écrit et encadre : « Voir chaque être humain comme une bouteille où il y a un génie. Les bouteilles se déplacent (et parfois se rencontrent, se heurtent), par les mouvements incohérents imprimés du dedans. » (K3, *OC VI 1*, p. 321) A la page suivante, elle *répète et précise sa pensée* : « Chaque être humain : génie dans une bouteille. Les bouteilles se meuvent, se rencontrent, se touchent, se heurtent (sans faire du mal au verre, car il est incassable, mais à l'être qui est dedans), selon les impulsions désordonnées, imprimées du dedans. / Art de se mouvoir dans la bouteille : comme apprentissage d'un métier. En faire un instrument, un outil, un bâton d'aveugle. » (*OC VI 1*, p. 322) La « bouteille » doit être maîtrisée, dressée, afin de devenir le moyen d'accéder au réel. Le cahier se poursuit par une liste des péchés et la question des remèdes à ces péchés. S. Weil écrit pour elle-même. Elle se pose une question, se fait une objection, et y répond. Le cahier est le lieu d'un dialogue avec soi-même. L'écriture est un moment de recul ou de retrait par rapport à l'action et au monde, un moment de réflexion et d'attention à soi. Il ne s'agit pas de construire une philosophie nouvelle, mais d'interroger l'expérience, de l'éclairer par les grands textes de la philosophie, de la littérature et plus généralement des cultures. Ce travail que la philosophe fait pour et sur elle-même dans les *Cahiers* sera transcrit notamment dans les essais remis au père Perrin du printemps 1942 et, dans l'ordre politique, dans les écrits de Londres (1943).

L'enjeu est éthique, c'est celui du monde : comment un *contact avec le monde* est-il possible ? Comment rendre sensible le temps et l'espace ? Quelles sont les *conditions d'existence* qui permettent l'accès au réel ? « Douleurs physiques. Certaines font perdre le monde, pendant qu'elles durent. Ex. dentiste [lorsque l'on est atteint d'une rage de dent]. D'autres constituent un

contact avec le monde. Ex. ramasser à pleins bras des javelles pleines d'épines. / De même la fatigue qui procède du travail ; il y en a deux espèces. / De même la volupté. *Il y a deux espèces de voluptés* (de plaisir) [ou, pour mieux dire, le plaisir *versus* la joie]. [...] / Deux espèces de faim. / Deux espèces d'obéissance. / Deux espèces de mort. Etc. » (K2, *OC VI 1*, p. 223-224 ; SW souligne) Plus loin : « Un degré de douleur où l'on perd le monde. Mais après, l'apaisement vient quand on le retrouve. Et, si le paroxysme revient, l'apaisement revient ensuite après. / Ce degré même, si on le sait, devient attente de l'apaisement, et par suite ne coupe pas le contact avec le monde. Ce contact est la joie. » (K3, *OC VI 1*, p. 293) A chaque fois, le critère éthique est le suivant : le contact avec le réel. « Critérium : sentiment de la réalité. » (*OC VI 1*, p. 223) Agir de telle manière que le monde devienne réel. Le *Cahier I* se termine sur cette note que j'ai déjà interprétée¹ : « Faust : marche de l'homme du rêve à la réalité. » (*OC VI 1*, p. 146) A l'herméneutique ou « symbolique » du malheur, la philosophe adjoint un remède : une *poétique* ou une transformation de la lecture du monde ; une manière d'habiter poétiquement le monde. Au tout début du *Cahier II*, nous lisons : « Les arts rendent sensibles le temps et l'espace. / Un coucher de soleil rend sensibles le temps et l'espace. / Sensibles d'une certaine manière. Laquelle ? Sentiment de *réalité*. » (*OC VI 1*, p. 221 ; SW souligne) Plus loin : « Etoiles et arbres fruitiers en fleurs. La permanence complète et l'extrême fragilité donnent également le sentiment de l'éternité. » (K2, *OC VI 1*, p. 237)

Elle distingue nettement le « malheur » et la « douleur » : le malheur ne fait pas nécessairement souffrir par lui-même ; il est cause de douleur en ce qu'il est lu comme tel. Il y a des choses que nous lisons comme nous lisons des signes – des choses qui sont signes d'autres choses. Les choses et le monde se lisent. Nous trouvons, dans les lignes qui suivent, le procédé d'écriture qui sera celui des *Cahiers*. L'analyse psychologique (une psychologie transcendante à partir de l'observation de soi) conduit à la mise au jour d'un procédé de transformation de soi : « On peut en tirer une technique d'action sur la sensibilité. » (*OC VI 1*, p. 410) S. Weil se propose des exercices spirituels qui forment une technique ou une technologie du soi. Il ne s'agit pas de se connaître, mais de se transformer et de transformer notamment la lecture que l'on fait du monde ; ce qu'elle nomme « apprentissage² » : parvenir à lire les choses sensibles comme les signes de réalités surnaturelles : « On ne choisit pas les sensations, mais [...] on choisit ce qu'on sent à travers elles [...] par un apprentissage. » (*OC VI 1*, p. 410) Une analyse du psychisme humain est suivie de deux exemples et d'une injonction répétée à trois reprises :

« L'âme se transporte toujours hors du corps propre dans autre chose. C'est là l'amour, le désir (ἔρως). C'est ce qui se produit chez un amoureux à l'égard de sa maîtresse, chez un avaré à l'égard de sa cassette. Que l'âme se transporte donc dans tout l'univers. Qu'elle prenne pour corps tout l'univers. Que tout l'univers lui soit ce qu'est la collection au collectionneur, ce qu'était Napoléon au soldat mourant qui criait "Vive l'Empereur". [...] Tout ce qu'on aime, on l'aime seulement pour soi ; le "je" est la seule valeur, donc il ne saurait être fini : il a la dimension du tout.

S'identifier à tout (y compris l'incréé). Tout ce qui est moindre est soumis à la souffrance, étant exposé aux forces extérieures.

L'aveugle n'a plus sa sensibilité dans sa main, mais au bout de son bâton. Que l'univers me soit comme le bâton de l'aveugle, le siège de ma sensibilité. Il y faut un apprentissage. C'est perdre la perspective. [...] Pourtant, quand l'univers serait pour moi cela, c'est toujours mon corps, petite partie, qui exécuterait mes actions. Comment le concevoir ? [...]

Restreindre son amour à soi et l'étendre à tout l'univers, c'est la même chose.

L'égoïste ne s'aime pas lui-même. S'aimer soi-même, seul le sage ou le saint y parvient. « L'égoïste est celui qui croit que sa perspective propre est le monde même, et non une perspective, et qui conçoit le bien

¹ Voir au chapitre premier, partie B, section 3 (« Accéder au réel : un exercice de perception »).

² En découle une poétique fondée sur le concept de « métaphore réelle », je renvoie au chapitre IV, partie C, section 3 : « Reconfigurer la langue de la philosophie : la métaphore ».

en fonction de cette perspective. Ainsi des meubles confortables, une table bien garnie, auprès de lui, lui apparaissent comme des biens absolus à quoi tout doit être subordonné. Mais ces biens sont toujours autres que lui. [...] On ne choisit pas les sensations, mais, dans une large mesure, on choisit ce qu'on sent à travers elles ; non pas en un moment, mais par un apprentissage. Un Français apprenant une mauvaise nouvelle par une lettre en anglais frémissait, pleurerait, s'évanouirait, s'il savait l'anglais ; non pas s'il l'ignore. Ainsi par l'apprentissage on change le pouvoir qu'ont les sensations de nous modifier.

Le monde est un texte à plusieurs significations, et on passe d'une signification à une autre par un travail ; un travail où le corps a toujours part, comme, lorsqu'on apprend l'alphabet d'une langue étrangère, cet alphabet doit entrer dans la main à force de tracer les lettres. Faute de quoi tout changement dans la manière de penser est illusoire. » (*OC VI 1*, p. 410-411)

Dans le *Cahier III*, la philosophe recopie, inlassablement :

« *Lecture*. Il ne nous est donné (en un sens) que des sensations, et quoi que nous fassions nous ne pouvons jamais, jamais penser autre chose (en un sens) que des sensations. Mais nous ne pouvons jamais penser les sensations ; nous lisons à travers elles. Que lisons-nous ? Non pas n'importe quoi à notre gré. Non pas, non plus, quelque chose qui ne dépendrait en aucune manière de nous.

Le monde est un texte à plusieurs significations, et on passe d'une signification à une autre par un travail. Un travail où le corps a toujours part, comme lorsqu'on apprend l'alphabet d'une langue étrangère, cet alphabet doit entrer dans la main à force de tracer les lettres. » (*OC VI 1*, p. 294-295 ; SW souligné)

Les sensations nous sont imposées du dehors, bien que nous puissions aussi nous en donner, et « la lecture des sensations, ce que nous lisons à travers elles, est aussi imposé ; et là aussi nous avons dessus un pouvoir, non immédiat, par le travail et l'habitude où le corps intervient. » (*K3, OC VI 1*, p. 296) Elle poursuit en distinguant la force, l'enseignement et l'exemple (une vie belle) comme trois actions sur l'imagination et trois manières de changer ce que les autres lisent.

La réflexion sur le malheur est associée à une *herméneutique du monde comme texte*¹ que S. Weil va développer par la suite ; il s'agit d'apprendre à lire le monde comme un texte à plusieurs significations – le monde comme « métaphore réelle² » – et à passer d'une lecture à une autre. Il s'agit donc d'apprendre à voir autrement qu'on ne voit et à lire autrement qu'on ne lit. Autrement dit, à modifier le lien entre le signe (la chose comme signe) et le signifié (ce qui est lu) : Comme peut le faire, également et à sa manière, Wittgenstein³, S. Weil inscrit l'acte de lire dans une forme de vie. Les choses sont lues à partir d'un point de vue sur le monde, nous l'avons vu, ce qui fait que celui qui n'est pas dans telle situation mais qui voit ces choses « du dehors » n'en a pas la même lecture. « On peut en tirer une technique d'action sur la sensibilité », ajoute S. Weil : « Il y faut un apprentissage. C'est perdre la perspective. » (*Ibid.*) Le terme « apprentissage » revient encore à plusieurs reprises dans ces pages. Je fais usage de mon corps afin d'agir indirectement, de biais, sur mon esprit. Me transformer passe par un travail qui engage le corps. En effet, c'est *en vue d'un travail de transformation de soi* que la philosophe réfléchit à cette notion de lecture. Nous retrouvons ici la manière constante de procéder de S. Weil : une analyse est suivie d'une exigence éthique selon la formule « Que... » : « Que l'âme se transporte donc dans tout l'univers. Qu'elle prenne pour corps tout l'univers. Que tout l'univers lui soit [etc.]. Que l'univers me soit comme le bâton de l'aveugle, le siège de ma sensibilité. » (*Ibid.*) Sur l'outil ou le bâton d'aveugle, S. Weil écrit la chose suivante (dans ses pages sur la notion de lecture), à partir de son expérience en usine : « L'outil fait perdre un mode de sensibilité et le remplace par un autre. On ne sent pas sa main, et cela bien qu'il s'y trouve une plaie ; on sent la

¹ C'est la thèse de Rolf Kühn, *Lecture décréative. Une synthèse de la pensée de Simone Weil*, Thèse de Troisième cycle, dactylographiée, Université Paris-Sorbonne, février 1985 ; voir aussi *id.*, « Le monde comme texte », art. cité. L'importance de cette notion de lecture avait été soulignée par André-A. Devaux dans son article sur « Nature et rôle de l'attention selon Simone Weil », in *Bulletin de liaison* de l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil, n° 4, mars 1976.

² Sur cette notion, je renvoie au chapitre IV, partie C, section 3 (« La métaphore réelle »).

³ Je renvoie à L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, § 109, § 156, § 161, § 164.

fraise appuyer sur la pièce, comment elle appuie. Celui qui manie un levier, en abaissant la main, sent qu'il soulève. Le marin sent les mouvements du bateau. Tous les métiers reposent sur des transports de sensibilité. Mais ce transport prend du temps et s'opère par l'apprentissage, et le peuple dit à leur sujet "C'est le métier qui rentre dans le corps". » (*Ibid.*) Ce passage sera ensuite recopié¹, et souligné, dans le *Cahier III* : « *L'outil fait perdre un mode de sensibilité, le remplace par un autre. On ne sent pas sa fatigue, sa souffrance : on sent la fraise appuyer sur la pièce, comment elle appuie. Tous les métiers reposent sur des transports de sensibilité. [...]* / Habitude, habileté, transport de la conscience dans un objet autre que le corps propre. / Que cet objet soit l'univers, les saisons, le soleil, les étoiles. » (*OC VI 1*, p. 293 ; SW souligne) Il s'agit de s'inscrire dans l'ordre du monde, l'inspiration est stoïcienne – j'y reviendrai. L'enracinement est la condition d'un déracinement qui n'est pas un déracinement du dehors mais du dedans, non par contrainte mais par *consentement*. Il s'agit de sentir l'univers entier et de lire à travers les sensations, *passer d'un niveau de lecture à l'autre*, superposer les lectures et lire la nécessité derrière la sensation, y compris derrière la force brutale qui écrase, lire l'ordre du monde et l'obéissance derrière la nécessité, et lire Dieu derrière l'ordre : « La nécessité est le voile de Dieu. » (*K6, OC VI 2*, p. 373) On comprend alors pourquoi S. Weil accorde tant d'importance au travail manuel et à une civilisation fondée sur une spiritualité du travail : il s'agit de sentir l'univers entier. Elle poursuit cette analyse par une injonction à la transformation de soi : « Transformer le rapport de sensibilité entre soi et l'univers, comme, par l'apprentissage, l'ouvrier a transformé le rapport de sensibilité entre lui-même et l'outil. De toute souffrance, de tout malheur, penser : "C'est l'univers qui me rentre dans le corps". [...] L'exemple du bâton de l'aveugle ou de l'outil est la clef de la libération effective à l'égard du corps. » (*OC VI 1*, p. 410-411) S. Weil cite l'exemple cartésien du bâton de l'aveugle, le nom de Spinoza et « la formule [...] "Celui dont le corps..." » (*OC VI 1*, p. 411). Il s'agit de la proposition 39 de la cinquième partie de l'*Éthique* : « *Qui corpus ad plurima aptum habet, is mentem habet, cujus maxima pars est aeterna.* » Soit : « Celui dont le corps possède un très grand nombre d'aptitudes, celui-là a une âme dont la plus grande partie est éternelle². » Le bâton de l'aveugle, comme tous les outils, est vecteur d'un transfert de sensibilité : ce n'est pas l'outil que l'on sent, mais c'est ce sur quoi appuie l'outil. C'est le « rapport de sensibilité » qui est transformé par l'apprentissage d'un métier et c'est ce rapport de sensibilité « entre soi et l'univers » qu'il s'agit de transformer. Si un apprentissage permet de choisir ce qu'on sent à travers les sensations, c'est l'univers entier qu'il faut parvenir à sentir à travers les sensations (« le soleil et les étoiles »), comme si mon esprit s'incarnait dans l'univers, ma chair s'étendant à l'univers entier, lui étant coextensible. J'apprends à lire autrement l'univers, comme un Français qui apprend l'anglais apprend à lire autrement en ne lisant plus des traces noires sur du papier blanc, mais lisant ce que ces traces veulent dire. « Le marin sent les mouvements du bateau. » (*OC VI 1*, p. 410) L'exemple du marin est repris dans l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur » : « Quand nous tenons un journal à l'envers, nous voyons les formes étranges des caractères imprimés. Quand nous le mettons à l'endroit, nous ne voyons plus les caractères, nous voyons des mots. Le passager d'un bateau pris par une tempête sent chaque secousse comme un bouleversement dans ses entrailles. Le

¹ C'est là un exemple du *travail d'écriture* de S. Weil, qui sera étudié au chapitre III, partie A.

² Autres traductions possibles : « Qui a un corps possédant un très grand nombre d'aptitudes, la plus grande partie de son âme est éternelle. » (Ch. Appuhn) Ou : « Qui a un corps apte à un très grand nombre de choses, a un esprit dont la plus grande part est éternelle. » (B. Patrat) Ou : « Celui dont le Corps est doué d'aptitudes nombreuses possède un Esprit dont la plus grande partie est éternelle. » (R. Misrahi) Ou : « Qui a un corps apte à un grand nombre de choses, celui-là a une âme dont la plus grande partie est éternelle. » (F. Alquie, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1981, p. 310) Ou : « Qui a un corps apte au plus grand nombre de choses, celui-là a une âme dont la plus grande partie est éternelle. » (P. Macherey, *Introduction à l'éthique de Spinoza*, tome 5 : *Les Voies de la Libération*, Paris, PUF, 1997, p. 182)

capitaine y saisit seulement la combinaison complexe du vent, du courant, de la houle, avec la disposition du bateau, sa forme, sa voilure, son gouvernail. » (*OC IV 1*, p. 356) Là encore, la philosophe parle d'expérience (cf. *SP*, p. 133-134). Il nous faut donc apprendre à lire autrement les impressions sensibles, à *sentir*. Dans les pages sur la notion de « "Lecture" », elle prend l'exemple d'un ami qui nous sert la aïn un peu trop fort et qui nous fait mal, mais c'est lui qui nous *touche*, avec lequel nous entrons en contact, et c'est la seule chose qui importe. Une injonction : « Sentir ainsi toute douleur, tout malheur » (*OC VI 1*, p. 411), car c'est avec le monde et le réel que nous entrons ainsi en contact. Puis S. Weil note : « Platon : ne pas franchir trop tôt les μεταξύ. La contemplation de ce qui est beau, l'exercice de l'intelligence, la douleur sans consolation, la mort sans croyance à l'immortalité, tout cela, ce sont des μεταξύ. Tout ce qui arrache. » (*Ibid.*) Les *metaxu* sont les intermédiaires par lesquels nous sentons. Les *metaxu* font accéder à (une réalité). Comme par un bâton d'aveugle nous sentons les choses, comme un marin sent les mouvements de la mer par son bateau, comme avec un outil nous sentons l'univers. Le corps de mon ami est un *metaxu* qui me fait sentir sa présence, y compris si son contact me fait mal. La douleur est un *metaxu*. Le malheur est un *metaxu* ou, du moins, il peut avoir cet usage. Il s'agit d'apprendre à lire autrement les sensations et les choses. Apprendre à les lire comme des signes doués de significations et signifiants l'ordre du monde, la volonté de Dieu ou, pour le dire encore autrement, le Bien. Nous retrouvons le procédé d'écriture de S. Weil : un exemple du quotidien (l'ami qui sert la main), suivi d'une exigence exprimée par un verbe à l'infinitif : « Sentir ainsi... »

Peu à peu, nous apprenons à lire : « Un enchevêtrement de lignes semble souvent cauchemardeux en l'absence de toute signification ; quand après l'avoir un peu regardé, on y voit un dessin ordonné par rapport à une signification, le sentiment de cauchemar disparaît ; la sensibilité est effectivement modifiée par rapport à ces lignes. Ainsi pour le malheur. » (*Ibid.*) Il ne nous est donné que des sensations et nous ne pouvons penser autre chose que des sensations. Mais nous ne pouvons pas penser les sensations elles-mêmes, *nous lisons à travers elles* :

« Que lisons-nous ? Non pas n'importe quoi à notre gré. Non pas, non plus, quelque chose sur quoi nous n'ayons aucun pouvoir. Indirectement, et avec le temps, la volonté, et surtout l'attention, et surtout l'attention sous forme de prière, aboutissent à une modification dans la lecture. Ce qui est alors changé est l'imagination.

Ce qu'on imagine est imaginaire, mais l'imagination n'est pas imaginaire ; elle est tout à fait réelle, et on ne peut en modifier le régime que par une opération analogue à un travail, qui exige une dépense d'énergie, du temps, et de la méthode ; et, en plus, quelque chose comme une inspiration. » (*Ibid.*)

Ce texte est important et fait voir la continuité et l'approfondissement de la réflexion depuis « De la perception ou l'aventure de Protée », en 1929 (cf. *OC I*, p. 121-139).

La même réflexion est reprise dans les premières pages du *Cahier III* (cf. *OC VI 1*, p. 292-294, 298-299), S. Weil recopiant les mêmes pages, où l'on retrouve les mêmes analyses suivies des mêmes injonctions, comme si c'était *en écrivant* que l'on prenait conscience de ce dont il est question, de ce qu'il y a à faire et que s'opérait déjà une transformation de soi :

« Ex. Une Française reçoit une lettre disant : *your son has been killed*. Si elle ne sait pas l'anglais, la première vue des lettres fait sur elle tel effet. Si elle le sait, tel effet (évanouissement). Ainsi, 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 ordonné en une signification.

Connaissance du 3^e genre = lecture. » (K3, *OC VI 1*, p. 292-294 ; cf. *OC VI 1*, p. 298-299)

Lire comme on lit une lettre lorsqu'on ne fait plus attention aux traces sur le papier, mais à ce qui est écrit. L'exemple de la lettre en anglais sera repris un an plus tard dans l'essai sur « l'amour de Dieu et le malheur » (avril-mai 1942). L'allusion est à Spinoza : S. Weil rapproche la notion de « lecture » de la connaissance spinoziste « du troisième genre ». Le premier genre de connaissance étant l'imagination (ou le rêve), le deuxième genre de connaissance, la perception de la nécessité (la science), le troisième genre, la lecture de Dieu derrière la nécessité, idée vraie donnée, vérité originaire¹. Cette question de la perception ne cesse donc pas d'être éprouvée et pensée par S. Weil, dès l'article de 1929 sur « La perception ou l'aventure de Protée », le mémoire sur Descartes (1930) et jusqu'aux dernières pages de *L'Enracinement* (1943). Où l'on retrouve le passage du rêve à la réalité qui oriente toute l'éthique et toute la manière de vivre de l'auteur du « Carnet de Londres ».

Ce thème de la lecture et du passage d'un niveau de lecture à un autre se retrouve dans l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur » (S. Weil y consacre deux paragraphes, cf. *OC IV* 1, p. 356). La nécessité (de notre point de vue) peut se lire comme obéissance (du point de vue de Dieu). « Regardée du point où nous sommes, selon notre perspective », la nécessité est « aveugle » (comme peut être aveugle une intuition sans concept). Mais un apprentissage permet de lire autrement :

« Comme on apprend à lire, comme on apprend un métier, de même on apprend à sentir en toute chose, avant tout et presque uniquement l'obéissance de l'univers à Dieu. C'est vraiment un apprentissage. Comme tout apprentissage, il demande des efforts et du temps. Pour qui est arrivé au terme, il n'y a pas plus de différences entre les choses, entre les événements, que la différence sentie par quelqu'un qui sait lire devant une même phrase reproduite plusieurs fois, écrite à l'encre rouge, à l'encre bleue, imprimée en tels, tels et tels caractères. Celui qui ne sait pas lire ne voit là que des différences. Pour qui sait lire, tout cela est équivalent, puisque la phrase est la même. Pour qui a achevé l'apprentissage, les choses et les événements, partout, toujours, sont la vibration de la même parole divine infiniment douce. Cela ne veut pas dire qu'il ne souffre pas. La douleur est la coloration de certains événements. Devant une phrase écrite à l'encre rouge, celui qui sait lire et celui qui ne sait pas voient pareillement du rouge ; mais la coloration rouge n'a pas la même importance pour l'un et pour l'autre. » (« L'amour de Dieu et le malheur », *OC IV* 1, p. 356)

Ce passage est très important pour qui s'intéresse aux liens entre éthique et écriture : nous passons de la lecture d'une phrase au monde comme texte. Il faut apprendre à lire, déchiffrer un sens, et ne pas s'arrêter à l'opacité de l'écriture. Je continue à citer :

« Mais si nous transportons notre cœur hors de nous-mêmes, hors de l'univers, hors de l'espace et du temps, là où est notre Père, et si de là nous regardons ce mécanisme, [le mécanisme de la nécessité] apparaît tout autre. Ce qui semblait nécessité devient obéissance. La matière est entière passivité, et par suite entière obéissance à la volonté de Dieu. Elle est pour nous un parfait modèle. Il ne peut pas y avoir d'autre être que Dieu et ce qui obéit à Dieu. Par sa parfaite obéissance la matière mérite d'être aimée par ceux qui aiment son Maître, comme un amant regarde avec tendresse l'aiguille qui a été maniée par une femme aimée et morte. Nous sommes avertis de cette part qu'elle mérite à notre amour par la beauté du monde. Dans la beauté du monde la nécessité brute devient objet d'amour. Rien n'est beau comme la pesanteur dans les plis fugitifs des ondulations de la mer ou les plis presque éternels des montagnes. La mer n'est pas moins belle à nos yeux parce que nous savons que parfois des bateaux sombrent. Elle en est plus belle au contraire. Si elle modifiait le mouvement de ses vagues pour épargner un bateau, elle serait un être doué de discernement et de choix, et non pas ce fluide parfaitement obéissant à toutes les pressions extérieures. C'est cette parfaite obéissance qui est sa beauté. [...] Dès que nous sentons cette obéissance de tout notre être, nous voyons Dieu. » (*OC IV* 1, p. 354-356 ; je souligne)

¹ Le « quatrième mode » de connaissance du *Traité de la réforme de l'entendement*, § 33, ou le « troisième genre » de connaissance de l'*Éthique*, livre II, proposition 40, et scolie 2.

C'est le stoïcisme weilien qui se lit ici, sur lequel je reviendrai. Selon Marc Aurèle, « si quelqu'un possède l'expérience et la connaissance approfondie des processus de l'univers [de la nécessité], il n'y aura presque pas un seul des phénomènes qui accompagnent par concomitance les processus naturels qui ne lui paraissent se présenter, sous un certain aspect, d'une manière plaisante¹ ». Pour le dire autrement, une partie de l'univers peut ne pas être belle prise en elle-même, mais, replacée dans la totalité du cosmos, participer de sa beauté².

La nécessité ne fait pas ce que nous voulons, nous force à subir ce que nous ne voulons pas, et « il nous est donné par l'amour de passer à travers elle et de voir la face d'obéissance qu'elle montre à Dieu » (OC IV 1, p. 362). Il s'agit d'un apprentissage qui consiste à passer d'un point de vue à un autre, d'une lecture à une autre : lire derrière la force brutale la nécessité, derrière la nécessité la beauté du monde et l'obéissance à Dieu. Nous pouvons ainsi distinguer trois ordres : la sensation de douleur et de plaisir (sensibilité), l'intellection ou la saisie de la nécessité par l'intelligence (intelligibilité) et une troisième lecture à laquelle il s'agit de parvenir par un travail qui engage « toute l'âme » et dans lequel le corps a part (l'amour divin, incréé). Il doit « se forme[r] » en nous un « sens nouveau » qui permet de lire la nécessité qui gouverne la matière comme obéissance à Dieu. Plus loin dans son essai, S. Weil distingue explicitement ces trois ordres : « C'est la même vérité qui pénètre dans *la sensibilité charnelle* par la douleur physique, dans *l'intelligence* par la démonstration mathématique, et dans *la faculté d'amour* par la beauté. » (OC IV 1, p. 363 ; je souligne) La douleur est « un procédé pédagogique de Dieu » en ce qu'elle est « un contact avec cette nécessité qui constitue l'ordre du monde » et permet ainsi au corps d'apprendre cette nécessité ; c'est là sa « vertu transformatrice ». Ainsi, non seulement l'âme par la joie que provoque la beauté du monde mais aussi le corps, « notre être » comme sujet devient « sensible tout entier, de part en part, à cette obéissance qui est la substance de la matière » (OC IV 1, p. 357). S. Weil donne une place importante au corps dans ce travail d'apprentissage et de transformation de soi qui permet de passer d'une lecture à une autre³.

La philosophe distingue ensuite douleur et malheur, et adopte un autre point de vue : non plus celui du travail et de l'apprentissage, mais celui du don. Il n'y a alors plus rien à faire qu'à consentir. Cette aptitude à consentir est la plus décisive : « Nous ne sommes créés que pour ce consentement. » (OC IV 1, p. 358) Le procédé décrit, par lequel « Dieu traverse l'univers et vient jusqu'à nous » (OC IV 1, p. 357), ne tient pas compte de ce qui distingue les individus les uns des autres, leur caractère, leur personnalité. Au contraire, il nous faut consentir « à perdre nos sentiments propres pour laisser passage en notre âme à cet amour » (OC IV 1, p. 358). L'amour de Dieu fait perdre la personnalité. La métaphore est végétale : « Dieu met en nous une petite graine. » (*Ibid.*) Le travail sur soi est alors pensé sur le modèle des « soins de jardinier » : ni tirer sur la plante ni ne rien faire, mais sarcler, biner, arracher et couper les mauvaises herbes, soit agir autour, au niveau des conditions qui permettent à la plante de pousser – pensons ici au mode d'agir développé par la pensée chinoise, en particulier au *Mencius*⁴.

Le malheur n'est pas un « procédé pédagogique de Dieu » pour lire l'obéissance derrière la nécessité de l'univers, mais il est une « technique divine » (OC IV 1, p. 359) pour percer l'âme en son centre et lui permettre de traverser la distance infinie qui sépare de Dieu. Tout l'univers s'interpose entre « la créature » et Dieu. Par le malheur, tout l'univers comme « immensité de force aveugle, brutale et froide » (OC IV 1, p. 359) entre dans l'âme et la perce en son centre. A

¹ Marc Aurèle, *Pensées*, III, 2.

² P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 163-164.

³ Sur l'usage du corps, voir chapitre III, partie A, section 3 (« La part du corps »).

⁴ Je renvoie au chapitre IV, partie C : « Ni "Dieu" ni "Je" : destitution de l'ontothéologie et usage du vide ».

nouveau, S. Weil fait usage d'une métaphore : celle du clou qui fait passer le choc reçu par la tête dans la pointe. Le malheur est un clou qui fait que l'univers vient percer l'âme et la clouer « sur le centre même de l'univers [...] qui est hors de l'espace et du temps, qui est Dieu » (*ibid.*). Ainsi la créature accède à Dieu : « Selon une dimension qui n'appartient pas à l'espace, qui n'est pas le temps, qui est une tout autre dimension, ce clou a percé un trou à travers la création, à travers l'épaisseur de l'écran qui sépare l'âme de Dieu. » (*Ibid.*) Il y a ainsi un accès à un dehors de l'univers, un « trou » pour sortir de l'univers créé : usage « métaphysique » (je vais y revenir) du malheur. Il ne s'agit plus seulement de lire l'univers comme obéissance, mais d'en sortir. L'âme sort de l'univers, mais « sans quitter le lieu et l'instant où se trouve le corps auquel elle est liée » (*Ibid.*). Il y a débordement du monde, mais sans mythologie de voyage hors du monde. « L'homme à qui pareille chose arrive, précise S. Weil, n'a aucune part à cette opération » (*ibid.* ; cf. *OC IV 1*, p. 361) et n'a qu'à consentir, c'est-à-dire continuer à aimer ou à orienter son regard vers Dieu. Il n'y a ici plus aucun travail, plus aucun apprentissage ; la volonté n'a plus aucune part dans ce qui arrive. Nous trouvons ici les deux dimensions de la spiritualité distinguées en introduction : l'*askêsis* et le mouvement de l'*erôs*.

Une graine croît en nous jusqu'à devenir un arbre. Filant la métaphore végétale, S. Weil ajoute : « Nous savons bien à la ressemblance de quoi est fait cet arbre qui a poussé en nous, cet arbre si beau, où les oiseaux du ciel se posent. » (*OC IV 1*, p. 358) L'allusion à la Croix est transparente, mais elle n'est explicitée que huit paragraphes plus loin. Il semble que ne peut être atteint par le malheur que celui qui a consenti à la graine mise en lui et à la croissance de cette graine, autrement dit que seul celui qui est transformé par l'amour divin peut éprouver l'extrême malheur comme technique divine pour aller à Dieu. Ou, pour mieux dire, ou bien le malheur vient alors que l'âme n'y est pas prête, et détruit l'âme du dehors, ou bien le malheur vient alors que l'âme est déjà transformée par l'amour de Dieu, et fait accéder à Dieu.

Les « trois faces de notre être » sont exposées au malheur : notre chair, notre âme, notre personne sociale. S. Weil propose comme exercice spirituel de *penser* à « cette fragilité presque infinie », de « *continuellement la regarder* » (*OC IV 1*, p. 361 ; je souligne). Le centre de notre être étant lié à ces trois faces par une « faiblesse plus intime », il en sent toutes les blessures ; ainsi cette fragilité est transportée au centre de notre être, ce « qui rend possible, éventuellement, l'opération qui nous clouerait au centre même de la Croix » (*OC IV 1*, p. 361). Cette pensée est efficace : « Si l'on dispose ainsi la pensée, au bout d'un certain temps la Croix du Christ doit devenir la substance même de la vie. » (*Ibid.*) Il faut aimer le malheur :

« Il n'y a qu'une croix, c'est la totalité de la nécessité qui emplit l'infinité du temps et de l'espace, et qui peut, en certaines circonstances, se concentrer sur l'atome qu'est chacun de nous et le pulvériser totalement. Porter sa croix, c'est porter la connaissance qu'on est entièrement soumis à cette nécessité aveugle, dans toutes les parties de l'être, sauf un point si secret de l'âme que la conscience ne l'atteint pas. [...] Un homme [...] porte[] sa croix, s'il a réellement, concrètement et à tout moment la connaissance de la possibilité du malheur.

Mais il ne suffit pas de connaître cette possibilité, il faut l'aimer. Il faut aimer tendrement la dureté de cette nécessité qui est comme une médaille à double face, la face tournée vers nous étant domination, la face tournée vers Dieu étant obéissance. Il faut la serrer dans nos bras, même si elle nous présente ses pointes et qu'en l'étreignant nous les fassions entrer dans notre chair. Quiconque aime est heureux, dans l'absence, de serrer jusqu'à le faire pénétrer dans la chair un objet appartenant à l'être aimé. Nous savons que cet univers est un objet appartenant à Dieu. » (*OC IV 1*, p. 362)

Il y a l'ordre de la connaissance, et l'ordre de l'amour qui seul fait accéder à la vérité du réel. Non pas construire, mais concevoir, contempler, aimer : « Lire dans les étoiles qu'on est mortel. [...] Suspendre son jugement : ne pas lire. Ne pas lire. Ne pas parler. » (*OC VI 1*, p. 321-322)

Le lexique weilien va évoluer. C'est en termes de force que la société et l'univers seront interprétés dans la seconde moitié de la décennie (« *L'Iliade* ou le poème de la force » est rédigé à l'automne 1939), et c'est en un langage théologique que l'expérience vécue sera traduite lors de la période de Marseille. Le malheur *enferme la vérité de notre condition* et c'est la Croix du Christ qui est le lieu du plus grand malheur : « La Trinité et la Croix sont les deux pôles du christianisme, les deux vérités essentielles, l'une joie parfaite, l'autre parfait malheur. La connaissance de l'une et de l'autre et de leur mystérieuse unité est indispensable, mais ici-bas nous sommes placés par la condition humaine infiniment loin de la Trinité, au pied même de la Croix. La Croix est notre patrie. » (*OC IV 1*, p. 363) En 1935, la philosophe découvre que le sentiment de [s]a dignité, le respect d[']elle-même » (*CO*, p. 59) ont été brisés par les conditions de vie en usine, que le moi est une illusion gonflée de prestige social, et c'est donc en termes théologiques que cette expérience sera par la suite approfondie et interprétée : l'âme qui sait qu'elle n'est rien « se trouve à l'intersection de la création et du Créateur. Ce point d'intersection, c'est celui du croisement des branches de la Croix » (*OC IV 1*, p. 359). L'oppression, la force, la Croix : S. Weil ne change pas de direction mais son expérience ne cesse de s'approfondir. Il y a passage d'une lecture à une autre, mais si le malheur *consenti* fait accéder à la beauté de l'univers et à l'amour de Dieu par abandon de la volonté propre, le malheur peut aussi bien détruire le « je » du dehors et précipiter en enfer.

S. Weil, s'interrogeant sur le mystère de la lecture, reprend les réflexions éparpillées des *Cahiers* dans un « Essai sur la notion de lecture » : « La sensation est immédiate, brutale et s'empare de nous par surprise. » (*OC IV 1*, p. 73-74) Par exemples, les coups, les brûlures, les bruits soudains. Ces sensations viennent du dehors, de la matière, et l'esprit les subit. Il y a des sensations qui nous saisissent par leur signification : une lettre, un article de journal. Je lis des significations : « 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. Ainsi peut-on discuter sans fin la réalité du monde extérieur. Car ce que nous appelons le monde, ce sont des significations que nous lisons ; cela n'est donc pas réel. Mais cela nous saisit comme du dehors ; cela est donc réel. » (*OC IV 1*, p. 74-75) Certaines de ces significations peuvent précipiter dans le malheur. « Tout se passe [alors] comme si la douleur résidait dans la lettre, et de la lettre sautait au visage de qui la lit. [...] Ce qui est donné à la vue, c'est de la douleur. » (*OC IV 1*, p. 74) Il ne s'agit pas de simples connaissances, mais de vérité : l'être même du sujet en est transformé. Comment apprendre à lire ? Quel travail de soi sur soi fait-il opérer pour passer d'un niveau de lecture à un autre ? Il faut noter ici que cette réflexion sur la lecture et le passage d'une lecture à une autre peut être située dans une filiation stoïcienne et plus précisément dans les usages de la logique ou discipline de l'assentiment : « Ce qui trouble les humains, ce ne sont pas les choses, mais les jugements relatifs aux choses¹. » (Je renvoie au chapitre III, partie B : « L'usage des discours ».) Le gouvernement de soi et des autres, « l'action sur soi-même, l'action sur autrui consiste à transformer les significations » (*OC IV 1*, p. 78). La transformation consiste, par un travail qui engage le corps et toutes les forces physiques, à « changer les significations que je lis dans les apparences et qui s'imposent à moi. [...] La guerre, la politique, l'éloquence, l'art, l'enseignement, toute action sur autrui consiste essentiellement à changer ce que les hommes lisent² » (*ibid.*). Ce n'est pas la connaissance abstraite qui nous fait agir, ce sont nos lectures (des affects), le réel lu de telle ou telle manière. « Ce *travail* réflexif engendre donc en soi une

¹ *Manuel d'Épictète*, V. Voir P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, op. cit., chap. VI.

² De l'action sur soi-même, il sera question au chapitre III, « La pratique des *Cahiers* : une écriture de la transformation de soi », et de l'art de gouverner les autres par l'écriture, il sera question au chapitre V.

éthique¹ », conclut Rolf Kühn. Quelle est la valeur de telle ou telle lecture ? Comment les hiérarchiser ? Comment, par quelle technique, passer d'une lecture à une autre ? C'est la question de la philosophie. Il ne s'agit pas, dans le travail de soi sur soi, de transformation de soi, d'introspection, ou d'herméneutique des désirs, mais il s'agit d'un rapport à l'extériorité : une lecture du monde et des lectures hiérarchisées : « L'attention doit toujours être dirigée vers l'objet [...], jamais vers soi. » (K4, *OC VI 2*, p. 127-128 ; cf. K4, *OC VI 2*, p. 392) Autrement dit, il faut « priver tout ce que je nomme "je" [qui existe d'être nommé] de la lumière de l'attention » de telle manière que « le "je" dispara[isse] » (K5, *OC VI 2*, p. 252).

La notion de lecture est donc décisive : « *Le travail de la pensée est inséparable d'un art de lire*². » Dès le début de son séjour à Marseille, S. Weil note : « (Un petit livre). Notion de lecture » (Ki1, *OC VI 1*, p. 170). Sur cette notion, les réflexions sont nombreuses dans les *Cahiers de Marseille* (tout au long de l'année 1941) : les premières pages du *Cahier II* (cf. *OC VI 1*, p. 220-225) et du *Cahier III* (cf. *OC VI 1*, p. 290-298), les notes des *Cahiers IV, V et VI*. Les essais de 1942, en particulier « L'amour de Dieu et le malheur », mais aussi « Le christianisme et la vie des champs », « Condition première d'un travail non servile », etc., font usage de cette notion de lecture, à laquelle la philosophe consacre un article de sept pages, rédigé au printemps 1941 et publié, en 1946, dans *Les Études philosophiques*, sous le titre « Essai sur la notion de lecture » (cf. *OC IV 1*, p. 73-79) et nous pouvons considérer ces pages comme les prémisses du « petit livre » envisagé. Enfin, la dernière page du « Carnet de Londres » (ms. 82, *OC VI 4*, p. 394), quelques jours avant la mort de la philosophe, y est consacrée à cette notion et la manière dont les sentiments passent dans la matière. Une fois que l'on a accédé à un niveau de lecture qui ne se fonde plus sur le « je », on peut alors lire autrement le monde et l'histoire.

Lire le monde, lire l'histoire

C'est dans « L'amour de Dieu et le malheur » que S. Weil définit une manière de lire l'histoire du monde et les événements politiques : en transportant notre cœur « hors de nous-mêmes, hors de l'univers³, hors de l'espace et du temps » (*OC IV 1*, p. 354), et en regardant de là le mécanisme de la nécessité, qui alors apparaît tout autre. Ce qui était nécessité se lit comme obéissance à la volonté de Dieu. La philosophe oppose deux lectures : celle que l'on pratique « du point où nous sommes, selon notre perspective » (*ibid.*) et une autre lecture hors de nous-mêmes, et même hors de l'univers, hors de l'espace et du temps, donc hors de tout point de vue, de toute perspective, alors qu'il y a eu contact avec le bien absolu. La première est « aveugle », la seconde est illuminée par la grâce (Dieu qui se donne) de telle manière que S. Weil peut définir la foi comme un « don de la lecture » (K6, *OC VI 2*, p. 317). La métaphore de la lumière revient à plusieurs reprises, notamment lorsqu'est établie l'analogie suivante : l'obéissance du monde est à Dieu ce que la transparence d'une vitre est à la lumière. Autrement dit, la lumière passe par la vitre comme Dieu passe dans la nécessité lue comme obéissance. *Sentir* l'obéissance, c'est

¹ R. Kühn, « Le monde comme texte », art. cité, p. 514. L'auteur souligne.

² R. Chenavier, « Quand agir, c'est lire. Lecture créatrice selon Simone Weil », in *Esprit*, Août-septembre 2012, p. 119. L'auteur souligne. Robert Chenavier s'écarte ainsi explicitement de Rolf Kühn dont la thèse de doctorat a pour titre *Lecture décréative. Une synthèse de l'œuvre de Simone Weil* (soutenue en 1985, à l'Université de Paris-Sorbonne). Alain, déjà, parlait du « texte de l'expérience » (*Souvenirs concernant Jules Lagneau*, Paris, Gallimard, 1925, p. 158 ; voir aussi *ibid.*, p. 54). Voir aussi, sur la notion weilienne de lecture, Ch. Vogel, « La lecture comme réception et production de sens. Les enjeux de la pensée weilienne », in *CSW*, t. XXXIII-2, juin 2010, p. 201-213 ; N. Sanches, « "Ne jugez pas". L'impersonnel dans la notion de lecture de Simone Weil », in *CSW*, t. XLVI-3, septembre 2023, p. 217-243.

³ « Hors de l'univers » manque dans l'édition des *Œuvres complètes*, alors que l'expression est correctement éditée dans le recueil *Attente de Dieu* (voir *AD*, p. 111).

voir Dieu (et agir selon la nécessité, c'est obéir). C'est lire ce qui a lieu depuis un dehors du monde et des rapports de force, depuis le Bien absolu qui n'est pas de ce monde. Si le lexique de la lumière est présent dès les premiers écrits weiliens, il se déploie dans les dernières années et prend un autre sens : la lumière surnaturelle, c'est le Bien qui éclaire l'intelligence qui cherche à lire le monde (lumière qui est celle dont parlent les évangiles plutôt que celle des Encyclopédistes !).

Il s'agit d'apprendre à lire et c'est ainsi qu'il faut parvenir à lire « les âmes et les sociétés humaines » (*ibid.*). C'est cette seconde lecture que pratique Homère dans l'*Iliade* et que cherche à mettre en œuvre S. Weil dans *Venise sauvée* : « tout obéit à des lois mécaniques aussi aveugles et aussi précises que les lois de la chute des corps » (*ibid.*), excepté lorsqu'est présente « la vertu de la lumière surnaturelle » (*ibid.*, cf. OC V 2, p. 351), par exemple lorsque Jaffier regarde « d'un regard vraiment attentif » (*ibid.*) la cité de Venise. Seule la seconde lecture accède au réel, la première lecture étant une lecture de rêveurs ; c'est ce qu'assume d'ailleurs le personnage de Renaud le conquérant : « Oui, nous rêvons. Les hommes d'action et d'entreprise sont des rêveurs ; ils préfèrent le rêve à la réalité. Mais par les armes, ils contraignent les autres à rêver leurs rêves. Le vainqueur vit son rêve, le vaincu vit le rêve d'autrui. » (Acte I, scène VI). Le conquérant est déraciné et veut déraciner tout le globe terrestre. C'est près de dix ans plus tôt, dans le *Cahier I*, que la philosophe notait, à propos du *Faust* de Goethe, comme une direction pour la transformation de soi : « marche de l'homme du rêve à la réalité. » (OC VI 1, p. 146) C'est ce regard « de près », illuminé par la lumière surnaturelle, que porte sur la situation l'auteur de *Venise sauvée*, ou lorsque S. Weil lit la situation géopolitique de l'année 1943. En effet, le point de vue à partir duquel S. Weil lit le présent se nomme la foi. La foi est « une interprétation surnaturelle du naturel », « une conjoncture par analogie basée sur les expériences surnaturelles » (OC VI 3, p. 124). Elle poursuit : « Ainsi ceux qui possèdent le privilège de la contemplation mystique, ayant fait l'expérience de la miséricorde de Dieu, et sachant que cette expérience leur est commune avec d'autres, supposent que, Dieu étant miséricorde, le monde créé est œuvre de miséricorde – πίστις, croyance. Mais quant à constater cette miséricorde directement dans la nature, il faut se rendre aveugle, sourd, sans pitié pour croire qu'on le peut. [...] C'est pourquoi la mystique est la seule source de la vertu d'humanité. Car ne pas croire que derrière le rideau du monde il y a une miséricorde infinie, ou croire que cette miséricorde est devant le rideau, ces deux choses rendent cruel. » (*Ibid.* ; SW souligne) Le bien (ou la justice) ne se constate pas dans la nature, qui est gouvernée par la nécessité (ou la force). En revanche, la nature – « naturel » étant à entendre ici dans son opposition à « surnaturel » –, la nature, c'est-à-dire le monde, l'histoire peuvent être lus à partir du bien, et c'est cette lecture qui se nomme « la foi », à condition d'en avoir *fait l'expérience*. La foi est donc une supposition à partir d'une expérience de laquelle procède une lecture du monde. On accède à une telle interprétation à partir d'une expérience réelle, qui engage toute l'âme, tout l'être, et non pas (ou pas seulement) l'intelligence : l'expérience de la miséricorde de Dieu. Cette expérience excède les facultés naturelles mais vient éclairer l'intelligence. Quelques pages plus loin de ce *Cahier VIII*, la philosophe revient sur une telle expérience, et reprend :

« Ceux qui ont le privilège de contempler Dieu font l'expérience de sa miséricorde dans la partie surnaturelle de la vie intérieure. [...] La seule raison qu'ils aient de croire que Dieu comme créateur est miséricordieux, c'est que ces états de contemplation existent en fait et font partie de leur *expérience de créatures*. Il y a une autre raison, c'est la beauté de l'univers. On ne peut trouver aucune autre trace de la miséricorde divine dans la création. Mais ces êtres privilégiés en constituent un témoignage au-dehors pour autant qu'il tombe d'eux des signes sensibles de ce qui est en eux. L'existence de ces signes est à vrai dire une troisième preuve de la miséricorde divine. Ces signes ne dépendent d'eux que de la même manière qu'un beau vers dépend d'un poète, par l'extrême attention qu'il met à écarter de ce qui est au-dessous de

l'exigence de son inspiration. Ainsi ceux qui aiment sont attentifs à repousser les velléités d'actes qui sont au-dessous des exigences de leur amour. (Il faut bien avoir présent à la pensée que, par exemple, refuser et donner sont au même titre des actes.) Et comme le poète ne fait pas un beau vers pour ses lecteurs, ou pour Dieu, ou pour quoi que ce soit, mais parce que l'inspiration le prend, et pour la réalité inexprimable où son attention est orientée (qui est quelque chose de divin, mais non pas la représentation de Dieu comme personne), de même l'acte d'amour.

Le poète produit le beau par *l'attention fixée sur du réel*. De même l'acte d'amour. Savoir que cet homme, qui a faim et froid, existe vraiment autant que moi, et a vraiment faim et froid, suffit, le reste suit de lui-même.

Les valeurs authentiques et pures de vrai, de beau, de bien, dans l'activité d'un être humain se produisent par un seul et même acte, une certaine application à l'objet *de la plénitude de l'attention*.

L'enseignement ne devrait avoir pour fin que de préparer la possibilité d'un tel acte par *l'exercice de l'attention*. » (OC VI 3, p. 136-137 ; je souligne ; cf. OC VI 3, p. 321)

Nous voyons ici à l'œuvre comment S. Weil écrit, selon la suite de ses pensées, en se reprenant : « La seule raison qu'ils aient... » ; « Il y a une autre raison... » ; « On ne peut trouver aucune autre trace... » ; « L'existence de ces signes est à vrai dire une troisième preuve... ». A la fin de *L'Enracinement*, après avoir longuement diagnostiqué la situation actuelle et proposé un remède à la maladie (rédigé une ordonnance), la philosophe explicite sa *manière de lire* :

« L'opération de l'intelligence dans l'étude scientifique fait apparaître à la pensée la nécessité souveraine sur la matière comme un réseau de relations immatérielles et sans force. La nécessité n'est parfaitement conçue qu'au moment où les relations apparaissent comme parfaitement immatérielles. Elles ne sont alors présentes à la pensée que *par l'effet d'une attention élevée et pure, qui part d'un point de l'âme non soumis à la force*. Ce qui dans l'âme humaine est soumis à la force, c'est ce qui se trouve sous l'empire des besoins [lecture perspectiviste]. *Il faut oublier tout besoin pour concevoir les relations dans leur pureté immatérielle*. Si l'on y parvient, on se rend compte du jeu des forces par lesquelles la satisfaction est accordée ou refusée aux besoins. » (OC V 2, p. 352-353 ; je souligne)

L'homme est du côté de ce qui commande à la force et passe d'un niveau de lecture à un autre, de la nécessité lue par l'intelligence discursive à la beauté, de la beauté à l'obéissance du monde à Dieu lue dans la foi par un exercice d'attention. Et quelques paragraphes plus loin : « 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. C'est une seule et même chose qui relativement à Dieu est Sagesse éternelle, relativement à l'univers parfaite obéissance, relativement à notre amour beauté, relativement à notre intelligence équilibre de relations nécessaires, relativement à notre chair force brutale. » (OC V 2, p. 358) Il faut donc lire la nécessité dans la force, la beauté de l'ordre du monde dans la nécessité, l'ordre du monde comme obéissance, pour lire la Sagesse à l'œuvre dans le monde. Les lectures sont superposées. Il y a dans l'âme un point qui n'est pas soumis à la force, qui permet « une attention élevée et pure » (*ibid.*), qui permet de sortir de soi pour regarder le monde du dehors, depuis le bien qui n'est pas du monde. S'élever « jusqu'au contact avec le bien absolu » (*ibid.*) suppose une transformation de soi qui engage tout l'être, suppose des attitudes qui ne relèvent pas de la seule intelligence : « l'humilité, l'obéissance et l'amour » (OC V 2, p. 352). (Il sera question de telles attitudes au chapitre suivant, partie C : « Une philosophie des attitudes ».) Ainsi, S. Weil s'inscrit-elle dans la filiation de Descartes et l'éclaire d'une lumière d'un autre ordre, à partir d'un niveau de lecture supérieur.

Il y a donc trois raisons de croire à la miséricorde de Dieu : les états de contemplation (de la miséricorde de Dieu), la beauté de l'univers et les signes sensibles qui viennent des êtres privilégiés (qui contemplent Dieu et font l'expérience de sa miséricorde). Il y a deux niveaux : celui des êtres privilégiés qui contemplent directement Dieu (« la réalité inexprimable ») et tous les autres êtres humains, qui doivent appliquer leur attention aux signes sensibles inspirés par

Dieu. C'est la dialectique entre « amour implicite » et « amour explicite » (de Dieu) : les « amours indirects constituent un mouvement ascendant de l'âme, un regard tourné avec quelque effort vers le haut » (*OC IV 1*, p. 333). L'attention est l'attitude à adopter¹ : appliquer la plénitude de l'attention sur ce qu'il y a de réel. S. Weil parle ici de « preuve de la miséricorde divine ». Ces preuves sont *a posteriori* et supposent, pour être reconnues, un acte d'attention et de contemplation « avec désir et amour » (*OC V 1*, p. 312) – et non d'intelligence ou de volonté.

2. Les écritures du malheur

« A l'occasion de toute représentation, s'en tenir à ce qui correspond exactement à la réalité. »
Marc Aurèle, *Pensées*, IV, 22

Après le séjour à l'abbaye de Solesmes (10-19 avril 1938), S. Weil écrit une lettre (en anglais) à un jeune Anglais – « *Dear boy* » – qu'elle a rencontré, Charles G. Bell, lettre que nous connaissons par une ébauche qu'elle a conservée². Cette lettre (quatre pages) est consacrée à l'expression du malheur dans *King Lear*.

Exprimer le malheur : *Le Roi Lear*

Le Roi Lear est une tragédie en cinq actes en vers et en prose, écrite en 1606 par William Shakespeare. L'action a lieu à l'époque celtique, vers le VIII^e siècle avant Jésus-Christ. Lear est roi de l'île de Bretagne ; il a trois filles, Goneril, Régane et Cordelia, épouse du roi de France. La tragédie conte les conflits entre les membres de cette famille, qui conduiront au meurtre de Cordelia, un être pur qui seule aime véritablement son père. « Lear est un homme abandonné du ciel et de la terre, désespéré, et brisé par le malheur et l'humiliation. Il y a de la grandeur dans ses souffrances, dans la mesure où il est brisé, non pas courbé³. » Tel un héros d'Homère ou de Sophocle, dont S. Weil le rapproche, Lear exprime « l'essence même du tragique⁴ » : « *Why should a dog, a horse, a rat have life, / And thou no breath at all ?* » (Acte V, scène 3) Elle commente : « Un sentiment d'impuissance – ce qui ne veut pas dire faiblesse de caractère, mais épuisement extrême – infuse dans ces lignes sa pleine amertume. Car cela est amer ; rien dans le monde n'est aussi amer⁵. »

La poésie qui s'efforce d'exprimer la souffrance ou le malheur n'est « de la grande poésie » qu'à la condition qu'elle fasse résonner à travers chaque mot le cri du Christ en croix : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Il en va ainsi dans *l'Iliade*, « quelquefois dans Eschyle, presque toujours chez Sophocle » – et dans *Le Roi Lear*, « plus proche de Sophocle qu'aucune autre chose que [S. Weil] connaisse⁶ », autrement dit une œuvre de première ordre⁷. La Croix du Christ est donc la pierre de touche qui permet d'évaluer les œuvres, du moins pour ce qui est de l'expression du malheur, et Sophocle est un modèle du genre. On note que cela vaut

¹ Sur l'attention, voir au chapitre III, la partie C, section 1 (« L'attention, une pratique de la vérité »).

² Lettre publiée par Richard Rees in *Seventy Letters*, London, Oxford University Press, 1965 ; reprise et traduite par Fl. de Lussy dans *Simone Weil. Sagesse et grâce violente*, Paris, Bayard, 2009, p. 298-305.

³ « Lettre de Simone Weil à Charles G. Bell », in *Simone Weil. Sagesse et grâce violente, op. cit.*, p. 299. Voir aussi *SP*, p. 457.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 302-303.

⁶ *Ibid.*, p. 299.

⁷ Sur le cri du Christ en Croix, voir F. Bigaouette, *Le cri de déréliction de Jésus en Croix. Densité existentielle et salvifique*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », 2004, ainsi que R. Brague, *Du Dieu des chrétiens. Et d'un ou deux autres*, Paris, Flammarion, 2008, p. 162-164. Voir aussi J.-L. Chrétien, « Poétique du cri », in *Parole et poésie*, Paris, Minuit, 2023.

aussi bien pour les œuvres qui précèdent dans le temps la rédaction des évangiles. La philosophe « admire cette pièce de plus en plus », qui pourrait être « la poésie de notre époque où le malheur est réel, et pas seulement métaphysique. Le malheur est toujours métaphysique ; seulement [...] il peut être rapatrié dans l'âme à travers des souffrances et humiliations souffertes par le corps. C'est cela que j'appelle le malheur réel¹ ». Nous sommes au printemps ou à l'été 1938 – donc après le contact prolongé avec le malheur lors des mois passés en usine qui ont fait entrer le malheur des autres dans la chair et dans l'âme de S. Weil. A Bourges, en 1936, elle a écrit sur Sophocle à destination des ouvriers des usines Rosières (cf. *OC* II 2, p. 333-348, 557) : Antigone, Électre, Philoctète². En 1938 et 1939, elle compose « *L'Illiade* ou le poème de la force » (cf. *OC* II 3, p. 227-253) et fera allusion, en conclusion, à Shakespeare où apparaît « le génie de la Grèce » (*OC* II 3, p. 253), en pensant aux « drames historiques » (*OC* II 3, p. 299) de ce dernier. La sensibilité au malheur ici exprimée et la relecture des classiques à la « lumière chrétienne » (*AD*, p. 46) annoncent le grand texte de 1942, quatre ans plus tard, sur « L'amour de Dieu et le malheur » (cf. *OC* IV 1, p. 346-374).

S. Weil cite, comme c'est très souvent le cas dans sa correspondance, des vers ; ici, quelques vers de *Illiade* (en anglais) puis, longuement, le *Roi Lear*. Elle fait ainsi entendre l'expression de la souffrance et du malheur. Le lien est établi entre malheur et vérité : il y a là, dans le sentiment d'impuissance et d'amertume qui « infuse » dans les « lignes » qu'elle vient de citer, « de la vérité », une vérité sans illusion et sans mensonge (dans le triomphe et la puissance, la vérité est altérée de mensonge). Il faut avoir connu « cette souffrance qui peut briser le fond de l'âme », si l'on ne veut pas que ce que l'on exprime soit « de la simple littérature³ ». C'est à partir d'une expérience vécue que l'écrivain s'exprime. L'auteure de la lettre s'adresse directement à son correspondant dont tout laisse à penser qu'il lui a donné à lire ce qu'il a pu écrire : « Avez-vous conscience qu'il y a des millions et des millions de gens sur la terre qui souffrent, presque continûment, de leur naissance jusqu'à leur mort ? C'est malheureux qu'ils n'aient pas appris à s'exprimer, poursuit-elle ; ils auraient dit la vérité au sujet de la souffrance. » Et elle ajoute : « Certes ils se sont parfois exprimés anonymement dans des mélodies, des chansons, des légendes, des religions – et alors ils ont parfois, comme je le pense, surpassé les plus grands génies⁴. » S'éclaire ainsi l'extrême intérêt porté par S. Weil à cette littérature populaire et anonyme. On pense, par exemple, aux coplas qu'elle recopie dans les dernières pages du *Cahier II* (1941) après avoir lu les *Cantos populares españolas* rassemblés par Francisco Rodríguez Marín (5 volumes, Séville, 1882-1883).

La lettre se poursuit par la distinction qui lui est chère entre le talent et le génie, qu'elle définit ainsi : le génie jette « un regard profond [...] sur la vie ordinaire de l'homme ordinaire – je veux dire sans talent [mais pas nécessairement sans génie] –, et l'intelligence qu'il en a. La plus belle poésie est celle qui est capable d'*exprimer, dans sa vérité, la vie des gens* qui ne peuvent écrire de la poésie. [...] L'âme du génie est *caritas* selon la signification chrétienne du mot ; à savoir le sentiment que tout être humain possède une importance extrême (« *all-important* »). Du moins c'est ce que je crois⁵ », ajoute S. Weil. La distinction entre talent et génie est reprise aux premières pages de l'autobiographie spirituelle : le génie est celui qui désire la vérité et dont le désir est efficace, celui qui « fait perpétuellement un effort d'attention pour

¹ « Lettre de Simone Weil à Charles G. Bell », in *Simone Weil. Sagesse et grâce violente, op. cit.*, p. 299.

² Voir au chapitre V, partie A, section 3 : « La Grèce "accessible aux masses populaires" »).

³ « Lettre de Simone Weil à Charles G. Bell », in *Simone Weil. Sagesse et grâce violente, op. cit.*, p. 303.

⁴ *Ibid.*, p. 305.

⁵ *Ibid.* Je souligne.

l'atteindre » et accède au « royaume de la vérité », « même si faute de talent ce génie ne peut pas être visible à l'extérieur¹ » (AD, p. 39 ; cf. OC IV 1, p. 92-93, 306). Il faut du talent, c'est-à-dire un certain maniement de la langue, pour pouvoir exprimer la vérité (génie et talent s'opposent absolument mais ne s'excluent pas). « *With friendly remembrance* », termine S. Weil. La signature est suivie de l'adresse des parents de S. Weil, rue Auguste-Comte à Paris.

« *I have re-read Lear since I came home*² », ainsi commence la lettre. S. Weil a donc déjà lu *Le Roi Lear* avant l'échange avec Charles Bell d'avril 1938, à Solesmes. Nous n'en trouvons pas trace dans son œuvre publiée, bien qu'elle se réfère à Shakespeare dès ses premiers écrits, en 1926 (cf. OC I, p. 101, 106) et le nomme dans les *Réflexions* de 1934 (cf. OC II 2, p. 57). Au cours des années trente, avant la rencontre de Solesmes, nous relevons de rares références à *Othello*, ainsi qu'aux *Sonnets*, qu'elle recopie en anglais (cf. OC VI 1, p. 120, 125 ; cf. aussi OC I, p. 278). Il est question des Grecs, d'Eschyle et de Sophocle, et Shakespeare est mentionné en passant, associé dans la même phrase à *La Chartreuse de Parme*, sur un autre plan que les Tragiques. Il pourrait s'agir là de rien de plus que du souvenir de deux lectures anciennes, du temps des études au lycée Henri-IV. Puis S. Weil cite *Richard II*, en 1939, ce qui est indice d'une lecture récente (cf. OC II 3, p. 105 ; cf. aussi OC II 3, p. 184) A Marseille, donc après la relecture de 1938, la philosophe fait allusion au *Roi Lear* dans des « Notes sur le caractère » (cf. OC IV 1, p. 85 ; cf. aussi OC IV 1, p. 82, 477). Ce sera effectivement à cette pièce qu'elle pensera lorsqu'elle renverra à « certaines pièces de Shakespeare » dans « Morale et littérature », OC IV 1, p. 93, et la note 3, p. 531). Elle en recopie des vers dans ses cahiers : vingt-trois vers ou éléments de vers des actes I et II, dont seize sont les mêmes que ceux de la lettre de 1938 (cf. K2, OC VI 1, p. 269). En marge du *Cahier IV*, elle note : « *Lear* [encadré] (*Lear*, tragédie de la pesanteur.) » (OC VI 2, p. 140 ; SW souligne) Au *Cahier V* : « La pesanteur dans l'épopée, la tragédie (Sophocle, *Phèdre*, Shakespeare), triomphe du génie. » (OC VI 2, p. 200) C'est le propre des œuvres des écrivains de génie, de permettre de lire la pesanteur, étant à distance, de rendre le bien perpétuellement nouveau et surprenant et de faire ainsi accéder au réel : « Bien que les œuvres de ces hommes soient faites de mots, la pesanteur qui gouverne les âmes y est présente. [...] Le bien et le mal y apparaissent dans leur vérité. » (OC IV 1, p. 93) Dans le *Cahier XI* : « Les tragédies de Shakespeare sont de second ordre, sauf *Lear*. » (OC VI 3, p. 349) – Certes, elle fait aussi allusion aux chansons de *Measure for Measure* (cf. K2, OC VI 1, p. 224-225, 274), à *Richard II* (cf. K2, OC VI 1, p. 241 ; OC V 2, p. 196), à *Hamlet* (cf. K3, OC VI 1, p. 334) et à *Roméo et Juliette* (cf. K10, OC VI 3, p. 253, et la note 10, p. 505). Parmi les livres qu'elle souhaite recevoir de Paris, il y a le « 1^{er} vol. » de Shakespeare (OC VI 1, p. 204). S. Weil a un attachement à la littérature anglaise qu'elle n'a pas pour la littérature allemande ou espagnole, par exemple. A Londres, aux mois de janvier et de février 1943 sans doute, S. Weil assiste à une représentation de *La Nuit des Rois*, puis du *Roi Lear* (cf. SP, p. 666 ; OC VII 1, p. 270) et, peu après, elle écrit *L'Enracinement* : « Une tragédie comme *King Lear* est le fruit direct du pur esprit d'amour » (OC V 2, p. 300) – son auteur ayant atteint ce « point de grandeur où le génie créateur de beauté, le génie révélateur de vérité, l'héroïsme et la sainteté sont indiscernables » (OC V 2, p. 299). C'est déjà ce qu'elle écrivait à Charles Bell dans la lettre de 1938.

¹ La distinction entre hommes de génie et hommes de talent est faite par Schopenhauer (*Le monde comme volonté et comme représentation* est traduit par Auguste Burdeau, en trois volumes, chez Félix Alcan, entre 1888 et 1890) et, par ailleurs et pour donner ce seul exemple, elle inspire l'article qu'Eugène Fromentin publie en 1845 (il est alors âgé de 25 ans) sous le titre : « A quoi servent les petits poètes » (in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1984, p. 903-920). On la trouve chez Bergson aussi bien que chez Péguy, pour lequel le génie se distingue du talent par une « différence de nature » et non « de degré », par où « s'expliquerait le fréquent défaut du talent au génie, les apparentes grosses maladroites de la plupart des hommes de génie » (*Réponse brève à Jaurès*, in *Œuvres en prose complètes*, tome I, op. cit., p. 571-572).

² « Lettre de Simone Weil à Charles G. Bell », in *Simone Weil. Sagesse et grâce violente*, op. cit., p. 298.

C'est malheureux, écrivait-elle au même, que les millions de gens sur la terre qui souffrent, presque continûment, de leur naissance à leur mort « n'aient pas appris à s'exprimer », car « ils auraient dit la vérité au sujet de la souffrance¹ ». L'idée est reprise dans l'autobiographie spirituelle, et radicalisée en 1943 : « Un idiot de village, au sens littéral du mot, qui aime réellement la vérité, quand même il n'émettrait que des balbutiements [...] a du génie. [...] L'amour de la vérité est toujours accompagné d'humilité. Le génie réel n'est pas autre chose que la vertu surnaturelle d'humilité dans le domaine de la pensée. » (OC V 1, p. 227) Ici, dans la lettre de 1938, l'exemple est celui de « la plus vile prostituée des rues », humiliée par le malheur, « meilleure qu'une femme née dans une famille riche et assurée de sa vertu² » : vérité altérée d'illusion et de mensonge. Dans l'une des dernières lettres qu'elle envoie à ses parents, S. Weil évoque les « fous » de *King Lear* en ces termes :

« Quand j'ai vu *Lear* ici, je me suis demandé comment le caractère intolérablement tragique de ces fous n'avait pas sauté aux yeux des gens (y compris les miens) depuis longtemps. Leur tragique [...] consiste [...] en ceci :

En ce monde, seuls des êtres tombés au dernier degré de l'humiliation, loin au-dessous de la mendicité, non seulement sans considération sociale, mais regardés par tous comme dépourvus de la première dignité humaine, la raison – seuls ceux-là ont en fait la possibilité de dire la vérité. Tous les autres mentent.

Dans *Lear*, c'est frappant. Même Kent et Cordelia atténuent, mitigent, adoucissent, voilent la vérité, louvoient avec elle, tant qu'ils ne sont pas forcés ou de la dire ou de mentir carrément.

Je ne sais pas ce qu'il en est des autres pièces, que je n'ai ni vues ni relues ici (sauf *Twelfth Night*). [...]

L'extrême du tragique est que, les fous n'ayant ni titre de professeur ni mitre d'évêque, personne n'étant prévenu qu'il faille accorder quelque attention au sens de leurs paroles – chacun étant d'avance sûr du contraire, puisque ce sont des fous – leur expression de la vérité n'est même pas entendue. Personne, y compris les lecteurs et spectateurs de Sh. depuis quatre siècles, ne sait qu'ils disent la vérité. Non des vérités satiriques ou humoristiques, mais la vérité tout court. Des vérités pures, sans mélange, lumineuses, profondes, essentielles. » (OC VII 1, p. 302-303)

Le « jeune Anglais catholique » que S. Weil rencontre à Solesmes, en 1938, ne lui fait donc pas seulement « connaître l'existence de ces poètes anglais du XVII^e siècle qu'on nomme métaphysiques » (AD, p. 43-44), mais l'incite également à relire avec attention ou à relire *King Lear* (ainsi que d'autres œuvres de l'auteur d'*Hamlet*). Dans le *Cahier II*, d'ailleurs, où elle copie des vers du *Roi Lear*, on trouve, deux pages plus loin, le poème « Love » de George Herbert, poète métaphysicien anglais du XVII^e siècle (cf. K2, OC VI 1, p. 269-270).

De *King Lear*, elle écrit dans la lettre de 1938 : « *I admire it more and more every time.* » Dans *L'Enracinement*, elle demande : « Peut-on admirer sans aimer ? Et si l'admiration est un amour », nous ne devons aimer rien d'autre que le bien, autrement dit les œuvres « desquelles rayonne l'esprit de vérité, de justice et d'amour » (OC V 2, p. 294). Elle ne cessera plus de s'y référer jusqu'à sa mort, considérant cette œuvre comme une œuvre de génie qui exprime la vérité du malheur (et la vérité « tout court » : « des vérités pures, sans mélange, lumineuses, profondes, essentielles ») : « Cela pourrait être – avec tous les accommodements appropriés – la poésie de notre époque où le malheur est réel³. » C'est bien *notre époque* qui préoccupe la philosophe. Ce dont il est question, ici, c'est de *transposition* : l'expression de la vérité est à reprendre à chaque époque. S. Weil elle-même tentera une transposition poétique, ce sera *Venise sauvée*.

¹ *Ibid.*, p. 305. Notons qu'il est aussi question du *Roi Lear* et du fou qui connaît et pourrait dire la vérité dans M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 263.

² *Ibid.*, p. 303.

³ *Ibid.*, p. 299. Stephanie Gehring propose une lecture stimulante dans « Attention, Avoidance, and Tragedy what Simone Weil could have said about *King Lear* if she had read Stanley Cavell », in *Religion & Literature*, vol.51/52, n°3/1, Autumn 2019-Spring 2020, p.1-22.

Dire la vie nue

« Dans le malheur, l'instinct vital survit aux attachements arrachés et s'accroche aveuglément à tout ce qui peut servir de support, comme une plante accroche ses vrilles. [...] Esclavage. Il n'y a plus la quantité supplémentaire d'énergie qui sert de support au libre arbitre, au moyen de laquelle l'homme prend de la distance. Le malheur sous cet aspect est hideux, comme est toujours la vie à nu ; comme un moignon, comme le grouillement des insectes. La vie sans forme. Survivre est là l'unique attachement. C'est là que commence l'extrême malheur, quand tous les attachements sont remplacés par celui de survivre. L'attachement apparaît là à nu. Sans objet que soi-même. Enfer. » (K6, OC VI 2, p. 321 ; SW souligne)

On est saisi d'abord par la puissance des images employées : comme une plante accroche ses vrilles, comme un moignon, comme le grouillement des insectes. Le malheur est la perte de l'énergie supplémentaire – S. Weil distinguant des niveaux d'énergie : « énergie vitale » qui maintient en vie, « énergie supplémentaire » qui permet de poursuivre des buts, « énergie surnaturelle » qui nous est donnée du dehors. Le malheur, c'est la vie nue.

Aux mois d'avril et mai 1942, la philosophe rédige plusieurs essais qui mettent en forme des idées notées dans ses cahiers. Le régime de l'écriture est autre dans la mesure où elle n'écrit plus pour elle-même mais s'adresse à un lecteur. L'un de ces essais, et non des moindres, est celui sur « L'amour de Dieu et le malheur », une réécriture trois ans plus tard de « *L'Illiade* ou le poème de la force », un chef-d'œuvre. Ce qui frappe, à la première lecture, c'est la force des images (des images pour décrire le malheur dans les six premières pages) :

« Dans le domaine de la souffrance, le malheur est une chose à part, spécifique, irréductible. Il est tout autre chose que la simple souffrance. Il s'empare de l'âme et la marque, jusqu'au fond, d'une marque qui n'appartient qu'à lui, la marque de l'esclavage. L'esclavage tel qu'il était pratiqué dans la Rome antique est seulement la forme extrême du malheur. Les anciens, qui connaissaient bien la question, disaient : "Un homme perd la moitié de son âme le jour où il devient esclave." » (OC IV 1, p. 347 ; je souligne)

Ainsi commence cet essai. Le malheur n'est pas un degré supérieur de souffrance, n'est pas un état d'âme. Il est incommensurable. Ce sont la même image et les mêmes termes que ceux de la lettre au père Perrin : le malheur s'empare de l'âme (« est entré [...] dans mon âme ») et la marque : « il imprime *jusqu'au fond de l'âme, comme avec un fer rouge*, ce mépris, ce dégoût et même cette répulsion de soi-même, cette sensation de culpabilité et de souillure, que le crime devrait logiquement produire et ne produit pas. Le mal habite dans l'âme du criminel sans y être senti. Il est senti dans l'âme de l'innocent malheureux » (OC IV 1, p. 350 ; je souligne), il imprime « la marque de l'esclavage » (AD, p. 42). Référence est faite à la Rome antique et à l'esclavage : l'esclave est dans le malheur et tous ceux qui sont saisis par le malheur peuvent être désignés comme des esclaves : « Je me suis toujours regardé comme une esclave. » S. Weil cite (de mémoire), non pas la littérature latine, romaine, mais l'*Odyssée* : « Et Zeus l'Assourdissant prend la moitié de sa valeur [de sa vertu, de son excellence : *arété*] / à l'homme, dès le jour où on le livre à l'esclavage¹. » Il a été fait référence à ces deux vers un an plus tôt, au début du *Cahier II*, alors que la philosophe consacre trois pages à méditer sur le malheur. Il est significatif qu'elle traduise *arété* par « âme », terme central dans ses écrits de la période marseillaise (et jusque dans *L'Enracinement*). Quelques paragraphes plus loin, les mêmes termes sont repris : Dieu a donné au malheur la puissance « de saisir l'âme elle-même des innocents et de s'en emparer en maître souverain. Dans le meilleur des cas, celui que marque le malheur ne gardera que la moitié de son âme » (OC IV 1, p. 349). C'est le malheur qui est ici sujet de la phrase (qui

¹ Voir Homère, *Odyssée*, XVII, v. 322-323 : « Et Zeus l'Assourdissant prend la moitié de sa valeur (*arété*) / à l'homme, dès le jour où on le livre à l'esclavage » (trad. Philippe Jaccottet). Voir les « Notes sur le caractère » et les « Formes de l'amour implicite de Dieu », OC IV 1, p. 87, 289, 347 ; et K2, OC VI 1, p. 222.

prend la moitié de l'âme), et non pas Zeus, selon la citation d'Homère, mais c'est bien Dieu qui donne au malheur de pouvoir se saisir d'une âme. L'image de l'esclave est utilisée, plus loin dans le texte, pour personnifier la nécessité qui est la substance de l'univers : la nécessité est une « esclave insensée, aveugle et parfaitement obéissante » (OC IV 1, p. 362) de Dieu et nous, « nous sommes les esclaves de la nécessité mais, poursuit S. Weil, nous sommes aussi les fils de son Maître » (*ibid.*) pour autant que nous consentons à obéir à la nécessité qui nous domine, que nous l'aimons, au lieu de la subir, et que nous savons de toute notre âme que la nécessité est aussi bien obéissance. C'est donc l'âme elle-même qui est atteinte par le malheur, ce que le texte confirme un peu plus loin : « Le malheur n'est pas un état d'âme. C'est une pulvérisation de l'âme par la brutalité mécanique des circonstances. » (OC IV 1, p. 369) S. Weil fait voir le malheur comme « transmutation d'un homme à ses propres yeux, de l'état humain à l'état d'un ver à demi écrasé qui s'agite sur le sol » (l'image est répétée à deux reprises, OC IV 1, p. 349 et p. 369). Le malheur « est indifférent, et c'est le froid de cette indifférence, un froid métallique, qui glace jusqu'au fond même de l'âme tous ceux qu'il touche. Ils ne retrouveront jamais plus la chaleur. Ils ne croiront jamais plus qu'ils sont quelqu'un » (OC IV 1, p. 352 ; je souligne). Plus loin encore : « Nous jouons à nous imaginer que nous avons choisi ce qui nous est imposé. Quand un être humain est transformé à ses propres yeux en une sorte de bête à peu près paralysée et tout à fait répugnante, il ne peut plus avoir cette illusion. » (OC IV 1, p. 363)

Il n'y a pas de « phénoménologie » du malheur, qui est en deçà de toute contemplation, si ce n'est par la vertu d'une attention surnaturelle. Dans les *Cahiers*, souligné deux fois :

« Contempler le malheur d'autrui sans en détourner le regard ; non seulement le regard des yeux ; mais sans en détourner le regard de l'attention au moyen de la révolte, ou du sadisme, ou d'une consolation intérieure quelle qu'elle soit. Cela est beau. Car c'est contempler le non-contemplable. Exactement comme contempler une chose désirable sans s'en approcher. C'est s'arrêter.

Le renoncement seul permet de s'arracher (cordes qui tirent, qu'il faut couper), donc d'avoir accès au beau. Job et la splendeur du monde [Job 37,22 ; 38,1 ; 42,3]. » (K7, OC VI 2, p. 419-420)

Dans un cahier postérieur : « Contempler le non-contemplable (le malheur d'autrui), sans fuir, comme le désirable sans l'approcher – c'est le beau. [Beaucoup de manières de fuir.] » (K12, OC VI 3, p. 385 ; les crochets sont de SW) Puis, plus loin : « *Philèbe* [de Platon]. Douleur et joie. Douleur et révélation de la beauté du monde : Job. » (K12, OC VI 3, p. 406) C'est une idée qui revient souvent : le malheur donne accès à la beauté du monde en ce qu'il permet le détachement et le « détachement total » qu'est l'acceptation de la mort (cf. K6, OC VI 2, p. 321). Job, à qui est donnée la beauté du monde, est la figure du malheureux qui accède à la beauté lorsque plus rien en lui ne dit « je ». La vertu est négative, elle consiste à *ne pas faire*. Ni fuir le malheur ni prendre ce que l'on désire, mais s'arrêter et attendre (cf. K8, OC VI 3, p. 110-112). « Je » est au centre de la perspective, « moi » est un obstacle. Le malheur permet un vide, un lieu pour la grâce, le surnaturel, le Bien – un dehors du monde. Dieu se révèle à l'âme qui continue à aimer à vide, sans objet : « C'est quand l'âme épuisée a cessé d'attendre Dieu, quand le malheur extérieur ou la sécheresse intérieure lui a fait croire que Dieu n'est pas une réalité, si néanmoins elle continue à aimer, si elle a horreur des biens d'ici-bas qui prétendent le remplacer, c'est alors que Dieu après quelque temps vient jusqu'à elle. » (OC IV 2, p. 157) Cette phrase est redite à plusieurs reprises, avec des variations, dans les *Cahiers*, dans les essais de l'année 1942 – c'est là le cœur du témoignage de S. Weil. Passer d'un niveau de lecture à un autre suppose donc, je l'ai montré, un travail de transformation de soi. Contempler le « non-contemplable », demande donc la philosophe. Il se lit et il est principe de lecture, ouvrant accès au réel : « Dans la beauté du monde la nécessité brute devient objet d'amour. » (OC IV 1, p. 355) En effet, le malheur est à la limite de la phénoménalité. Je ne peux pas le concevoir le malheur, mais je peux m'y *exposer*.

S. Weil étudie les « réactions au malheur » (K4, *OC VI 2*, p. 141) ; et d'ajouter : « A étudier encore. » Le malheur est un déracinement. Quelques semaines plus tard : « La plus grande souffrance qui laisse subsister des racines est encore à une distance infinie du quasi-enfer. / Quand on rend service à des êtres déracinés, et qu'on reçoit en échange de mauvais procédés, de l'ingratitude, de la trahison, on subit simplement une faible part de leur malheur. On a le devoir de s'y exposer comme on a le devoir de s'exposer au malheur, dans une mesure limitée. Quand cela se produit, on doit le supporter comme on supporte le malheur, sans rattacher cela à des personnes déterminées, car cela ne s'y rattache pas. Il y a quelque chose d'impersonnel dans le malheur quasi-infernal comme dans la perfection. » (K6, *OC VI 2*, p. 356) Dans l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur », la philosophe insiste sur cet exercice de pensée, exercice impossible, car on ne pense pas au malheur si l'on n'y est pas contraint par les circonstances, ou par un amour surnaturel (*OC IV 1*, p. 363-364). Nous fuyions *naturellement* le malheur. La connaissance du malheur

« est impossible. Il est impossible de connaître le malheur sans l'avoir traversé. Car la pensée répugne tellement au malheur qu'elle est aussi incapable de se porter volontairement à le concevoir qu'un animal, sauf exception, est incapable de suicide. Elle ne le connaît que par contrainte. [...] Même si on le reconnaît *théoriquement* [savoir de connaissance] ce qui est déjà très rare, on ne le croit pas *avec toute l'âme* [savoir de spiritualité]. Le croire *avec toute l'âme*, c'est cela que le Christ appelait non pas, comme on traduit d'ordinaire, renoncement ou abnégation, mais se nier soi-même, et c'est la condition pour mériter d'être son disciple. Mais quand on est dans le malheur ou qu'on l'a traversé, on ne croit pas davantage à cette vérité, on pourrait presque dire qu'on y croit encore moins. Car la pensée ne peut jamais vraiment être contrainte, elle a toujours licence de se dérober par le mensonge. La pensée placée par la contrainte des circonstances en face du malheur fuit dans le mensonge avec la promptitude de l'animal menacé de mort et devant qui s'ouvre un refuge. [...] La pensée est contrainte de fuir l'aspect du malheur par un instinct de conservation infiniment plus essentiel à notre être que celui qui nous écarte de la mort charnelle [...]. On ne peut regarder le malheur en face et de tout près avec une attention soutenue que si on accepte la mort de l'âme par amour de la vérité. [...] La connaissance du malheur étant *naturellement impossible* aussi bien à ceux qui l'ont qu'à ceux qui ne l'ont pas éprouvé, elle est également possible aux uns et aux autres *par faveur surnaturelle* » (*OC IV 1*, p. 364-365 ; je souligne).

Faire l'épreuve du malheur, ce n'est pas pour autant le connaître (connaissance naturelle, ou savoir de connaissance¹) : la seule connaissance possible du malheur est une connaissance *surnaturelle*. Autrement dit, c'est un savoir qui engage l'être même du sujet, qui suppose *une transformation de soi* afin de ne plus avoir ni volonté propre, ni personne, ni moi, et d'être parfaite obéissance. Ce que S. Weil appelle avoir été « engendré d'en haut », « engendré à partir de l'eau et de l'Esprit² » (*OC IV 1*, p. 365) : « Pour avoir la force de contempler le malheur quand on est malheureux, il faut le pain surnaturel. » (K5, *OC VI 2*, p. 203) « La pitié de soi-même n'appartient pas à l'extrême malheur. Au-dessous d'un certain niveau de malheur la pitié se change en horreur pour soi comme pour autrui. C'est pourquoi Napoléon disait que les vrais malheurs ne se racontent pas ; et les anciens, que les grandes douleurs sont muettes. Le poète épique ou tragique [qui écrit le malheur] ne doit pas oublier cela. » (K6, *OC VI 2*, p. 329-330) Le malheur fait descendre, un plus grand malheur abaisse, c'est pourquoi S. Weil écrit : « au-dessous d'un certain niveau de malheur », parlant souvent de l'« extrême malheur » ou du « malheur extrême » (*OC VI 2*, p. 321, 329, 363, 367, 438, 461, 462, 467), celui qui détruit du dehors le « je », celui de la vie nue.

Peut-on raconter le malheur ? Peut-on faire du malheur une œuvre d'art ? Ce qui est objet de contemplation, c'est la beauté, l'œuvre belle. Peut-on donner à voir le malheur en une œuvre

¹ Voir au chapitre IV, partie A, section 3 (« Un savoir de spiritualité »).

² Voir au chapitre premier, partie C, section 2 (« Conversion, transformation, nouvelle naissance »).

belle ? Cette question a occupé les témoins des camps de concentration et d'extermination nazis, Jorge Semprún en particulier¹. Le malheureux n'a pas les mots pour dire son malheur, il est muet devant ce qu'il ne peut même pas voir, et nous non plus nous ne pouvons pas plus le contempler, car il faut du génie, c'est-à-dire de la sainteté, pour lire et donner à lire le malheur. *Ce qu'il y a de beau* dans le malheur, ce n'est pas le malheur en tant que tel, c'est *la nécessité* dont il est une conséquence possible. L'univers n'est pas moins beau parce que des bateaux font naufrage (cf. « L'amour de Dieu et le malheur », *OC IV 1*, p. 355). La question posée ici est la suivante : peut-on faire de l'univers une œuvre d'art, ou quelle transformation faut-il opérer en soi (de soi) pour lire l'univers comme une œuvre d'art et la beauté du malheur – « faire de l'univers l'œuvre de Dieu » ? S. Weil ajoute : « Parfois un poème, tel que l'*Illiade*, rend cette beauté sensible. » (*OC IV 1*, p. 355) Dans les premières pages du *Cahier II*, elle réfléchit en même temps sur le malheur et sur l'art. L'« objet de l'art » est de « nous rendre l'espace et le temps sensibles. Nous fabriquer un espace, un temps humains, faits par l'homme, qui pourtant soient *le temps, l'espace* » (*OC VI 1*, p. 224 ; SW souligne). Un temps et un espace finis qui sont une image de l'éternité et de l'infini. Il y est question de la sculpture, de la peinture, de la musique et surtout de la poésie. La philosophe poursuit en donnant des « exemples de poèmes parfaits » (*ibid.*) : Sappho, Sophocle, les poètes et dramaturges anglais Christopher Marlowe, Shakespeare, George Herbert (le poème « Love » qu'elle a découvert lors de son séjour à l'abbaye de Solesmes en 1938) ; et elle poursuit : « En français, *rien*, je crois. En allemand non plus. En italien que je sache, non plus. » (*OC VI 1*, p. 224-225) Mais plus loin, dans le *Cahier III*, elle citera la *Phèdre* de Racine après *Lear* et *Othello* (*OC VI 1*, p. 299 ; cf. K15, *OC VI 4*, p. 222] Le malheur montré dans les œuvres de premier ordre nous apprend *quelle est la condition de l'homme*, « *la commune misère humaine* » (*OC II 3*, p. 252 ; je souligne), *que tout en lui est soumis à la nécessité*. La reconnaissance du malheur comme la vérité de notre condition suppose l'humilité. La philosophe cherche, dans les notes de ses cahiers, à formuler une esthétique : « Le malheur est illimité, la cruauté aussi. La tragédie capture cet illimité comme dans un filet ; il faut qu'il reste illimité et pourtant cesse de l'être. Des rapports de force doivent apparaître en éclair où l'homme perd soi-même, Dieu, l'univers, tout. *Phèdre* est ainsi, et rien d'autre dans le théâtre français. *Lear*, *Othello*. / Faire de l'univers l'œuvre de Dieu. Faire de l'univers une œuvre d'art. » (K3, *OC VI 1*, p. 299) L'œuvre d'art capture l'illimité en un lieu limité. C'est une telle esthétique que S. Weil met en œuvre dans *Venise sauvée*².

La littérature de premier ordre procède du bien et conduit à faire attention au bien pur, à la « merveille insondable » (*OC IV 1*, p. 92) du bien réel, éveille à la vérité ; on s'y heurte au réel. Ces œuvres du génie qui donnent à voir le malheur, si l'on y revient pour conclure, ne sont donc pas très nombreuses. S. Weil reprend à chaque fois à peu près la même liste, depuis « L'*Illiade* ou le poème de la force » (*OC II 3*, p. 252-253) jusqu'à *L'Enracinement* (1943), en passant par les *Cahiers*. C'est l'*Illiade*, « poème de la force » qui écrase l'homme pour en faire une chose. C'est aussi le *Livre de Job*, « une pure merveille de vérité et d'authenticité » (*OC IV 1*, p. 349, cf. K6, *OC VI 2*, p. 366). Ce sont les Tragiques, puis Villon, Cervantès, certaines des pièces de Shakespeare (*Othello*, *King Lear*), de Molière (*L'École des femmes*), et la *Phèdre* de Racine. Lorsqu'il est question du malheur, dans les premiers cahiers (ceux de la fin de l'année 1940), avant qu'il ne soit thématé comme tel, c'est à l'occasion d'une lecture d'Homère ou de Sophocle (cf. *OC VI 1*, p. 74, 120, 196) : « Sophocle – une âme humaine saisit tout le poids du

¹ Voir J. Semprún, *L'écriture ou la vie*, in *Le fer rouge de la mémoire*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2012, p. 741-742, 814 (*L'écriture ou la vie* in *L'Espèce humaine et autres écrits des camps* Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 2021). Je renvoie aussi à B. Cyrulnik, *La nuit, j'écrirai des soleils*, Paris, Odile Jacob, 2019.

² De *Venise sauvée*, il sera question au chapitre IV, partie C, section 3.

monde sous forme de malheur. / Elle plie assez pour que la marque de ce poids soit visible, mais reste intacte. » Ou, *a contrario*, pour signaler qu'il n'y a pas de malheur dans une œuvre comme celle de Corneille, qui ne reconnaît pas la dépendance du caractère (du « je ») par rapport aux circonstances extérieures et qui n'est pas de premier ordre (cf. *OC IV 1*, p. 84). Dans « La personne et le sacré », où il est question des « génies de tout premier ordre », ceux qui savent que le monde et tout être humain existent, qui ont su dire la vérité du malheur et faire résonner le cri du Christ en croix, la philosophe propose cinq noms : « le poète de l'*Illiade*, Eschyle, Sophocle, Shakespeare tel qu'il était quand il écrivit *Lear*, Racine tel qu'il était quand il écrivit *Phèdre* » (*OC V 1*, p. 227 ; cf. *OC V 1*, p. 145). Il arrive qu'elle mentionne aussi Villon et Molière (cf. *OC IV 1*, p. 93). François Villon sait exprimer le malheur : « La pureté de l'âme est manifeste à travers l'expression déchirante du malheur » (*OC V 2*, p. 301), dans le *Grand Testament*, dont S. Weil a recopié l'avant-dernière strophe dans l'un de ses cahiers (cf. K12, *OC VI 3*, p. 412)

Un essai : « L'amour de Dieu et le malheur »

Le malheur est-il un objet pour la pensée ? Comment écrire sur le malheur ? Peut-on faire du malheur un concept ? Le malheur est une expérience. S. Weil en témoigne au père Perrin dans sa lettre autobiographique (cf. *AD*, p. 41-42). Au début du printemps 1942, alors qu'elle s'apprête à quitter la France, elle décide d'écrire sur le malheur, considère comme nécessaire de laisser au père Perrin un texte sur le malheur. Elle a passé l'hiver à relire et à traduire les Grecs, Platon en particulier, à prendre des notes pour des conférences sur la philosophie grecque. La quantité de ce qu'elle écrit aux mois d'avril et de mai 1942, dans l'urgence, est considérable. C'est de « l'amour de Dieu » dont il est question dans tous ces textes – *réflexions sur l'amour de Dieu* : ce pourrait être le titre qui les rassemble, y compris les écrits sur la Grèce ancienne publiés, par le père Perrin, sous le titre *Intuitions pré-chrétiennes*. En effet, c'est une « Réflexion sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu », ce sont des « Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu » et des « Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu », un essai sur les « Formes de l'amour implicite de Dieu », un essai sur le bon usage des études en vue de l'amour de Dieu, des réflexions sur la Bible, le christianisme, la prière. Parmi ces textes, l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur », destiné au père Perrin, commencé à Marseille, au mois d'avril 1942, poursuivi après le départ, achevé peut-être en mer, peut-être à New York¹.

S. Weil a donc jugé nécessaire, avant de partir, d'écrire sur le malheur ; d'aborder ce sujet de l'amour de Dieu – amour des hommes et de la création pour Dieu, amour de Dieu pour sa création – à partir de sa face la plus difficile. Comment parler du malheur ? Comment « reconnaître la présence du malheur » (*OC IV 1*, p. 348) alors qu'il ne se voit pas ? Le malheur est *hors phénoménalité*, comme cela vient d'être expliqué, et ne peut se regarder qu'à partir de l'amour. Seul un regard d'amour accède au malheur (cf. *OC IV 1*, p. 348, 350, 365-368). Il s'agit de décrire *une expérience*, de dire ce qui ne saurait s'imaginer (*OC IV 1*, p. 363 : « Il est impossible de connaître le malheur sans l'avoir traversé »). Pour ce faire, S. Weil multiplie les images : on en relève près de quarante (pour une trentaine de pages). L'incommensurabilité du malheur est comparée à « la température d'ébullition de l'eau » (*OC IV 1*, p. 348) qui change

¹ Les *Œuvres complètes* datent le texte « Avril-début mai 1942 (Marseille, Casablanca) ». La notice justifie la raison pour laquelle on peut considérer que S. Weil commence à écrire au mois d'avril. En revanche, le *terminus ad quem* n'est pas justifié. S. Weil a donné la première partie du texte au père Perrin avant de quitter Marseille. Mais elle ne lui envoie pas la seconde partie depuis Casablanca – où elle ne séjourne pas début mai, mais « fin mai-début juin », jusqu'au 7 – alors qu'elle lui adresse une lettre et d'autres textes. Cette seconde partie sera dans ses papiers à New York. Il est donc légitime de considérer qu'elle poursuit l'écriture au-delà du 7 juin.

ainsi d'état. Le malheureux « se débat sur le sol comme un ver à moitié écrasé » (*OC IV 1*, p. 349) ; le malheur est « la transmutation d'un homme, à ses propres yeux, de l'état d'être humain à l'état d'un ver à demi écrasé qui s'agite sur le sol » (*OC IV 1*, p. 369). La force de l'image se trouvant accrue par le glissement de la comparaison à la métaphore. Le malheur transforme un être humain « à ses propres yeux en une sorte de bête à peu près paralysée et tout à fait répugnante » (*OC IV 1*, p. 363). Un bête, cette bête sans tête et sans patte, sans forme, la plus vile de toutes : un ver. On pense bien sûr au psaume 22 (verset 6) : « Et moi, je suis un ver et non un homme » et au livre de Job auquel S. Weil fait référence à plusieurs reprises (cf. *OC IV 1*, p. 349, 350, 363) : « Combien moins l'homme, qui n'est qu'un ver, / Le fils de l'homme, qui n'est qu'un vermisseau ! » (Jb 25,6). L'homme atteint par le malheur est un ver, mais c'est aussi un papillon. Ou, plutôt, c'est un ver qui peut devenir papillon s'il maintient son regard orienté dans la bonne direction : « comme un papillon qu'on épingle vivant sur un album » (*OC IV 1*, p. 359). Dans le bestiaire weilien, il y a aussi des oiseaux (cf. *OC IV 1*, p. 358) et des poules : « La nature charnelle de l'homme lui est commune avec l'animal. Les poules se précipitent à coups de bec sur une poule blessée. C'est un phénomène aussi mécanique que la pesanteur. » (*OC IV 1*, p. 350) La comparaison est laissée dans l'implicite. C'est au lecteur de comprendre que les hommes se comportent comme des poules qui se précipitent à coups de bec sur une poule blessée lorsque, par une loi de leur sensibilité à l'image de la pesanteur, « tout le mépris, toute la répulsion, toute la haine » (on note le rythme ternaire et la gradation des termes) que leur raison attache au crime, leur « sensibilité l'attache au malheur » (*ibid.*). On note également le parallélisme entre raison et sensibilité, ainsi qu'entre crime et malheur. Pour permettre une identification du lecteur, S. Weil écrit ici à la première personne du pluriel : « Tout le mépris, toute la répulsion, toute la haine que notre raison attache au crime, notre sensibilité l'attache au malheur. » La phrase, pour signifier une attitude face au malheur, terme vers lequel elle est tendue et qui vient en dernier, est admirablement construite. Ce « phénomène bien connu qui pousse les poules, quand elles voient une poule blessée parmi elles, à se jeter dessus à coups de bec » (*AD*, p. 73) est décrit par Maupassant¹.

Le malheureux est non seulement une bête, mais aussi *une chose* : le malheur « prive ceux qu'il prend de leur personnalité et en fait des choses » (*OC IV 1*, p. 352). Cette métaphore (« en fait des choses ») était déjà celle de « *L'Illiade* ou le poème de la force » (1938-1939) : « La force, c'est ce qui fait de quiconque lui est soumis une chose. [...] Elle fait de l'homme une chose au sens le plus littéral, car elle en fait un cadavre. Il y avait quelqu'un, et, un instant plus tard, il n'y a plus personne. » (*OC II 3*, p. 227) La force prive ceux qu'elle écrase de personnalité et en fait des choses, disait déjà S. Weil en 1939 : le malheur prive ceux qu'il prend de leur personnalité et en fait des choses. Le malheur est une « immensité de force aveugle, brutale et froide (*OC IV 1*, p. 359) – une force qui écrase, ce que fait la force lorsqu'elle écrase. Dans le même registre, dans cet essai sur « L'amour de Dieu et le malheur », il est question d'une aiguille « qui a été maniée par une femme aimée et morte » et d'un fouet, d'un journal (tenu à l'envers ou à l'endroit), d'un bateau pris dans la tempête (image stoïcienne aussi bien que cartésienne), d'un marteau pour frapper sur un clou, d'une médaille à double face et d'un trésor (cf. *OC IV 1*, respectivement p. 354, 362, 356, 357, 358-359, 361, 362, 365, 373), ou encore d'une vitre transparente ou, plus précisément, de « la transparence d'une vitre par rapport à la lumière » (*OC IV 1*, p. 356), image prisée par Jean de la Croix².

¹ Voir G. de Maupassant, « Le papa de Simon », in *Contes et nouvelles*, volume I, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1974, p. 75.

² Pour la métaphore de la transparence d'une vitre, voir Jean de la Croix, *La Montée du Carmel*, livre II. S. Weil le lit assidument ce dernier à partir de l'été ou de l'automne 1941 et s'entretient avec le père Marie-Eugène, carme déchaux (cf. *SP*, p. 594, 596).

Une bête. Une chose. *Une plante* : « ...de même qu'une plante [...] ne pousse pas de la même manière selon qu'elle est dans la lumière ou dans les ténèbres. » (*OC IV 1*, p. 355) Ici, il ne s'agit pas de dire qu'un homme devient bête ou chose, ne serait-ce qu'à ses propres yeux, mais d'une comparaison : de même que la plante ne pousse pas de la même manière à la lumière ou dans les ténèbres, de même « un homme n'accomplit pas les mêmes actions selon qu'il consent ou non à l'obéissance » (*ibid.*) à la nécessité qui gouverne la matière (aussi bien la matière physique que psychologique ou sociale). La comparaison pourrait paraître curieuse en ce qu'elle compare une source extérieure (la lumière) à une attitude (le consentement, le désir d'obéir). C'est qu'une telle attitude permet qu'une « nécessité nouvelle » (comme une source de lumière vient éclairer une plante) se « surajoute » à la « nécessité mécanique » : « une nécessité constituée par les lois propres aux choses surnaturelles », une « lumière surnaturelle » pénètre au centre de l'homme « et de là illumine tout son être » (*ibid.*). Le désir est efficace. L'homme qui ne désire pas obéir à la nécessité « obéit néanmoins, perpétuellement, *en tant que chose* soumise à la nécessité mécanique » (*ibid.* ; je souligne). Ou, plus précisément, il est une « pierre qui tombe » (*OC IV 1*, p. 354), une « tuile[] détachée[] d'un toit » (*ibid.*). La métaphore est spinoziste¹. « Nous, conclut S. Weil, *nous sommes comme des plantes* qui auraient pour unique choix de s'exposer ou non à la lumière. » (*OC IV 1*, p. 355 ; je souligne) Mais elle est plus précise, car d'autres images permettent encore de parler de l'usage du malheur : la graine, les mauvaises herbes (le chiendent) et les lis des champs, l'arbre, et même la forêt². Nous rencontrons encore, dans cet essai sur l'amour de Dieu et le malheur, « la mer, les montagnes ou les fleurs » (*OC IV 1*, p. 356), la beauté du monde, tout l'univers, la création dont chaque être humain est « un fragment » (*OC IV 1*, p. 363, 365, 369) : fragment de l'univers de ce monde, de la matière dont est faite la création. Un fragment ou « une parcelle » (*OC IV 1*, p. 354) ou « un point » (*OC IV 1*, p. 354) ou « un atome » (*OC IV 1*, p. 362) de l'univers – la métaphore est empruntée au langage scientifique. La croix est un instrument de torture et un théologoumène au centre du christianisme dès sa première littérature. La philosophe en donne une interprétation philosophique : la croix désigne le « lieu » qui est au plus loin de Dieu, le lieu du plus grand malheur, et aussi la nécessité qui gouverne l'univers : « Il n'y a qu'une croix, c'est la totalité de la nécessité qui emplit l'infinité du temps et de l'espace, et qui peut, en certaines circonstances, se concentrer sur l'atome qu'est chacun de nous et le pulvériser totalement. » (*OC IV 1*, p. 362) Cette « nécessité elle-même est mise en contact avec le plus bas [la sensibilité charnelle] et le plus haut [l'amour surnaturel] de nous-mêmes » (*OC IV 1*, p. 371).

Une métaphore qui revient à plusieurs reprises, que S. Weil déploiera dans les écrits de Londres, celle de l'enracinement ou, plutôt, ici, du déracinement (le substantif et le verbe) : « Le malheur est un déracinement de la vie » (*OC IV 1*, p. 347) ; le malheur est un événement qui saisit une vie et la « déracin[e] » (*OC IV 1*, p. 348). Elle évoque encore un arbre qui pousse en nous et devient « indéracinable » (« seule une trahison peut le déraciner »), un arbre « où les oiseaux du ciel se posent » (*OC IV 1*, p. 358) : la Croix. C'est un enracinement dans l'amour. La philosophe emprunte le terme à saint Paul : « Soyez enracinés dans l'amour » (*OC IV 1*, p. 359), écrit-elle, fusionnant l'épître aux Ephésiens (« étants enracinés et fondés dans l'amour », Ep 3,17) et l'épître aux Colossiens (« soyez enracinés et fondés en lui », le Christ, Col 2,7), traduisant et citant (de mémoire) *Ephésiens* 3,17-19 : « Soyez enracinés dans l'amour, afin d'être

¹ Voir B. Spinoza, Lettre à G. H. Schuler, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1954, p. 1252 : un homme comme une pierre « est nécessairement déterminé par quelque cause extérieure à exister et à agir selon une loi précise et déterminée ».

² Voir *OC IV 1*, p. 357-358, 360. Je renvoie à Ch. Zyka, « À la racine de l'enracinement weilien – l'arbre comme symbole réel », in *Comprendre, Revista catalana de filosofia*, Herder, vol 22/2, 2020, p. 79-94.

capables de saisir ce que sont la largeur, la longueur, la hauteur et la profondeur, et de connaître ce qui passe toute connaissance, l'amour du Christ. » (OC IV 1, p. 359-360) « Ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι », écrit saint Paul, aussi bien dans l'épître aux Ephésiens que dans celle aux Colossiens. Nous pouvons faire l'hypothèse que ce n'est pas sans lien avec saint Paul que S. Weil déploie le lexique de l'enracinement, lui donnant une connotation non seulement politique mais surtout spirituelle – lexique qui apparaît lors de la période de Marseille, en 1940 (déracinement), puis 1941 (enracinement) : « Déracinement, suppression des traditions » (K1, OC VI 1, p. 172) ; puis : « Beau – enracinement – pacte entre soi et ses propres conditions d'existence¹ » (K2, OC VI 1, p. 221) ; associé au thème du malheur : « ...le déracinement extrême dans le malheur » (K6, OC VI 2, p. 356) ; « le malheur est le déracinement » (OC IV 1, p. 314). Plante ou objets inanimés, les deux métaphores s'entrelacent. Donc, le malheur fait d'un homme une chose, mais tout homme qui n'oriente pas son regard vers le bien (l'amour de Dieu) – le bien qui n'est pas la nécessité² – est tout autant une chose ou, du moins, se comporte comme tel, selon des lois semblables aux « lois de la chute des corps » (« la pesanteur »), celles qui gouvernent la matière. Pour parler de la condition humaine, S. Weil fait largement usage de métaphores empruntées au monde naturel.

Le malheur « marque [l'âme], jusqu'au fond, d'une marque qui n'appartient qu'à lui ». Le malheur, répète S. Weil, est une marque imprimée « jusqu'au fond de l'âme, *comme avec un fer rouge* » (OC IV 1, p. 350 ; je souligne). A nouveau la même comparaison que dans l'esquisse d'autobiographie : « J'ai reçu [...] la marque de l'esclavage, *comme la marque au fer rouge* que les Romains mettaient au front de leurs esclaves les plus méprisés. » C'est bien d'expérience que parle S. Weil. A l'image du métal brûlant se superpose celle du « froid métallique, qui glace jusqu'au fond même de l'âme tous ceux qu'il touche » (OC IV 1, p. 352). C'est le « fond » de l'âme qui est atteint : le malheur marque l'âme « jusqu'au fond » et « même chez celui qui a été sorti du malheur, *s'il a été mordu pour toujours jusqu'au fond de l'âme*, il subsiste quelque chose qui le pousse à s'y précipiter de nouveau, comme si le malheur était installé en lui *à la manière d'un parasite* et le dirigeait à ses propres fins » (OC IV 1, p. 347, 350, 351 ; je souligne). Le malheur est vécu comme une morsure et comme un parasite : il atteint l'âme de l'extérieur et s'y installe (« pour toujours »). Au père Perrin, dans l'esquisse d'autobiographie : « J'ai reçu là *pour toujours* la marque de l'esclavage. » (AD, p. 42)

Le malheur est d'abord un regard que l'on porte sur soi : il *transforme ou transmute* un homme *à ses propres yeux* : « Je me suis toujours regardée comme une esclave », écrit S. Weil au père Perrin. Le malheur suscite le mépris : mépris pour les malheureux et mépris du malheureux pour lui-même. Il y a un déficit de conscience de part et d'autre. D'une part, « tout le monde méprise plus ou moins les malheureux, quoique personne n'en ait conscience » (OC IV 1, p. 350) et, d'autre part, le malheureux « n'entend plus le témoignage de sa propre conscience » (*ibid.*). Le malheur imprime en lui « jusqu'au fond de l'âme, *comme avec un fer rouge, ce mépris, ce dégoût* et même cette *répulsion de soi-même*, cette sensation de *culpabilité* et de *souillure* » (*ibid.* ; je souligne) ; et trois paragraphes plus loin : « *ce mépris, cette répulsion, cette haine* [...] pénètre au centre de l'âme » (*ibid.* ; je souligne). « Le mal [...] *est senti dans l'âme de l'innocent malheureux.* » (*Ibid.* ; je souligne) « *Tout innocent dans le malheur se sent maudit.* » (*Ibid.* ; je souligne) Ces symboles pour signifier le mal que sont la souillure, la culpabilité et le péché sont anciens, comme l'a montré Paul Ricœur dans *La Philosophie de la*

¹ Voir OC VI 2, p. 106, 373, 380-382, 419, 421, 423, 434, 436 ; OC VI 3, p. 270, 291 ; OC IV 1, p. 312, 378, 382.

² Voir Platon, *La République*, VI, 493c. Je renvoie au chapitre IV, partie A, section 3 : « Le pari weilien ».

*volonté*¹, dont les analyses sont admirablement illustrées par cette page de « L'amour de Dieu et le malheur ». De plus, le malheur injecte dans l'âme « un poison d'inertie » (*Ibid.*). Cette métaphore conduira S. Weil à proposer, un an plus tard, dans *L'Enracinement*, le concept de *déracinement passif* : « forme active » et « forme passive » de la « maladie du déracinement » (*OC V 2*, p. 149). Les images sont donc multipliées pour parler de cet événement spirituel qu'est le malheur. Elle reconnaît par ailleurs dans le baptême, par exemple, une « image de l'amour divin » (*OC IV 1*, p. 365).

Enfin, cet essai, dans son style même, reprend des caractéristiques bibliques. Outre les très nombreuses citations et références explicites ou implicites aux évangiles², les commentaires qu'en donne S. Weil, par exemple de la demande de Jésus d'imiter « les lis des champs qui ne travaillent ni ne filent » (*OC IV*, p. 355-356) ou de « porter chaque jour sa croix » (*OC IV 1*, p. 361-362), le lexique évangélique – une graine et des « mauvaises herbes » (*OC IV 1*, p. 358), choisir « Dieu pour notre trésor » et mettre « en Dieu notre cœur » (*OC IV 1*, p. 362 ; cf. *OC IV 1*, p. 365), le « sarment coupé » (*OC IV 1*, p. 371) – les images weiliennes, dont l'étude a fait l'objet de ce développement, reprennent nombre d'images évangéliques et, surtout, l'écriture weilienne fonctionne par images à la manière évangélique. Une formule comme « Heureux ceux qui... » (*OC IV 1*, p. 362) est calquée sur les béatitudes (cf. Mt 5,1-11 ; Lc 6,20-22 ; Jn 20,28).

L'objet du texte de S. Weil, pour le dire avec Martin Dumont, est « de nous placer face à cette réalité du malheur, que nous fuyons si spontanément – en nous comme chez les autres. [...] Là est son geste philosophique le plus propre : à la différence des sages (les Stoïciens, Spinoza, qu'elle a aimés), qui nous apprennent comment dominer le malheur par une "disposition convenable de la pensée" [*OC IV 1*, p. 357] », par des exercices spirituels tels qu'on les trouve dans les traditions de la philosophie hellénistique, chez les Stoïciens, les Épicuriens ou les Sceptiques, S. Weil « entend au contraire nous faire *accéder* à cette expérience fondamentale³ ». Si une telle expérience doit être dite *fondamentale*, c'est parce qu'elle fait accéder à la vérité. Pour bien lire les essais weiliens du printemps 1942, il faut tenir compte de leur dimension psychagogique.

3. La vérité est malheureuse

« J'éprouve un déchirement qui s'aggrave sans cesse, à la fois dans l'intelligence et au centre du cœur, par l'incapacité où je suis de penser ensemble dans la vérité le malheur des hommes, la perfection de Dieu et le lien entre les deux. J'ai la certitude intérieure que cette vérité, si elle m'est jamais accordée, me le sera seulement au moment où je serai moi-même physiquement dans le malheur, et dans une des formes extrêmes du malheur présent. [...] Je suis hors de la vérité ; rien d'humain ne peut m'y transporter ; et j'ai la certitude intérieure que Dieu ne m'y transportera pas d'une autre manière que celle-là. Une certitude de la même espèce que celle qui est à la racine de ce qu'on nomme une vocation religieuse. » (*EL*, p. 213-214)

¹ P. Ricœur, *Philosophie de la volonté, Finitude et culpabilité II* : « La symbolique du mal », Paris, Aubier-Montaigne, 1960.

² Job pour l'Ancien Testament (Jb 38,1-42,6), saint Paul (Ga 3,13 ; Ep 3,17-19 ; Col 2,7), mais surtout les évangiles. En particulier Mt 6,6,28 ; 14,28-29 ; 20,22-23 ; 22,34-40 ; 25,31-46 ; Mc 10,38-39 ; Lc 10,29-37 ; 12,27-28 ; Jn 3,14-15 ; 14,6, ainsi que les récits de la passion et de la résurrection : Mt 27,46 ; Mc 14,32-42 ; 15,34 ; Lc 23,34,39-43 ; 24,1-12 ; Jn 20,11-18.

³ M. Dumont, « La face terrible du malheur », in *Penser le soin avec Simone Weil, op. cit.*, p. 129, 131. L'auteur souligne. Martin Dumont ajoute très justement que « la lecture du texte de Simone Weil est donc un exercice en soi, et probablement rédigé à son intention à elle la première, comme une intuition à ressaisir et approfondir tant elle pourrait à nouveau lui échapper, qui vise à la transformer et à nous transformer de manière décisive. Simone Weil émaille d'ailleurs son texte d'exercices spirituels de méditation du malheur proposés au lecteur », exercices qui ne visent pas à anticiper les maux futurs (pour supprimer à la fois l'avenir et les maux, comme dans la tradition stoïcienne), mais à « regarder avec amour l'expérience du malheur » (p. 133). Sur la pratique weilienne du stoïcisme, je renvoie au chapitre III, partie B, section 2 : « L'usage des Grecs : le stoïcisme comme manière de vivre ».

Ainsi S. Weil se confie-t-elle à son ami Maurice Schumann, à Londres, dans les derniers mois de sa vie. Il est intéressant de noter qu'une telle vérité ne s'obtient pas par un raisonnement, ni même seulement par un travail de transformation de soi. Il ne s'agit pas d'un savoir de connaissance ni d'un savoir de spiritualité qui serait le résultat d'un travail (*askêsis*). Une telle vérité est *donnée* : on y est transporté – il est question d'une « transformation surnaturelle » (*EL*, p. 210). Cela dit, ce transport suppose bien un travail, du moins des conditions nécessaires : être « physiquement dans le malheur, et dans une des formes extrêmes du malheur présent » (*ibid.*). C'est le malheur qui ouvre accès à la vérité. Ce que théorisait la philosophe à Marseille est ici réclamé pour elle-même. S. Weil ajoute qu'elle a toujours craint de manquer non pas sa vie, mais sa mort. Au père Perrin, quelques mois plus tôt, elle écrivait qu'elle avait « toujours cru que l'instant de la mort est la norme et le but de la vie », que c'est, « pour ceux qui vivent comme il convient, [...] l'instant où pour une fraction infinitésimale du temps la vérité pure, nue, certaine, éternelle entre dans l'âme » (*AD*, p. 37) : vivre comme il convient pour préparer l'instant de la mort et l'entrée de la vérité dans l'âme. Les épreuves de la vie, le malheur préparent les hommes « jusqu'au point décisif et révélateur de la mort¹ » (pour le dire avec Foucault). Dieu prépare les hommes de bien par une série d'épreuves, écrit Sénèque dans son traité *De la providence*².

Hors de la vérité / dans la vérité. Les deux expressions se retrouvent sous la plume de S. Weil. Être « dans la vérité », c'est diriger son désir vers le bien et attendre : « Je suis dans la vérité si j'arrache mon désir de toutes les choses qui ne sont pas des biens pour le diriger uniquement vers le bien, sans savoir s'il existe ou non. » (*K14, OC VI 4*, p. 202) Ce n'est pas sur le plan de l'intelligence discursive ou spéculative que l'on accède à la vérité. La vérité à laquelle S. Weil veut parvenir n'est pas une connaissance que l'on établit indépendamment d'un travail de soi sur soi et de transformation de soi. Le sujet de la vérité n'est pas un sujet transcendantal. La vérité ne se donne pas sans un travail qui noue un lien serré entre vérité et subjectivité. C'est le tout de la vie qui est engagé dans l'attente de la vérité, y compris jusqu'aux actes les plus quotidiens, y compris le corps : « au moment où je serai moi-même *physiquement* dans le malheur ». (Je souligne.)

Or, le lieu où la vérité se donne, c'est le malheur vécu, c'est la Croix. Au père Perrin, S. Weil écrit à propos de ce qu'elle éprouve à Solesmes en 1938 (trouver une joie pure et parfaite dans la beauté du chant grégorien malgré la douleur) : « 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*, p. 43) La vérité n'est pas un contenu discursif mais une expérience, le sujet étant configuré comme constituant la vérité. Le sujet est vidé de lui-même (de toute perspective) pour être le lieu où advient la vérité. La vérité est dé-théorisée, elle ne relève plus de l'avoir (savoir de connaissance) mais de l'être (savoir de spiritualité). La vérité n'est pas à concevoir comme conformation à l'Être mais comme *ce qui advient en un sujet*, qui ne peut alors que témoigner de cette vérité : « Car témoigner suppose que cette vérité ne peut exister sans mon témoignage. [...] En quoi témoigner est lié intrinsèquement à l'événement : un événement ne prend dimension d'événement que dans la mesure du témoignage qu'on en rend³. » C'est là l'origine de cette dernière lettre au père Perrin, mais aussi de l'ensemble impressionnant des écrits de cette période de Marseille, y compris *Venise sauvée* : témoigner de ce qui a été vécu, touché, reçu – témoigner de la vérité.

¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet, op. cit.*, p. 427.

² Sénèque, *De providentia* I, 6.

³ Je renvoie à Fr. Jullien, *Ressources du christianisme*, Paris, L'Herne, 2018, p. 103-105.

Il est alors intéressant que S. Weil mentionne l'*Illiade* comme le texte qui témoigne de cette vérité. Le texte ne démontre pas, ne prouve pas, ne se situe pas au niveau de l'intelligence spéculative, mais il témoigne. D'une part, se dit ici en creux l'esthétique weilienne : le rôle de la littérature, comme de ses propres écrits d'ailleurs, est de témoigner de la miséricorde divine comme ce qui n'est pas du monde, mais advient dans le monde. Car s'il faut tenir la distance entre la nécessité et le bien, l'expérience conduit à conclure que le bien affleure dans le monde. Non pas que le malheur se convertisse en amour, non pas que l'on soit consolé du malheur, mais le malheur même peut être lu comme présence de la miséricorde de Dieu (un travail de transformation de soi permettant de passer d'un niveau de lecture à un autre, je l'ai montré). D'autre part, la littérature grecque, de l'*Illiade* aux évangiles en passant par Platon et les Stoïciens, témoigne de cette miséricorde. S. Weil poursuit sa lettre en s'adressant à son interlocuteur : « Mais il me semble aussi que lorsqu'on vous parle d'incroyants qui sont dans le malheur et acceptent leur malheur comme une partie de l'ordre du monde, cela ne vous fait pas la même impression que s'il s'agissait de chrétiens et de soumission à la volonté de Dieu. Pourtant c'est la même chose. » (AD, p. 77) Du stoïcisme au christianisme, il y a continuité¹. On note qu'une équivalence est établie entre « ordre du monde » (chez les Stoïciens) et « volonté de Dieu » (pour les chrétiens). Encore une fois, il s'agit de lecture : l'ordre du monde et volonté de Dieu sont deux lectures ou, pour mieux dire, deux niveaux de lecture. *Acceptation* de l'ordre du monde est un autre lexique pour signifier la *soumission* à la volonté de Dieu : la perte de la perspective à partir de laquelle se lit « l'ordre du monde » aussi bien que « la volonté de Dieu ». Dans les deux cas, il s'agit donc de la même *attitude*.

Mais c'est là le problème : la certitude qui est la sienne à Marseille, et dont S. Weil témoigne au père Perrin, ne semble plus être de mise à Londres, un an plus tard lorsque la philosophe écrit à Maurice Schuman les lignes déjà citées : « J'éprouve un déchirement qui s'aggrave sans cesse, à la fois dans l'intelligence et au centre du cœur, par l'incapacité où je suis de penser ensemble dans la vérité le malheur des hommes, la perfection de Dieu et le lien entre les deux. » (EL, p. 213) Que c'est dans le malheur que respandit la miséricorde de Dieu ne semble plus aller de soi et, à l'inverse, le déchirement « s'aggrave sans cesse ». Alors qu'à Marseille, S. Weil veut *témoigner* de l'amour de Dieu et lit un tel témoignage dans l'art et la littérature (l'*Illiade*), dans les semaines qui précèdent sa mort, elle insiste pour dire qu'être plongé dans le malheur condamne au silence, et puisque l'extrême malheur de la Croix est le lieu où la vérité se donne, *la vérité est muette*. Dans l'esquisse de son autobiographie spirituelle, elle explique :

« Je voyais le critérium des actions imposées par la vocation dans une impulsion essentiellement et manifestement différente de celles qui procèdent de la sensibilité ou de la raison, et ne pas suivre une telle impulsion, quand elle surgissait, même si elle ordonnait des impossibilités, me paraissait *le plus grand des malheurs*. C'est ainsi que je concevais l'obéissance, et j'ai mis cette conception à l'épreuve quand je suis entrée et suis demeurée en usine, alors que je me trouvais dans cet état de douleur intense et ininterrompue que je vous ai récemment avoué. *La plus belle vie possible* m'a toujours 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, p. 38 ; je souligne)

Il s'agit d'une *expérience philosophique concertée*, lorsque S. Weil décide de travailler en usine². Mais elle travaille en usine ni par attrait ou curiosité, ni par calcul rationnel et délibéré, car elle est alors gouvernée par une impulsion d'un autre ordre, dit-elle, qui a à voir avec

¹ Du stoïcisme au christianisme : voir au chapitre III, partie B, section 2.

² Voir au chapitre premier, partie B, section 2 (« Une épreuve de soi »).

l'obligation et la vocation. Elle distingue ainsi trois sortes d'impulsions : de la sensibilité, de la raison, d'un autre ordre qui est le Bien en tant qu'il inspire une manière de vivre. Il s'agit d'une vie *philosophique* dans la mesure où c'est la lecture des Stoïciens et en particulier Marc-Aurèle qui informe la manière de penser et de vivre de la jeune S. Weil en 1934. La vie est ici conçue à l'image de l'univers qui ne s'écarte pas de la nécessité et qui est à ce titre parfaitement obéissant. Le « plus grand des malheurs » est de ne pas accomplir sa vocation. C'est cela, le malheur : ce qui rend impossible l'accomplissement de la vocation, ce qui détourne du Bien et de l'obéissance à l'impulsion qui résulte de l'attention qui lui est portée. Mais ailleurs, S. Weil écrit que le malheur est ce qui peut ouvrir l'âme au Bien en permettant de savoir avec toute l'âme quelle est la misère de l'homme – que le malheur est le lieu d'où la vérité se donne. Ambiguïté du malheur qui aussi bien est le lieu de la vérité mais qui risque de détruire le « je » du dehors. Le malheur se révèle être une épreuve, une pierre de touche. S. Weil écrit à Schumann qu'elle a peur de ne jamais rejoindre l'une des « formes extrêmes » du malheur présent. Et de passer ainsi à côté de sa vocation. Ce qui serait donc « le plus grand des malheurs ». Cette situation dans laquelle elle se trouve, à Londres, qu'elle n'a pas choisie – car on ne choisit pas le malheur – n'est-elle pas alors une forme extrême du malheur ? Elle écrivait en effet dans l'essai sur l'amour de Dieu et le malheur : « Il ne faut pas désirer le malheur ; cela est contre nature ; c'est une perversion ; et surtout le malheur est par essence ce qu'on subit malgré soi. » (OC IV 1, p. 360-361)

Et c'est au creux de ce malheur que la vérité se donne, mais elle échappe alors à toute discursivité. Que le malheur est le lieu de la vérité, mais d'une vérité muette, S. Weil le suggèrera dans ses dernières lettres à ses parents, ou dans ce passage du dernier des *Cahiers*, le « Carnet de Londres » :

« Par l'effet d'une disposition providentielle, la vérité et le malheur sont l'une et l'autre muets.

Par ce mutisme la vérité est malheureuse. Car l'éloquence seule est heureuse ici-bas.

Par ce mutisme, le malheur est vrai. Il ne ment pas.

« Par l'effet d'une autre disposition providentielle, la vérité et le malheur ont l'un et l'autre de la beauté.

Par la suite, malgré leur mutisme, l'attention peut se fixer sur eux. [...]

Dans la peinture vraie du malheur, ce qui suscite la beauté, c'est la lumière de la justice dans l'attention de celui qui a tracé le tableau, attention rendue contagieuse par la beauté.

Seul un juste parfait pouvait écrire l'Iliade. [...]

Une sorte de convention divine, un pacte de Dieu avec lui-même, condamne ici-bas la vérité au silence.

Le silence du Christ frappé et bafoué, c'est le double silence ici-bas de la vérité et du malheur. » (K18, ms. 5-6, OC VI 4, p. 364, 370 ; je souligne)

C'est dans la lettre déjà citée, écrite de Londres le 4 août 1943, que S. Weil montre l'abîme qu'il y a entre l'accès à la vérité et son expression effective : « En ce monde, seuls des êtres tombés au dernier degré de l'humiliation, [...] considérés par tous comme dépourvus de la première dignité humaine, la raison – seuls ceux-là ont en fait la possibilité de dire la vérité » (OC VII 1, p. 302). Seuls ceux qui ont été précipités dans le malheur ont la possibilité de dire la vérité : « Les fous sont les seuls personnages qui disent la vérité. » (*Ibid.*) Mais ces fous ne jouissent d'aucune considération sociale ; et c'est pourquoi ils ne bénéficient d'aucune attention. Rien ne permet qu'ils retiennent l'attention. Cet abîme est tragique, « l'extrême du tragique » : « les fous n'ayant ni titre de professeur ni mitre d'évêque », deux positions sociales qui légitiment une parole, « personne n'étant prévenu qu'il faille accorder quelque attention au sens de leur parole – chacun étant d'avance persuadé du contraire, puisque ce sont des fous – leur expression de la vérité n'est même pas entendue » (OC VII 1, p. 303). Ils ont acquis « au prix d'une dégradation sans nom, [au prix du malheur,] la possibilité de la dire », mais ils ne sont « entendus par personne » (*ibid.*) car sans prestige social. Le social fait écran à la vérité, il est un obstacle en ce qu'il aliène l'attention. Cette idée vient à S. Weil alors qu'elle assiste à une représentation du

Roi Lear de Shakespeare. Autrement dit, l'œuvre d'art retient l'attention et ouvre l'accès à la vérité. Seule l'œuvre belle peut faire accéder à la vérité qui y est exprimée. C'est là une clé de son écriture : S. Weil écrit de telle façon que son écriture retienne l'attention, que la beauté de son écriture retienne suffisamment pour que l'attention s'y arrête et contemple. Lors des manifestations de l'hiver 1931-1932, au Puy, elle se fait la porte-parole des revendications des chômeurs ; en 1936, alors qu'elle est à Bourges, la philosophe cherche à donner la parole aux ouvriers des usines Rosières. La question était déjà celle-ci : comment une parole sans prestige peut-elle se faire entendre ? Comment une vérité acquise « au prix d'une dégradation sans nom » (*ibid.*) peut-elle être exprimée ?

Peut-on *dire* la vérité ? La situation dans laquelle se trouvent les fous, ces êtres auxquels personne ne fait attention, tombés au dernier degré de l'humiliation, sans considération sociale et regardés par tous comme dépourvus de la première dignité, à savoir la raison¹, est ce que S. Weil nomme « le malheur ». C'est là que l'on accède à la vérité, que la vérité est donnée. Il y a là un paradoxe. D'abord, S. Weil suit une ligne jusqu'à son point le plus extrême. Certes, la vérité suppose un travail de transformation de soi, une manière de vivre et n'est donnée qu'au prix d'une telle ascèse. Certes, la vérité suppose de s'extraire des rapports sociaux afin que la pensée ne soit pas déterminée par la force – S. Weil retrouvant alors la vie philosophique des cyniques. Mais ce qui est dit ici va plus loin encore. Seuls « les fous » sont capables de dire la vérité. Ces fous n'étant pas dépourvus de raison, mais *regardés par tous* comme dépourvus de raison. S'il y a « raison » de la part de ces fous, ce n'est pas la raison qui s'oppose à la folie, raison déployée dans les discours et les raisonnements. Quelle est alors cette expression par les fous de la vérité ? C'est, en tous les cas, une expression qui prend appui sur une expérience et qui suppose cette expérience.

Cette vérité est condamnée au silence puisque personne n'y fait attention. Aucun mobile ne pousse à y faire attention. Dans une lettre précédente, S. Weil déplore qu'on n'accorde à ses paroles et à ses écrits qu'une « attention hâtive », la même « qu'on accorde à tout » (*OC VII 1*, p. 296). Ici, elle s'identifie à ces fous (« l'affinité, l'analogie essentielle entre ces fous et moi »). On fait l'éloge de son « intelligence », mais c'est pour ne pas faire attention à ce qu'elle écrit (« une grande intelligence est souvent paradoxale, et parfois extravagante un peu... »). Ce qui est sous-entendu alors, c'est que S. Weil a conscience, trois semaines avant sa mort, d'avoir *en fait la possibilité de dire la vérité, la vérité tout court*. Est-ce à dire que « l'incapacité » qui est la sienne « de penser ensemble dans la vérité le malheur des hommes, la perfection de Dieu et le lien entre les deux » (*EL*, p. 213) et qui provoque en elle un « déchirement qui s'aggrave sans cesse », dont elle témoigne à Maurice Schumann quelques mois plus tôt (dans la longue lettre écrite entre le mois de janvier et le 15 avril 1943), a été surmontée ? Il semble en tous les cas qu'elle soit alors proche de la situation qu'elle désirait : être « physiquement dans le malheur et dans une des formes extrêmes du malheur présent » (*ibid.*).

S. Weil écrit donc à partir de l'expérience vécue, du contact avec le réel, après un travail de soi qui définit une vie philosophique. Comment la philosophie s'écrit-elle ? Le style de vie qui est celui de S. Weil va de pair avec un style d'écriture, une éthique de l'écriture.

¹ Voir la lettre du 4 août 1943 (*OC VII 1*, p. 302-303), qui a été citée *supra*, à la section 2 : « Les écritures du malheur ».

C. Manières de dire, manières d'écrire

« C'est court et dense comme du *Contrat social* ou du Descartes, ou du Montaigne, pas moins. »
 Michel Alexandre, Lettre à Robert Barral, août 1949¹

Écrire est un devoir. Au père Perrin, dans sa longue lettre autobiographique du mois de mai 1942, S. Weil témoigne de sa vie et ajoute : « 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*. » (AD, p. 49 ; je souligne) Le dire – le témoignage, l'écriture, le corps de la lettre – se substitue à un corps et une âme qui se retirent. Dans une lettre à Maurice Schumann, dans une lettre de Londres, elle affirme : « Il y a des trésors de miséricorde divine pour ceux qui désirent la vérité. En aucun cas, quoi qu'il arrive, ils ne peuvent rester tout à fait dans les ténèbres. En contrepartie de cette miséricorde, il y a l'obligation de tout piétiner en soi-même plutôt que de souffrir un empêchement au passage, à travers soi, de la vérité. *C'est cette obligation qui me force à écrire des choses que je sais n'avoir pas, personnellement, le droit d'écrire*. » (EL, p. 202 ; je souligne) Afin de ne pas prendre le risque que « des vérités indispensables et qui sauveraient les hommes » ne soient « pas dites » (OC V 1, p. 225).

S. Weil écrit donc par obligation. La vérité vient à elle, et elle a le devoir d'écrire. Ou bien les circonstances : elle n'aurait pas écrit la lettre autobiographique si elle n'avait pas dû quitter la France, si elle ne sentait pas le devoir de témoigner d'un exemple de foi implicite, si ce n'était pas ce destinataire-ci. Contingence de l'écriture : une écriture de circonstances. La vérité ne fait que « passer à travers » une personne. La vérité se donne par miséricorde et exige, en retour, une attitude, une éthique : ne pas empêcher ce passage Ou encore, « tout piétiner en soi-même » : « On n'entre pas dans la vérité sans avoir passé à travers son propre anéantissement ; sans avoir séjourné longtemps dans un état d'extrême et totale humiliation » (OC V 1, p. 229). La philosophe poursuit ainsi sa lettre à Schumann : « Si, par hasard, de la vérité était passée à travers moi pour pénétrer en vous, cela donnerait au moins quelque sens à mon séjour ici. Bien que les pensées qui passent à travers ma plume soient très au-dessus de moi, j'y adhère comme à ce que je crois être la vérité ; et je pense avoir, de la part de Dieu, le commandement de faire la preuve expérimentale qu'elles ne sont pas incompatibles avec une forme extrême d'acte de guerre. » (EL, p. 203) C'est au cœur d'une vie que s'éprouve la vérité.

Si la manière d'écrire de S. Weil reste pour l'essentiel la même, elle se transforme néanmoins au fil des années. Le lexique aussi évolue. Des thèmes, des termes, des notions apparaissent. L'évolution la plus manifeste concerne l'apparition et le déploiement des références bibliques et en particulier évangéliques, à partir de 1938-1939, et qui sont omniprésentes dans les écrits de Londres. Si l'on relit les écrits portant sur le thème du travail, on note que ces références sont absentes du « Journal d'usine » (en 1934-1935), qu'elles apparaissent dans « La condition ouvrière », un texte daté du 30 septembre 1937 (rédigé après le voyage à Assise du printemps 1937), puis, après l'article sur son « Expérience de la vie d'usine » (ébauché en 1936, repris en 1941) qui apparaît comme un texte intermédiaire, qu'elles sont très présentes dans « Condition première d'un travail non servile » (avril 1942). Là, le lexique a muté, ou mué : il est question de l'Évangile (OC IV 1, p. 423), de la Croix (OC IV 1, p. 424), du désir du bien, du vide comme absence de finalité, de l'orientation de l'attention vers Dieu, de Dieu

¹ In *En souvenir de Michel Alexandre. Leçons, textes, lettres*, Paris, Mercure de France, 1956, p. 439. Il est question de *L'Enracinement*, paru cette année-là.

comme la seule finalité du travail, etc. Il y est question de poésie dont « le peuple a besoin comme de pain » (*OC IV 1*, p. 422). Le remède est la beauté. Puis, sans transition, le passage se fait de la beauté à la « poésie surnaturelle » (*OC IV 1*, p. 426, 429). Cette question de la beauté n'est pas thématifiée, dans *La Condition ouvrière*, avant ce dernier texte (voir néanmoins « Expérience de la vie d'usine », *OC II 2*, p. 296) et la réflexion sur la poésie n'apparaît pas dans le corpus weilien avant cette date. En revanche, de la poésie et de la « notion de métaphore réelle¹ » (K13, *OC VI 4*, p. 114), de l'acte comme métaphore, il est amplement question dans les écrits de l'année 1942. Peut-être est-ce à partir d'une lecture des paraboles évangéliques que la philosophe déploie cette idée que la contemplation de la beauté doit conduire la vie à s'y conformer, que la substance quotidienne de la vie doit être poésie, que la poésie est une forme de vie, que cette poésie a sa source en Dieu et s'incarne, qu'il faut habiter en poète².

Il s'agit maintenant d'aborder de front les manières d'écrire de S. Weil en commençant par aborder la question de son éthique de l'écriture³.

1. Une éthique de l'écriture

« Dire ce que l'on pense, penser ce que l'on dit, faire que le langage soit d'accord avec la conduite. Il a rempli ses engagements, celui qui, à le voir et à l'écouter, se trouve le même. »
Sénèque, Lettre LXXV à Lucilius

Pour expliquer qu'elle n'ait pas écrit à Albertine Thévenon depuis le début de son travail en usine, six semaines plus tôt, S. Weil, dans une lettre à elle adressée alors qu'elle est en arrêt pour une otite (entre le 15 et le 31 janvier 1935), invoque trois raisons : d'abord, la fatigue, l'épuisement causé par les conditions de travail, mais qui n'est pas la raison la plus profonde : « Mais ce n'est pas seulement ça qui me retient » (*CO*, p. 51). Les raisons sont les suivantes : « la multiplicité des choses à dire – et l'impossibilité d'exprimer l'essentiel » (*ibid.*). Il y a là un paradoxe. Tout ce qu'il y a à raconter (les faits, les événements) n'atteint pas l'essentiel (ce qui est éprouvé). Le « langage du monde⁴ » ne parle pas de l'expérience vécue, ou de la vie telle qu'elle est éprouvée. Car le changement opéré n'est pas de l'ordre des « idées » mais de la « vie » (et de l'auto-affection : joie, tristesse) : « toute ma perspective sur les choses, le sentiment même que j'ai de la vie » (*CO*, p. 52). Cela est « inexprimable », relève d'un autre ordre que ce qui peut être dit, et serait dégradé à être exprimé (objectivé). Certes, une opération de traduction est possible : « Peut-être, plus tard, les mots justes me viendront-ils : maintenant, il me semble qu'il me faudrait pour traduire ce qui importe un autre langage. » (*CO*, p. 51-52) Quel est cet « autre langage » que cherche S. Weil ? Où s'exprime-t-il ? Dans le « Journal d'usine », elle traduit au jour le jour ce qu'elle éprouve mais, plus que cela, c'est dans la répétition et la monotonie des calculs et des horaires qu'elle fait sentir un autre rapport au temps, celui de la cadence et du

¹ Sur cette notion de « métaphore réelle », je renvoie au chapitre IV, partie C, section 3 (« La métaphore réelle »).

² Sur la poésie et la métaphore réelle, voir, par exemple, *OC IV 1*, p. 300-301, 307, 311, 314. Voir aussi la lettre à Antonio Atarés du printemps 1942, in P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 126, p. 168-194 (et l'index). De la métaphore, il sera question *infra*, section 2 de cette partie (« Métaphores weiliennes ») et au chapitre IV, partie C, section 3 : « Reconfigurer la langue de la philosophie : la métaphore ».

³ « Une éthique de l'écriture » reprend et développe une partie de mon intervention donnée au colloque de Cerisy-la-Salle (août 2017) et publiée sous le titre « Une vie philosophique ? Simone Weil, éthique et écriture », in *Simone Weil, réception et transposition*, op. cit., p. 105-119. Je renvoie, *infra*, à l'annexe V.

⁴ J'emprunte ce concept, ainsi que celui d'auto-affection, à M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1990 ; *id.*, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, p. 279-280 ; *id.*, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002, p. 90-91.

malheur. Dans les essais de 1942, dans « L'amour de Dieu et le malheur », la philosophe cherche une manière de dire autre : une parole qui fasse accéder au silence. Ce qu'il y a à exprimer, ce ne sont pas des idées, cela est déjà fait, et bien fait, dans les *Réflexions* de 1934, c'est un « sentiment de la vie », une « perspective sur les choses » (*CO*, p. 52). C'est pour cela qu'il faut trouver *un autre langage*. La question de la *manière de dire* est décisive – pour autant que ce ne sont pas des idées qu'il y a à exprimer, mais la vie. Il s'agit d'écrire de telle manière que la voix (l'œuvre, l'action, le corps) s'enveloppe de silence¹. Il s'agit de faire sentir ce silence, d'y faire accéder ; c'est là le pouvoir d'élévation des œuvres d'art : « Toutes les fois qu'un homme s'élève à un degré d'excellence qui fait de lui par participation un être divin, il apparaît en lui quelque chose d'impersonnel, d'anonyme. *Sa voix s'enveloppe de silence*. Cela est manifeste dans les grandes œuvres de l'art et de la pensée, dans les grandes actions des saints et dans leurs paroles. » (*OC IV 1*, p. 313 ; je souligne) C'est dans les sept derniers paragraphes de « L'amour de Dieu et le malheur » qu'il est question du silence, et du « silence de Dieu » comme réponse (cf. *OC IV 1*, p. 373-374). S. Weil a certainement aimé le titre donné par Joë Bousquet à son journal, publié en 1941 par les éditions Gallimard : *Traduit du silence*.

S. Weil doit d'abord se taire. Elle soulignera, commente Frédéric Worms, « à quel point l'expérience du malheur comporte un aspect essentiel, et non pas secondaire, de rendre muet celui qui l'éprouve² ». Dans un second temps, exprimer son expérience est à la fois « un devoir et une impossibilité³ » : ce qu'il faut alors, c'est « exprimer l'effet même de la nécessité sur l'âme *dans toute sa nécessité* propre ; si l'esclavage produit le malheur, le nommer, le décrire, le distinguer absolument de la souffrance en général [...] ; le fait que ce soit un effet "subjectif" (mot que S. Weil n'emploie et ne peut pas employer) ne change rien à sa nécessité implacable. En revanche il faut aussi voir dans cet effet de la nécessité sur l'âme sa *vérité* la plus profonde, celle *sans laquelle* on ne reste qu'à mi-chemin ; ce qui compte, ce qui demande expression, ce n'est pas seulement l'injustice, comme telle, par exemple, c'est le "cri" qu'elle fait inévitablement surgir de celui qui en est victime ; c'est *l'exclamation* absolue que toute expérience de la nécessité fait sortir de l'être qu'elle affecte⁴ ». Pour S. Weil, en effet, « la nécessité est inséparable de ses effets sur l'âme⁵ », elle exprime la nécessité de ces affects ou de ces effets de la nécessité sur l'âme et c'est une « connaissance surnaturelle » qui s'exprime alors. La marque de la nécessité sur l'âme humaine « produit les épreuves les plus concrètes de notre âme *comme telle*, sous leurs formes les plus diverses mais aussi les plus convergentes par cette caractéristique commune qui la transforme à chaque fois en entier : joie, amour, beauté, vérité, malheur, en sont les noms les plus essentiels et les plus simples⁶ ». C'est là le cœur de la poétique weilienne.

Frédéric Worms propose « une hypothèse générale sur la pensée et l'écriture de S. Weil, ou plutôt sur ce qui fait leur *lien*⁷ » : la pensée weilienne est une pensée de l'expérience de la

¹ Je renvoie à N. Sanches, *Del silencio a la palabra: La ontología del lenguaje en Simone Weil*, Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2022, ainsi que *id.*, « Dal silenzio alla parola. Tracce di un'ontologia del linguaggio in Simone Weil », in *Simone Weil protagonista della filosofia del '900. Ritrovare l'umano*, a cura di M. Marianelli, *Rivista Studium Ricerta*, Anno 116, mag./giu. 2020, n. 3, p. 8-30.

² Fr. Worms, « Simone Weil ou la nécessité dans l'écriture », in *Simone Weil et le poétique*, sous la dir. de J. Thélot, J.-M. Le Lannou et E. Sepsi, Paris, Kimé, 2007, p. 53.

³ *Ibid.* L'auteur souligne.

⁴ *Ibid.*, p. 53-54. L'auteur souligne.

⁵ *Ibid.*, p. 51.

⁶ *Ibid.*, p. 50. L'auteur souligne.

⁷ *Ibid.*, p. 49. L'auteur souligne.

nécessité, des effets de la nécessité sur l'âme humaine, et il faut « que cette démonstration *affecte* l'âme du lecteur, et cela dans la langue, en la faisant en quelque sorte *sentir* dans la matière même de la langue. [...] D'où la nécessité, même, de l'écriture¹ », d'une « écriture de la nécessité, et des effets de la nécessité² » : « Nécessité d'exprimer l'expérience de la nécessité³. » Il faut aller au plus loin possible dans la connaissance de la nécessité afin d'accéder à *une pratique de la nécessité*, par le travail, qui s'oppose à une autre nécessité, celle de la force (du pouvoir et de l'oppression). Cette écriture revêt une dimension critique et pratique : critique des fausses nécessités, des illusions, des rêveries. Worms voit « un tournant dans les écrits et peut-être la vie de Simone Weil⁴ », entre les *Réflexions* de 1934 et les écrits de la période de Marseille : d'une écriture de la nécessité comme telle, d'une connaissance de la nécessité qui seule peut libérer, à une connaissance surnaturelle des effets de la nécessité sur l'âme – de la servitude au malheur et de la connaissance à l'amour.

Le réel et l'écriture

Pourquoi S. Weil écrit-elle ? Il faut distinguer différents moments de la vie et de l'activité de la philosophe et plusieurs *pratiques d'écriture*. Etudiante au lycée Henri-IV puis à l'École normale supérieure, elle écrit parce que c'est ce qui lui est demandé⁵. Parmi ces travaux scolaires, il y a les « topos » de philosophie destinés à Alain et c'est dans ce cadre que l'étudiante peut choisir les sujets sur lesquels elle veut écrire. Ces travaux ne sont bien sûr pas destinés à la publication.

Pendant les trois années passées au Puy, à Auxerre et à Roanne, S. Weil publie régulièrement des articles dans des journaux : c'est *l'article de journal* qui est alors son mode d'expression⁶. La jeune professeure de lycée ne rédige ni thèse de doctorat, ni essai philosophique, ni article savant dans les revues de philosophie. Mais elle publie dans *L'Effort* (à partir de novembre 1931), puis dans *La Révolution prolétarienne* (à partir du mois d'avril 1932) des articles sur les événements politiques et syndicaux et sur des questions d'économie politique. A partir de l'été 1932, elle commence à écrire sur la situation internationale avec un article sur « U.R.S.S. et Amérique ». L'écriture est pour elle, à ce moment-là, une manière d'agir et de prendre part à l'action politique et syndicale. La philosophie n'est pas dans l'étude de son histoire et des doctrines, mais elle est un engagement au service des élèves par *l'enseignement* et au service de ceux qui subissent l'oppression sociale par *l'article* et l'effet qu'il peut avoir sur les lecteurs auxquels il est destiné. Elle est surtout une manière de vivre, car *l'écriture est toujours précédée par une expérience*. Je l'ai montré, c'est à partir de son expérience vécue que S. Weil prend la parole. En effet, c'est cette épreuve de soi au contact du réel qui anime toute la vie et l'effort de pensée de S. Weil. Au mois d'août 1932, elle se rend en Allemagne, à Berlin, à Hambourg, pour établir un *diagnostic* de la situation politique et des rapports de force entre les

¹ *Ibid.* L'auteur souligne.

² *Ibid.*, p. 50.

³ *Ibid.*, p. 51.

⁴ *Ibid.*, p. 51.

⁵ Les dissertations et autres travaux antérieurs à l'entrée en khâgne sont à ma connaissance perdus, et ce qui a été conservé des années suivantes constitue les « Premiers écrits philosophiques » (*Œuvres complètes*, tome I) dont le plus ancien texte est un fragment de dissertation de philosophie daté d'octobre 1925 (alors que S. Weil vient d'entrer en première supérieure au lycée Henri-IV).

⁶ Les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* – synthèse de trois années de réflexions, d'engagements et de combats – étaient un projet d'article (destiné à *La Critique sociale*). On trouvera en annexe la liste des articles publiés par S. Weil (Annexe IV). Voir au chapitre V, partie A : « L'article comme pratique philosophique ».

différents partis¹. A la suite de quoi elle publiera un grand nombre d'articles sur « La situation en Allemagne », dans *La Révolution prolétarienne*, *L'École émancipée* ou les *Libres propos*, qui sont autant de « reportages d'idée ». Elle se rend sur place et décrit ce qu'elle voit : ses « Impressions d'Allemagne ». Il s'agit de ne pas déroger aux obligations que la nécessité nous impose. En 1934, la jeune femme de vingt-cinq ans demande un congé de l'enseignement pour travailler comme manœuvre dans différentes usines de la région parisienne, car on ne saurait penser l'organisation du travail sans connaître d'expérience le fonctionnement d'une usine. S. Weil cherche à comprendre en se rendant compte par elle-même, *au contact du réel*. Ou encore, autre exemple, à la fin de l'année 1936, elle se rend dans le nord de la France, à Lille et à Maubeuge, pour le compte de la C.G.T., afin d'enquêter sur les grèves dans les usines de métallurgie. Encore une fois, c'est *au creux de la confrontation au réel* que prend place l'écriture weilienne : « Journal d'usine » pour saisir au quotidien ce qui est vécu et en garder la trace – l'écriture comme traduction de ce que le corps éprouve – ou articles de presse pour faire connaître une situation aux lecteurs, transformer leur perception du réel et les inciter à prendre part à l'action². Inscrite dans des rapports de force, l'écriture est une manière d'agir et de peser sur le cours des événements. Lorsque la philosophe décide, par exemple, de publier « Une survivance du régime des castes » (*OC II 1*, p. 88-89) pour dénoncer l'interdiction qui lui est signifiée de s'attabler avec des mineurs et des chômeurs, ou d'écrire pour prendre la défense de Célestin Freinet, instituteur à Saint-Paul-de-Vence (dans les *Libres propos* au mois de juin 1933, *OC II 1*, p. 239-241), c'est pour rendre publique une situation injuste, dénoncer l'oppression, contester l'ordre social et résister au pouvoir de l'État et de l'administration universitaire sans se laisser intimider par qui que ce soit.

Après 1934, pendant deux ans (entre mars 1934 et mai 1936), S. Weil s'éloigne de la politique et cesse de publier. Ce qui ne veut pas dire bien sûr qu'elle cesse d'écrire, même si le rythme se ralentit ; elle écrit alors *pour elle-même*. Elle publie à nouveau après la victoire du Front populaire aux élections législatives, le 5 mai 1936. Cela va durer quelques mois, jusqu'en avril 1937. Ce sont ensuite, à partir de 1938, les événements de la politique internationale et l'imminence de la guerre qui la requièrent. Ainsi se dessine le tempo d'une écriture discontinuée. Les « événements » qui ont lieu « aujourd'hui », « à présent », à « notre époque », ce qui fait le « moment présent », ce à quoi « nous assistons présentement » : les articles et projets d'articles de 1939, au moment où la France bascule dans la guerre, débutent tous par une référence au présent. « La question de la philosophie, c'est la question de ce présent qui est nous-mêmes³ » (Foucault), c'est la question de l'actualité, c'est la question de ce qui se passe aujourd'hui : qu'est-ce donc que ce présent auquel j'appartiens ? Le philosophe a pour tâche de s'interroger sur « ce "nous" dont il fait partie et par rapport auquel il a à se situer⁴ » et il est alors amené à opérer un « diagnostic » du présent. S. Weil *diagnostique* les mouvements, les lignes de force qui traversent le présent et faire saisir à ses contemporains ce qui est en train de se passer. Le rôle de la philosophie est de diagnostiquer : « Le rôle de la philosophie n'est pas de découvrir ce qui est caché, mais de rendre visible ce qui précisément est visible, c'est-à-dire de faire apparaître ce qui est si immédiat, ce qui est si intimement lié à nous-mêmes qu'à cause de cela nous ne le

¹ Au même moment (1930-1933), Raymond Aron est à Berlin, pensionnaire du Französisches Akademiken Haus (puis ce sera le tour de Sartre, à partir de l'été 1933). Or, Aron écrit dans les *Libres Propos* sur la situation en Allemagne (17 textes entre 1931 et 1934) et S. Weil lit les *Libres Propos*. De plus, elle connaît personnellement Raymond Aron, qui épouse son amie Suzanne Gauchon en 1933. Il faudra déterminer si l'analyse d'Aron influence, confirme ou infirme celle de S. Weil.

² Sur « l'article comme pratique philosophique », voir la partie A du chapitre V.

³ M. Foucault, « Non au sexe roi » (1977), *Dits et écrits*, t. III, Paris, Gallimard, 1994, texte n° 200, p. 266.

⁴ *Id.*, *Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 13-14.

percevons pas¹ ». C'est dans cet héritage kantien – celui de *Was ist Aufklärung ?* – que se situe S. Weil lorsqu'elle cherche où réside « le caractère décisif de la situation » (OC II 1, p. 142) et veut « évaluer la situation actuelle de la France » (OC II 3, p. 100). Le philosophe ne s'abstrait pas de son temps pour penser *sub specie æternitatis* ; il ne pense pas non plus dans le cadre d'une philosophie de l'histoire qui s'acheminerait vers sa fin. Cette « ontologie critique de nous-mêmes », pour reprendre une expression de Foucault, est « une attitude, un *êthos*, une vie philosophique² ».

Toutefois, à partir de 1937 les centres d'intérêt de S. Weil évoluent : c'est moins le présent qui la sollicite que l'histoire. Ou, pour mieux dire, l'histoire pour éclairer le présent, l'histoire comme archéologie ou généalogie du présent. De la géographie à l'histoire : alors qu'en 1932, par exemple, elle se rend à Berlin pour comprendre la situation, en 1938, S. Weil lit les historiens grecs et latins pour comprendre ce qui a lieu en Allemagne. Lorsqu'elle se tourne vers les civilisations passées, c'est pour éclairer le présent, appeler à *résister* et s'affronter à la question de son époque : qu'est-ce que l'hitlérisme ? Aussi, écrit-elle par exemple après avoir montré que c'est l'opinion publique qui dirige les pensées et non plus le souci de la vérité, « le IX^e livre de *La République* de Platon semble-t-il décrire des faits contemporains » (OC IV 1, p. 210). En d'autres termes, la philosophie opère un diagnostic de notre mode de penser et de ce que nous sommes à partir de l'étude des dispositifs historiques auxquels nous appartenons ou dont nous héritons.

A Londres, S. Weil se met au service de la France libre. La philosophie rencontre alors son réel, son *ergon*, à la fois sa tâche et sa réalité, en affrontant courageusement le présent³. Le *logos*, le discours philosophique risque de n'être que « verbiage », prévient Platon, si le philosophe est « incapable de s'attaquer de bon gré à l'action⁴ ». Écrire est acte politique. Écrire est aussi, ou pour mieux dire d'abord, acte éthique, travail sur soi, pratique de soi.

S'éprouver soi-même par l'écriture

En 1933-1934, alors qu'elle est à Roanne, probablement après la fin de l'année scolaire, S. Weil use d'un autre mode d'écriture : le *journal*⁵. Elle écrit pour elle-même sur des cahiers qu'elle date et numérote les uns à la suite des autres. Elle poursuivra ce mode d'écriture jusqu'à sa mort, dix ans plus tard. Le *Cahier I* (K1) est écrit pour l'essentiel durant les mois qui précèdent le travail en usine. Il y aura ensuite le « Journal d'usine » (décembre 1934-août 1935), puis le « Journal d'Espagne » (août 1936), et c'est alors qu'elle arrive à Marseille (septembre 1940) qu'elle prend l'habitude de couvrir les *Cahiers* de son écriture régulière. Ce journal contient des notes de lecture et des réflexions diverses qui préparent la rédaction d'articles ultérieurs, certes, mais – et c'est la thèse que je défends –, l'écriture est d'abord au service d'un travail éthique de soi sur soi et de transformation de soi.

¹ *Id.*, « La philosophie analytique de la politique » (1978), *Dits et écrits*, t. III, *op. cit.*, texte n° 232, p. 540-541.

² *Id.*, « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 1397.

³ Sur « la philosophie à l'épreuve de la politique », voir la partie C du chapitre V.

⁴ Platon, *La République*, V, 473c-e, et *Lettre VII*, 328c ; trad. L. Robin et M.-J. Moreau. Voir aussi M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, *op.cit.*, les leçons des 9 et 16 février 1983.

⁵ Jean Duperray, dans son témoignage sur S. Weil, qu'il a connue alors qu'elle est à Roanne, en 1933-1934, note en passant qu'elle fait usage d'un carnet, alors qu'elle est à une fête populaire, pour noter des chansons sans doute (in *Quand Simone Weil passa chez nous*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2010, p. 67).

Que fait S. Weil lorsqu'elle prend la décision d'écrire ses *Cahiers* ? Le contenu en est « intime », écrit-elle à Gilbert Kahn¹. Il l'est au sens où les éléments de connaissances qui y sont notées le sont parce qu'ils permettent une progression vers la vérité qui engage l'être même du sujet. Ainsi est noué le lien entre vérité et subjectivité. C'est le soi qui est le point d'application de l'analyse et qu'il s'agit de transformer. S. Weil s'inscrit dans la tradition de la philosophie grecque, celle de Socrate, celle du *gnôthi seauton* (« connais-toi toi-même ») ou, pour mieux dire, de l'*epimeleia heautou*, du souci de soi (*cura sui*, traduisent les Latins). Elle opère une *conversion à soi* – ce thème et ce lexique de la transformation est omniprésent dans les *Cahiers*. Par exemple : « Nous naissons et vivons à contre-sens [...]. La première opération est le retournement. La conversion. » (*OC VI 3*, p. 229) Mais ce n'est pas le soi qui est objet de connaissance. Autrement dit, la connaissance de soi n'est pas à entendre comme investigation et déchiffrement de l'intériorité, du monde intérieur. Il n'y a rien, chez S. Weil, qui ressemble à l'herméneutique chrétienne du soi, de ses secrets et de ses désirs. Le soi n'est pas un domaine spécifique qu'il s'agirait de débrouiller et d'explorer. Il ne s'agit pas non plus exactement d'une libération et fortification de soi telle qu'on la trouve mise en œuvre, par exemple, dans les *Lettres à Lucilius* de Sénèque ou les *Pensées* de Marc Aurèle. Il s'agit encore moins d'une fuite platonicienne – ou néoplatonicienne – hors de ce monde-ci. Il s'agit d'un renoncement à soi, mais qui ne prend pas la forme d'une analyse des pensées pour en scruter l'origine. Ce que fait S. Weil dans les *Cahiers* mérite d'être caractérisé beaucoup plus précisément, et c'est pourquoi ce sera l'objet du chapitre suivant (chapitre III).

Toujours est-il que c'est le sujet lui-même, le sujet comme substance éthique qui est concerné par cette transformation de soi, et pas seulement le sujet de connaissance. Il ne s'agit pas d'une méthode intellectuelle, celle qui consiste « à se donner une définition volontaire et systématique de la loi de succession des représentations, et à ne les accepter dans l'esprit qu'à la condition qu'elles aient entre elles un lien suffisamment fort, contraignant et nécessaire, pour que l'on soit amené logiquement, indubitablement, sans hésitation, à passer de la première à la seconde² » et ainsi de suite. Le cheminement cartésien, par exemple, est de l'ordre de la méthode intellectuelle. Ici, l'attention portée sur l'imagination et les représentations relève de l'exercice spirituel. Et c'est à une certaine connaissance du monde, une certaine *lecture* du réel qu'il faut parvenir par la transformation de soi (du soi). Dans une lettre à Albertine Thévenon, S. Weil lui parle des mois de travail en usine : « Ils m'ont permis de m'éprouver moi-même. » (*CO*, p. 56) On connaît la phrase de Socrate, dans l'*Apologie* : « Une vie sans examen, une vie qui ne s'éprouve pas elle-même ne mériterait pas d'être vécue³. » L'usine, pour S. Weil, a d'abord été une *épreuve de soi au contact du réel*, une épreuve de ce que peuvent le corps et l'âme. Ainsi elle donne forme à sa vie : « Concevoir toute sa vie devant soi, et [...] prendre la résolution ferme et constante d'en faire quelque chose, de l'orienter d'un bout à l'autre par la volonté et le travail dans un sens déterminé. » (*CO*, p. 56) C'est à cette discipline et à cette orientation de la vie par la volonté et le travail que répondent les *Cahiers*. Une vie philosophique est une vie orientée, *tendue vers* (*tonos*, tension).

Le leitmotiv de ces exercices d'écriture est dans la volonté de vivre, de se confronter à la réalité et, pour cela, de *sortir du rêve*. La philosophe fait la « liste des tentations » qu'elle doit vaincre : « S'en guérir, c'est, d'abord, en prendre conscience... c'est ensuite se soumettre à un

¹ Lettre à Gilbert Kahn (mai-juin 1942), in *CSW*, XVIII-4, décembre 1995, p. 342. Pour l'étude des lettres à Kahn, voir au chapitre V, partie B, section 3 : « Des lettres de direction spirituelle ».

² M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 281.

³ Platon, *Apologie de Socrate*, 38a.

dressage impitoyable... » (*OC VI 1*, p. 407). Vers la fin du *Cahier I*, à deux reprises, nous lisons : « Faust : marche de l'esprit humain du rêve à la réalité », « Faust : marche de l'homme du rêve à la réalité » (*OC VI 1*, p. 145, 146). C'est au *Faust* de Goethe, qu'elle cite (en allemand) à plusieurs reprises dans ce *Cahier I*, depuis le plat et le contreplat supérieur du cahier jusqu'à la dernière page, que S. Weil fait référence. La référence, présente dès les premiers écrits philosophiques, revient ensuite régulièrement¹. Cette figure de Faust est importante, parce que Faust est celui qui maintient *la tradition d'une vérité qui suppose un travail de soi sur soi, d'un savoir qui dépend d'une spiritualité*, contre le savoir et la vérité comme accumulation indéfinie des connaissances. Ce que demande Faust au savoir, c'est une transfiguration du sujet (*OC VI 1*, p. 145). Dans « La science et nous » (avril-juin 1941), encore une fois, S. Weil déplore la substitution d'un *savoir de spiritualité* (qui prend en compte le sujet du savoir) par un *savoir de connaissance* :

« La science classique prend comme modèle de la représentation du monde le rapport entre un désir quelconque et les conditions auxquelles il peut être accompli, *en supprimant le premier terme du rapport*. [...] Le bien est tout à fait absent [...]. Aussi la science classique n'est-elle pas belle ; ni elle ne touche le cœur ni elle ne contient une sagesse. [...] Il en était tout autrement chez les Grecs. Heureux hommes, en qui l'amour, l'art et la science n'étaient que trois aspects à peine différents du même mouvement de l'âme vers le bien. » (*OC IV 1*, p. 151-152 ; je souligne)

Ce passage est capital pour comprendre le rapport de S. Weil au savoir et pourquoi elle s'intéresse tant à la physique grecque, classique et contemporaine pendant la période de Marseille.

Il est particulièrement significatif qu'elle intitule son texte « La science et nous », mettant ainsi en rapport les deux termes, les deux pôles dont il était question ci-dessus : la connaissance et l'homme qui connaît. La science classique prend pour modèle le mouvement droit, reflet d'un désir qui s'oriente vers l'avenir, alors que la science grecque, qui se fonde sur le mouvement circulaire, est un « mouvement de l'âme vers le bien ». Contre l'accroissement indéfini des connaissances construites par la science classique (et il n'y aura pas de solution de continuité sur ce point avec la science contemporaine), contre cette forme du savoir qui s'établit à partir de Newton – quoique c'est à partir de Descartes que l'aventure de la science « a mal tourné² » et que c'est au siècle suivant que la rupture est consommée –, contre cette forme du savoir qui identifie la recherche de la vérité à l'accroissement des connaissances, c'est une certaine modalité du savoir de la nature que veut retrouver S. Weil, *un savoir de la nature et de l'homme qui est philosophiquement pertinent pour la pratique de soi*, pour ce travail de soi sur soi qu'elle met en œuvre sur elle-même dans les *Cahiers*. Elle dénonce, dans la théorie des quanta, par exemple, une tentative pour « éliminer l'homme de la science » (*OC VI 2*, p. 276), alors que la science doit avoir pour principe « le rapport entre une aspiration humaine et les conditions effectives de sa réalisation » (*OC IV 1*, p. 156), autrement dit, « un certain rapport entre l'homme et ses propres conditions d'existence » (*OC IV 1*, p. 487 ; cf. *OC VI 3*, p. 161). L'ordre du monde doit être conçu « par rapport à la structure mentale, psychique et corporelle de l'homme » (*OC*

¹ Pour la référence à Goethe, voir au chapitre premier, partie B, section 3 (« De Goethe aux Grecs »).

² S. Weil, « Réponse à une lettre d'Alain », mai 1935 (in *Sur la science, op. cit.*, p. 111). Voir aussi, dès 1933, [Compte-rendu] « Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme* », *OC II 1*, p. 309 ; « Journal d'usine » (1934-1935), *OC II 2*, p. 270-271 ; « Lettre à Robert Guihéneuf » (1936), in *CSW*, t. XXI-1-2, mars-juin 1998, p. 8. Le jugement que S. Weil porte sur Galilée sera parallèle à celui qu'elle porte sur Descartes : elle parle du « péché de Galilée » ; « L'Église avait raison au fond en condamnant Galilée » (*OC VI 3*, p. 91 ; cf. *OC VI 3*, p. 141). S. Weil lit Galilée, en italien, à partir de 1937. A Marseille, elle se fait envoyer le *Dialogo dei due massimi sistemi del mundo*, qu'elle lit et annote en novembre 1941 (*Cahier V*).

IV 1, p. 303). C'est « dans leur rapport avec le bien » (OC IV 1, p. 148) que doivent être pensés l'univers, le corps humain et la condition humaine.

Il s'agit de penser ensemble sujet, vérité et écriture. L'écriture weilienne est un acte éthique qui participe au travail de transformation de soi nécessaire pour que la vérité puisse advenir. Et S. Weil est très attentive à la manière d'écrire qui doit être une transposition la plus fidèle possible de la pensée. Gustave Thibon rapporte l'anecdote suivante : chez ce dernier, S. Weil prend l'ouvrage d'un philosophe contemporain (dont il ne donne pas le nom), en lit un passage à haute voix, et conclut : « Avouez qu'il est impossible d'avoir une belle âme quand on écrit aussi mal¹ ! ». Ce qui est mal écrit ne saurait être vrai. Non seulement le beau est l'éclat de la vérité qui est contact avec le réel, mais c'est l'être même de l'auteur qui s'exprime et se révèle dans son œuvre. Il y a chez S. Weil un souci du style ou, pour mieux dire, du mot juste. Avec Platon, écrit André-A. Devaux, elle considère « que rien n'est plus important que de réfléchir au sens des mots et que de parler ou écrire improprement, c'est faire du mal aux âmes elles-mêmes² ». Il faut écrire en traduisant directement la pensée. En effet, la nudité de l'expression à laquelle elle invite doit être le reflet de la nudité et du dépouillement de la pensée. La nudité de l'expression s'oppose à l'effet et à la recherche de l'effet qui peut être ou bien « la conséquence inévitable d'un art insuffisant », ou bien « liée à une insuffisance de l'âme et de l'intelligence³ ». « Un homme qui porte quelque chose en lui et essaye de l'exprimer », soit un homme de génie, doit, explique S. Weil, d'une part, se modifier, se transformer, s'altérer, traverser ce qu'elle appelle à la suite de Jean de la Croix la « nuit obscure », pour atteindre dans la pensée un degré de dépouillement et de nudité, et, d'autre part, apprendre « à manier l'instrument de l'expression » pour parvenir à exprimer cette nudité. Il s'agit « à force d'effort et d'attention [de] parvenir peu à peu à la nudité, mais non pas sans souffrance et sans nuit obscure, car il s'agit d'un effort qui ne porte pas seulement sur la forme, mais sur la pensée et sur l'être intérieur tout entier ». Cette dernière formule est remarquable : c'est tout l'être qu'il s'agit de transformer, c'est le sujet lui-même, l'être même du sujet qui est engagé dans cette transformation. C'est *au prix de la vie même du sujet que la vérité se donne*. La transformation de soi est donc la condition d'un dépouillement de la pensée – et de l'écriture ; et inversement. S. Weil poursuit : « Tant que la nudité d'expression n'est pas atteinte, la pensée non plus n'a pas touché ni même approché la vraie grandeur. » L'écriture est un *exercice spirituel*. Il s'agit déjà de l'acte même d'écrire : S. Weil recopie les textes grecs pour elle-même et pour ses amis, et les traduit. Il s'agit même, encore en deçà, de calligraphie : nous savons que S. Weil a changé sa manière d'écrire (de calligraphier) en arrivant dans la classe d'Alain, en 1925 ; elle s'est astreinte à former autrement les mots, les lettres, d'une manière dépouillée, parfaitement lisible, sans expression de la subjectivité. Écrire, c'est exprimer la vérité dans le langage, ce qui revient à une opération de

¹ G. Thibon, *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, op. cit., p. 135. Voir aussi M. Vetö, *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*, op. cit., p. 87. Dans la « Préface » de *La Pesanteur et la grâce*, Gustave Thibon affirme : « Même si je n'avais pas connu personnellement Simone Weil, son style seul me garantirait l'authenticité de son témoignage. » (*La Pesanteur et la grâce*, op. cit., p. XVII) Il parle de « la parfaite nudité de son style » qui « témoigne de cette étroite parenté entre ses paroles et sa vie » et elle tend « vers le verbum vitae comme la courbe vers l'asymptote » (*Simone Weil telle que nous l'avons connue*, op. cit., p. 150. André Comte-Sponville, comparant S. Weil aux derniers livres de l'*Éthique* de Spinoza, parle d'« un ton qui ne ment pas » (in *Simone Weil. Le grand passage*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 18).

² A.-A. Devaux, « Préface », in *Simone Weil et les langues, Recherches sur la Philosophie et le Langage*, Grenoble, Cahier n° 13, 1991, p. 7.

³ Pour les citations de ce paragraphe, je renvoie à la lettre à Gustave Thibon du 15 septembre 1941 publiée in CSW, t. IV-2, juin 1981, p. 69-70. Thibon écrira : « Elle n'a pas écrit une ligne qui ne fût la traduction aussi exacte que possible d'une inspiration irrésistible et, en même temps, une invitation, un engagement à rester fidèle à cette inspiration, à incarner jusqu'au plus profond d'elle-même ce que son esprit avait entrevu. » (*Simone Weil telle que nous l'avons connue*, op. cit., p. 150) Voir aussi « Esquisse du fondement d'une doctrine », OC V 1, p. 595-596, et la lettre du mois de mai 1942 sur l'art d'écrire, étudiée au chapitre V, partie B, section 3 (« Gustave Thibon, l'amitié, la vérité et l'art d'écrire »).

traduction : « La vraie manière d'écrire est d'écrire comme on traduit. Quand on traduit un texte écrit en une langue étrangère, on ne cherche pas à y ajouter ; on met au contraire un scrupule religieux à ne rien ajouter. C'est ainsi qu'il faut essayer de traduire un texte non-écrit. » Ne rien « ajouter », simplement « traduire » : ainsi pourrait peut-être se dire toute la vie et l'œuvre de S. Weil.

La vérité se donne alors par une œuvre et une vie, pour autant que la vérité, *alêtheia*, c'est ce qui ne reçoit aucun supplément ou ajout, ce qui n'est mêlé à rien qui viendrait altérer cette vérité, comme dans le cas des tableaux et monuments où l'on retire ce qui a été ajouté au long des siècles, pour retrouver l'œuvre dans son premier surgissement, dans sa vérité, ainsi dépouillée ; et que la vérité, c'est aussi le non caché, le non dissimulé, ce qui est entièrement visible, donné au regard sans réserve : dans sa nudité. La vérité (*alêtheia*) ou le vrai (*alêthês*) ne concernant pas seulement des discours (*logos*), mais s'appliquant aussi et d'abord à des manières de parler, de faire, de se conduire et de se rapporter à soi – c'est la « vie » (*bios*) qui est alors « vraie » (*alêthês*).

2. Une question de style

« J'aimerais à te laisser voir mes pensées plutôt qu'à les traduire en langage. »
Sénèque, Lettre LXXV à Lucilius

En septembre 1936, Largo Caballero, chef du gouvernement espagnol et ministre de la guerre, cherche à restaurer l'autorité de l'État et réorganise l'armée en y intégrant les milices et les divers combattants qui défendent la République espagnole. S. Weil réagit contre « l'application aux milices de l'ancien code militaire » (*OC II 2*, p. 389). Elle s'insurge. Elle rédige des « réflexions pour déplaire » (que l'édition des *Œuvres complètes* propose, à juste titre, de dater d'octobre 1936 : il y est fait un bilan des « trois premiers mois de la guerre civile »). La philosophe s'est engagée du côté républicain, dans les rangs anarcho-syndicalistes, a pris part à la guerre en Catalogne et elle est rentrée en France à la fin du mois de septembre mais continue de suivre « jour après jour, anxieusement, avec angoisse, la lutte qui se déroule de l'autre côté des Pyrénées » (*OC II 2*, p. 388). La distinction est marquée entre « ici » (en France) et « là-bas » (en Espagne). Elle écrit à destination de son camp, à destination des français qui défendent la cause de la République espagnole : « Tous nous suivons jour après jour... » « Nous tâchons d'aider les nôtres. » « Nous haïssons, ici, ... » Nous : les « anarchistes » (*OC II 2*, p. 388-389).

« Mais, poursuit-elle, cela n'empêche pas, ne dispense pas de tirer les leçons d'une expérience que tant d'ouvriers, de paysans paient là-bas de leur sang. » (*OC II 2*, p. 388) Il s'agit de dénoncer les exactions du camp républicain en Espagne. Ce que nous haïssons ici, nous ne pouvons l'admettre là-bas. La justice, les principes ne sont pas à géométrie variable :

« Nous haïssons, ici, la contrainte militaire, la contrainte policière, la contrainte dans le travail, le mensonge répandu par la presse, la T.S.F., tous les moyens de diffusion. Nous haïssons les différenciations sociales, l'arbitraire, la cruauté. » (*OC II 2*, p. 389)

Arrêtons-nous sur le style. Deux phrases qui martèlent une même idée. La première phrase est construite en un double rythme ternaire avec insistance sur le terme « contrainte », répété à trois reprises dans la première partie de la phrase. Les deux paragraphes suivants reprennent ce qui est dénoncé « ici » pour montrer que ce sont les mêmes contraintes qui s'exercent « là-bas » ; puis il est question du mensonge :

« Eh bien ! il y a, là-bas, *contrainte militaire*. Malgré l'afflux de volontaires, on a décrété la mobilisation. Le conseil de défense de la Généralité, où nos camarades de la F.A.I. ont quelques-uns des postes dirigeants, vient de décréter l'application aux milices de l'ancien code militaire.

Il y a *contrainte dans le travail*. Le conseil de la Généralité, où nos camarades détiennent les ministères économiques, vient de décréter l'obligation, pour les ouvriers, d'effectuer autant d'heures supplémentaires non payées qu'il serait jugé nécessaire. Un autre décret prévoit que les ouvriers qui ne produiraient pas à une cadence suffisante seront considérés comme factieux et traités comme tels ; ce qui signifie, tout simplement, l'application de la peine de mort dans la production industrielle.

Quant à la *contrainte policière*, la police d'avant le 19 juillet a perdu presque tout son pouvoir. En revanche, pendant les trois premiers mois de la guerre civile, les comités d'investigation, les militants responsables, et, trop souvent, des individus irresponsables ont fusillé sans le moindre simulacre de jugement, et par suite sans aucune possibilité de contrôle syndical ou autre [*arbitraire et cruauté*]. C'est seulement il y a quelques jours qu'on a institué des tribunaux populaires destinés à juger les factieux ou présumés factieux. Il est trop tôt encore pour savoir quel effet aura cette réforme.

Le *mensonge organisé* existe, lui aussi, depuis le 19 juillet [l'échec du soulèvement nationaliste à Madrid et à Barcelone]... » (*OC II 2*, p. 389 ; je souligne)

Les faits sont décrits et dénoncés. Par des effets rhétoriques, il s'agit de convaincre, d'emporter l'adhésion du lecteur. Faut-il parler d'effets rhétoriques ? S. Weil écrit sans ornement. Pour le dire avec Monique Broc-Lapeyre, « le dépouillement est extrême, toutes les garanties sont prises pour que l'erreur soit pourchassée, le malentendu réduit, la pensée transcrite, presque traduite¹ ». Guy Petitdemange a lui aussi insisté sur « l'extraordinaire qualité de l'écriture chez Simone Weil » qui « ne relâche jamais l'effort vers le plus de raison possible, c'est-à-dire vers le plus de clarté et de communicabilité. [...] En plus et ceci a beaucoup de prix, ajoute-t-il, il y a chez elle la beauté étrange de la langue : l'écriture, incarnation de "l'idée", en rajoute au concept². »

Il s'agit de voir ce que l'on voit et de tirer les leçons d'une expérience, aussi désagréable que cela puisse être : « Cependant que voyons-nous là-bas ? [...] des cas d'inhumanité directement contraires à l'idéal libertaire et humanitaire des anarchistes. Les nécessités, l'atmosphère de la guerre civile l'emportent sur les aspirations que l'on cherche à défendre au moyen de la guerre civile. » (*OC II 2*, p. 389) Les moyens ont pris le pas sur les fins. Ce que dénonce ici S. Weil anticipe sur ce qu'elle écrira un an et demi plus tard dans la lettre à Bernanos (écrite probablement au mois de mai 1938, comme j'ai eu l'occasion de l'établir) : « cette atmosphère imprégnée de sang [qui] efface aussitôt le but même de la lutte³. » Ce que redoute et dénonce S. Weil, dès octobre 1936, c'est qu'il se passe en Espagne ce qui s'est passé en Russie : la construction de « la machine bureaucratique, militaire et policière la plus lourde qui ait jamais pesé sur un malheureux peuple » (*OC II 2*, p. 388) dont Lénine est directement responsable en ayant voulu être « le chef d'un parti politique » (*OC II 2*, p. 389). Ce que dénonce S. Weil, ici comme ailleurs, c'est la bureaucratie⁴, le pouvoir tel qu'il s'exerce par le moyen d'un État bureaucratique et ce sont, déjà, les partis politiques⁵ (auxquels elle oppose, dans la tradition de Pelloutier et de la C.G.T., les syndicats, le « contrôle syndical »).

¹ M. Broc-Lapeyre, « Simone Weil et le souci du mot juste », in *CSW*, t. X-4, décembre 1987, p. 365.

² G. Petitdemange, « Logos, cri, silence. Notes sur le Cahier 18 de Simone Weil », in *Archives de philosophie*, t. 72-4, octobre-décembre 2009, p. 563.

³ S. Weil, « Une lettre sur la guerre à Georges Bernanos », in P. David, *Désarroi de notre temps*, op. cit., p. 219-220.

⁴ Il a été peu remarqué que le phénomène bureaucratique est au centre de la réflexion d'Alain, notamment dans les *Éléments d'une doctrine radicale* et dans *Le Citoyen contre les pouvoirs*, en 1925 et 1926 (S. Weil est alors son élève en khâgne), voir J. Perrier, *Alain ou la démocratie de l'individu*, op. cit., p. 128, 130-138, 253-254.

⁵ Contre les partis politiques, S. Weil consacre un essai en 1943, auquel il a déjà été fait référence, la « Note sur la suppression générale des partis politiques » (voir *OC V 1*, p. 396-415). Sur les partis politiques, qui se constituent au début du siècle, voir R. Huard, *La Naissance du parti politique en France*, Paris, Presses de Sciences-Po, 1996, et sur Lénine, voir A. Besançon, *Les origines intellectuelles du léninisme*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1996 ; S. Courtois, *Lénine, l'inventeur du totalitarisme*,

Ce projet d'article, inachevé et qui ne sera jamais publié, commence ainsi : « Je vais, je le sais, choquer, scandaliser beaucoup de bons camarades. Mais quand on se réclame de la liberté, on doit avoir le courage de dire ce qu'on pense, même si on doit déplaire. » (OC II 2, p. 388) Ce premier paragraphe pourrait être placé en tête de la plupart des articles écrits par S. Weil au long des années trente. C'est une figure de style qui lui est familière : s'adresser à son camp pour le prendre à revers. Partir des faits pour aller contre les idées de son camp. C'est ce qu'elle fait, par exemple, « Après la mort de Briand », dans les *Libres Propos*¹. Aristide Briand est membre du parti socialiste français (tendance Jaurès), ministre des Affaires étrangères de 1921 à 1932 (abandonnant ses fonctions deux mois avant sa mort, le 7 mars 1932), prix Nobel de la paix en 1926 pour avoir œuvré au rapprochement entre la France et l'Allemagne et au désarmement. Il est célébré par la gauche, par « les chefs socialistes » (OC II 1, p. 90). « Briand est mort. » Ainsi commence l'article de S. Weil. Elle évoque son enterrement « en grande pompe » et demande : « Comment expliquer tout cela ? Que fut donc Briand ? » La réponse est ensuite assénée en deux phrases qui vont contre tout ce qui est dit et écrit sur l'œuvre de Briand : « Ce fut tout d'abord l'homme de la Fédération européenne. La Fédération européenne, cela n'a aucun rapport avec la paix. » (*Ibid.*) Briand a trompé les Français. Il n'a jamais rien fait pour obtenir une diminution effective des armements. Il a confondu équilibre des forces dans le monde (patriotisme européen) et internationalisme. Il a agi au service du nationalisme et du militarisme. « Ce rôle, poursuit et dénonce S. Weil, qui enseigne alors au lycée de Jeunes Filles du Puy, il l'a joué encore au moment de sa mort, mieux peut-être qu'il n'avait jamais fait pendant sa vie. En se couvrant de son nom, le gouvernement a pu donner ordre au corps enseignant d'exposer aux enfants le caractère pacifique de la politique extérieure française, c'est-à-dire de la politique la plus brutale, la plus arrogante, la plus oppressive que l'on connaisse actuellement dans le monde. Et, grâce au caractère magique du nom de Briand, cet ordre scandaleux a été exécuté sans protestation, bien plus, avec enthousiasme dans les milieux de gauche. Mort aussi bien que vivant, Briand n'a pas fait autre chose que d'égarer les bonnes volontés, de les détourner, soit vers des déclarations dépourvues d'efficacité, soit vers une action contraire aux buts qu'elles poursuivaient. » (OC II 1, p. 91) La critique de la politique extérieure de la France (et de la colonisation) est constante chez S. Weil, ainsi que de cette idée portée par Aristide Briand de « Fédération européenne » pensée sur le modèle de l'unification de la France : « L'unification de la France a arrêté la guerre entre les provinces, mais n'a nullement été un progrès dans le sens de la paix ; aux guerres provinciales furent simplement substituées les guerres nationales, qui, on le sait, furent plus sanglantes. De même la Fédération européenne substituerait, aux guerres nationales, les guerres continentales » (OC II 1, p. 90) : Europe, Amérique, Asie, Russie soviétique. Une analyse semblable est proposée dans *L'Enracinement*, une décennie plus tard, manifestant encore une fois la continuité de la pensée géopolitique de S. Weil :

« Quand on a pris l'habitude de considérer comme un bien absolu et clair de toute ombre cette croissance au cours de laquelle la France a dévoré et digéré tant de territoires, comment une propagande inspirée exactement de la même pensée, et mettant seulement le nom de l'Europe à la place de celui de la France, ne s'infiltrera-t-elle pas dans un coin de l'âme ? Le patriotisme actuel consiste en une équation entre le bien absolu et une collectivité correspondant à un espace territorial, à savoir la France [...]. *Les collaborateurs actuels ont à l'égard de l'Europe nouvelle que forgerait une victoire allemande l'attitude qu'on demande aux Provençaux, aux Bretons, aux Alsaciens, aux Francs-Comtois d'avoir, quant au passé,*

Paris, Perrin, 2017 ; D. Colas, *Lénine*, Fayard, 2017. Rappelons que le Conseil national de la Résistance (CNR), qui se réunit pour la première fois le 27 mai 1943 sous l'autorité de Jean Moulin, reconnaît l'existence des anciens partis politiques de la III^e République, alors que le général de Gaulle ne cesse de s'en méfier (voir, par exemple, le discours de Bayeux du 16 juin 1946).

¹ *Libres Propos*, nouvelle série, 6^e année, n° 3, mars 1932 (et non février, comme indiqué dans les *Œuvres complètes*, OC II 2, p. 90).

à l'égard de la conquête de leur pays par le roi de France. Pourquoi la différence des époques changerait-elle le bien et le mal ? On entendait couramment dire entre 1918 et 1919, par les braves gens qui espéraient la paix : "Autrefois il y avait la guerre entre provinces, puis elles se sont unies en formant des nations. De la même manière les nations vont s'unir dans chaque continent, puis dans le monde entier, et ce sera la fin de toute guerre." C'était un lieu commun très répandu ; il procédait de ce raisonnement par extrapolation qui a eu tant de puissance au XIX^e siècle et encore au XX^e. Les braves gens qui parlaient ainsi connaissaient en gros l'histoire de France, mais ils ne réfléchissaient pas, au moment où ils parlaient, *que l'unité nationale s'était accomplie presque exclusivement par les conquêtes les plus brutales*. [...] Est-il plus difficile d'ignorer les cruautés des Allemands envers les Juifs ou les Tchèques que celles des Français envers les Annamites ? » (OC V 2, p. 229 ; je souligne)

Ce « raisonnement par extrapolation » auquel procédaient les « graves gens » après la Grande Guerre, c'est celui d'Aristide Briand. Et l'article de 1932 se termine sur l'accusation de trahison de Briand, et des socialistes à sa suite. Briand est un traître. On ne peut nier le caractère polémique du propos. L'article est publié dans le journal d'Alain qui, dans le même numéro, fait l'éloge de Briand. S'adresser à son camp, donc, pour le prendre à revers. Ou encore, rentrant d'Allemagne et décrivant longuement, dans *L'École émancipée*, « la situation en Allemagne » (dix articles, 1932-1933), ou un an plus tard, lorsqu'elle publie « Perspectives », dans *La Révolution prolétarienne* (25 août 1933), doutant que nous allions « vers la révolution prolétarienne ». La citation mise en exergue de cet article très important qui, sur la question du travail notamment ainsi que sur les logiques sociales, annonce déjà les *Réflexions* de 1934 et les écrits ultérieurs, indique dans quel état d'esprit elle écrit : « Je n'ai que mépris pour le mortel qui se réchauffe avec des espérances creuses. Sophocle. » (OC II 1, p. 260) Ce sont les faits qui importent. A cette même revue, après la lecture des articles de Robert Louzon sur les causes de la crise économique, elle envoie cette réplique au ton légèrement ironique :

« Votre théorie de la crise me jette dans des perplexités sans fin. Son caractère de clarté et de précision mathématique me séduit. Il lui manque d'avoir été mise à l'épreuve des faits, par un examen minutieux, à la lumière de cette théorie, de toute l'histoire de la crise. Une histoire complète et précise de la crise jusqu'au moment actuel me paraît être la chose la plus importante en ce moment. En cette période de désarroi, la *R.P.* se doit de rester, du moins sur le plan théorique, égale à la situation. » (OC II 1, p. 105)

L'épreuve des faits opposée à la claire et distincte théorie. S. Weil est une philosophe qui ne passe pas les faits par pertes et profits. La pensée s'élabore au contact du réel, que ce soit l'expérience vécue du terrain ou l'examen minutieux des archives.

Des réflexions par fragments, pour déplaire

Dans sa lettre autobiographique, S. Weil parle de son malheur à elle, celui qu'elle connaissait avant de travailler à la chaîne, comme d'un « demi-malheur », car « biologique » (AD, p. 41) – alors que le malheur essentiel est d'ordre social et spirituel. Ce n'était pas encore véritablement « l'expérience du malheur » (*ibid.*). C'est en 1935 qu'elle a « l'âme et le corps en quelque sorte en morceaux » (*ibid.*). L'expression est forte. De quoi s'agit-il ? Depuis l'hiver 1930-1931 et jusqu'en 1940 surtout, je l'ai déjà signalé, S. Weil a souffert de terribles maux de tête. Écrire est alors une épreuve. C'est ce qu'elle confie à Albertine Thévenon, alors qu'elle travaille en usine depuis quelques semaines (CO, p. 51).

Ce corps sur lequel s'écrit une telle souffrance, cette vie qui s'écrit ainsi – avec son *style* : action politique – ou plutôt syndicale – incessante, travail intellectuel dans tant de domaines habituellement distincts, mêlée à tant de milieux sociaux, depuis les élèves de l'École normale jusqu'aux chômeurs du Puy, en passant par les militants anarcho-syndicalistes – secrète un corps, au sens d'un *corpus*, d'un ensemble d'écrits (qui, au bout du compte, forment une œuvre), qui

en est le reflet. Une œuvre marquée d'abord par l'urgence : S. Weil écrit parce qu'elle le doit, parce que les idées qui passent par elle doivent être dites et données. Les écrits que laisse S. Weil sont, pour la majorité du *corpus*, des articles de circonstance, des notes éparses, des textes et des ébauches de textes, des fragments. Elle ne se préoccupe pas de la gestion de son œuvre, publie seulement des articles, dans des revues d'extrême gauche. Lorsque l'on vit dans l'urgence, lorsque l'action disperse, lorsque la souffrance physique rend impossible un travail intellectuel continu, le style de l'œuvre est celui du *fragment*. C'est le cas de S. Weil, qui écrit à Jean Wahl qu'elle s'en « tire en remplissant cahier après cahier de réflexions notées à la hâte, sans ordre et sans suite¹ », comme c'est le cas, *mutatis mutandis*, de Pascal, de Nietzsche ou de Gramsci.

La vitupération, le style affirmatif, ironique, véhément, voire prophétique, le goût du paradoxe et une propension à prendre le contrepied de son camp – témoin la lettre de S. Weil à Bernanos – caractérisent la manière d'écrire de S. Weil. On pense à « Une histoire instructive » (cf. *OC II 1*, p. 78-79), dont S. Weil elle-même reconnaît qu'il s'agit d'un « article extrêmement brutal » (lettre à ses parents 26 janvier 1932, *OC VII 1*, p. 112), à l'article publié lui aussi au début de l'année 1932, dans le *Bulletin de la Section de la Haute-Loire* du Syndicat national des institutrices et instituteurs publics de France et des colonies et intitulé « Une survivance du régime des castes » :

« L'administration universitaire est en retard de quelques milliers d'années sur la civilisation humaine. Elle en est encore au régime des castes. / Il y a pour elle des intouchables tout comme dans les populations arriérées de l'Inde. [...] Ces gens, bien entendu, ne sont pas des banquiers véreux, des politiciens escrocs, d'anciens gouvernants coupables d'avoir sacrifié sans raison des vies humaines. Ce sont des travailleurs à qui la crise interdit d'exercer leur métier. [...] Sans doute l'administration se fait-elle au tact du personnel enseignant. Mais elle se trouve forcée de reconnaître qu'à notre époque corrompue le personnel enseignant n'a plus aucun sens des convenances, puisqu'un professeur de lycée pousse le manque de tenue jusqu'à serrer la main à des casseurs de cailloux devant des parents d'élèves. Nous demandons à l'administration un règlement précis, qui indique exactement dans quelles conditions chaque catégorie du corps enseignant a le droit de fréquenter les membres de telle ou telle couche sociale. » (*OC II 1*, p. 88-89)

On pense à l'article publié dans les *Libres Propos* « Après la mort de Briand » (cf. *OC II 1*, p. 90-91), dont elle reconnaît qu'il « n'était pas assez élaboré » (*OC VII 1*, p. 78-79), ou encore, près de dix ans plus tard, à la lettre de remerciement à Xavier Vallat², commissaire aux questions juives (octobre 1941) :

« Monsieur,

Je dois vous considérer, je suppose, comme étant en quelque sorte mon chef ; car, bien que je n'aie pas encore bien compris ce qu'on entend aujourd'hui légalement par juif, en voyant que le ministère de l'Instruction publique laissait sans réponse, bien que je sois agrégée de philosophie, une demande de poste [...], j'ai dû supposer, comme cause de ce silence, la présomption d'origine israélienne attachée à mon nom. Il est vrai qu'on s'est abstenu également de me verser l'indemnité prévue en pareil cas par le Statut des juifs ; ce qui me procure la vive satisfaction de n'être pour rien dans les difficultés financières du pays. [...] Le gouvernement a fait savoir qu'il voulait que les juifs entrent dans la production, et de préférence aillent à la terre. [...] J'ai obéi.

Je suis en ce moment vendangeuse. [...] On ne peut pas, je pense, obéir plus complètement. [...] Je tiens à vous exprimer la reconnaissance sincère que j'éprouve envers le gouvernement pour m'avoir ôtée de la catégorie sociale des intellectuels [déracinés ?] et m'avoir donné la terre, et avec elle toute la nature. »

Il y a là à la fois probité et forte dose d'ironie. D'autres textes sont beaucoup plus affirmatifs, voire vindicatifs. On pense, par exemple, à la lettre au père Couturier sur les liens entre le

¹ S. Weil, « Lettre à Jean Wahl », in *CSW*, t. X-1, mars 1987, p. 3. Pour l'étude de la lettre à Wahl, voir au chapitre V, partie B, section 3 : « Des lettres de direction spirituelle ».

² « Fonds Simone Weil », BnF, Correspondance Générale, côte I, 459-461 (voir aussi *SP*, p. 591).

christianisme et les religions¹. S. Weil fait encore usage d'un ton prophétique en philosophie, par exemple à la dernière page de « Cette guerre est une guerre de religions » (cf. *OC V 1*, p. 258) ou à la fin de l'article « à propos de la question coloniale » : « Jusqu'à une date récente, la France a été une grande nation. Elle ne l'est pas en ce moment. Elle le redeviendra rapidement si elle est capable de faire rapidement le nécessaire à cet effet. » (*OC V 1*, p. 295) La France doit pouvoir « essayer de commencer de nouveau à penser le destin du monde » (*ibid.*). Ce que très exactement s'attache à faire S. Weil dans ce texte : penser le destin du monde².

« Je vais, je le sais, choquer, scandaliser beaucoup de bons camarades. Mais quand on se réclame de la liberté, on doit avoir le courage de dire ce qu'on pense, même si on doit déplaire. » (*OC II 2*, p. 388) Une première esquisse de ces « Réflexions pour déplaire » commence ainsi : « Ce que je vais écrire déplaira, je le sais, à tous les camarades ou peu s'en faut. Mais quoi ! Nous n'avons pas ici à nous plaire mutuellement, nous avons à dire, chacun pour son compte, ce que nous pensons. » (*OC II 2*, p. 567) Un autre projet d'article, quelques mois plus tard, « Sur les contradictions du marxisme », annonce que la « doctrine » de Marx (qui n'en est donc pas une) recèle lacunes et incohérences et commence par suggérer qu'il risque de déplaire : « Ce qui me fait exprimer un jugement si catégorique, et si propre à déplaire, c'est le souvenir de mon expérience propre. Quand, étant encore dans l'adolescence, j'ai lu pour la première fois le *Capital*, certaines lacunes, certaines contradictions de première importance m'ont tout de suite sauté aux yeux » (*OC II 2*, p. 235-136) et l'étude des textes ont ensuite confirmé un tel jugement. Cinq ans plus tard, en 1943, S. Weil se demandera à nouveau : « Y a-t-il une doctrine marxiste ? » (*OC V 1*, p. 306) et répondra encore par la négative. C'est dans des milieux « marxistes » au sens le plus large du terme, qu'elle évolue dans les années trente, et c'est à Marx et au marxisme qu'elle s'en prend. Elle héberge Trotsky (fin 1933), mais c'est pour s'en prendre à lui. Elle ne saurait être d'aucun parti.

Dire avec courage la vérité, au risque de scandaliser. Ces deux phrases définissent assez précisément la *parrêsia*, franc-parler (*libertas*) ou courage de la liberté. La philosophe dit et écrit ce qu'elle pense directement, sans ménagement, sans précaution – fait preuve de *parrêsia*. Ceci est vrai aussi bien pour la correspondance³ que pour les articles, qui sont généralement des « Réflexions pour déplaire⁴ » ou des « Réflexions brutales » (deux projets d'articles de 1936). A Souvarine (en 1935), elle demande : « Qui donc, dans le mouvement ouvrier ou soi-disant tel, a eu le courage de penser et de dire, pendant la période des hauts salaires, qu'on était en train d'avilir et de corrompre la classe ouvrière ? » (*CO*, p. 75) Au père Perrin : « Je vous dois la vérité, au risque de vous heurter. » (*AD*, p. 21) Faire preuve de *parrêsia*, c'est « tout dire de la vérité, ne rien cacher de la vérité, dire la vérité sans la masquer par quoi que ce soit », dire ce que l'on pense être vrai, exprimer une conviction en prenant « un certain risque, risque qui concerne la relation même [que l'on entretient] avec celui [ou ceux] au[x]quel[s] on s'adresse. Il faut pour qu'il y ait *parrêsia*, poursuit Foucault, que, en disant la vérité on ouvre, on instaure et

¹ S. Weil, « Lettre au père Couturier », *OC V 1*, p. 159-197.

² Pour un développement sur l'écriture pour déplaire, je me permets de renvoyer à P. David, « Simone Weil, philosophe antimoderne ? », in *Cahiers philosophiques*, art. cité, p. 47-48. Sur l'écriture fragmentaire comme restitution du mouvement de la pensée, écriture qui ne ment donc pas, voir A. Pleșu, *Jurnalul de la Tescani* [Le journal de Tescani], Bucarest, 1993, nouvelles éditions en 1996, 2003, 2005, 2011. Voir aussi A. Compagnon, *Les antimodernes, de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005, p. 137-151.

³ Voir, par exemple, les lettres à Victor Bernard de juin 1936 (*CO*, p. 248-251), ou la lettre à Gustave Thibon du 15 septembre 1942 (publiée in *CSW*, t. IV, n° 2, juin 1981, p. 68-72), ou encore G. Thibon, *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, op. cit., p. 136-137.

⁴ Simone Pétrement indique que ce texte demeure inachevé parce que S. Weil « eut sans doute scrupule à publier un tel article » (*SP*, p. 400 ; cf. *SP*, p. 480). Pour un autre article (« Ne recommençons pas la guerre de Troie », 1937), qui reste lui aussi dans ses tiroirs : « Elle semble alors se désintéresser d'exercer une influence [politique] » (*SP*, p. 435).

on affronte le risque de blesser l'autre, de l'irriter, de le mettre en colère et de susciter de sa part un certain nombre de conduites qui peuvent aller jusqu'à la plus extrême violence¹ ». La *parrèsia* implique donc « une certaine forme de courage, courage dont la forme minimale consiste en ceci que le parrésiate risque de défaire, de dénouer cette relation à l'autre qui a rendu possible précisément son discours² ». S. Weil le dit explicitement : elle parle librement, elle parle avec courage, elle parle en prenant le risque de déplaire. Le parrésiate s'exprime publiquement, en son nom propre, et son discours porte sur la situation actuelle en ce qu'elle a de singulier. Le style qui est le sien est celui de la polémique. C'est d'*êthos* dont il est question : le parrésiate intervient pour dénoncer le comportement des autres. C'est de l'éducation des âmes dont il s'occupe. La *parrèsia* est la manière de s'adresser qui caractérise en propre le philosophe. Ou, plus précisément, si la philosophie est « le discours qui ne se pose jamais la question de la vérité sans s'interroger en même temps sur la question de la *politeia* et sur la question de l'*êthos*, qui ne pose jamais la question de la *politeia* sans s'interroger sur la vérité et sur la différence éthique, qui ne pose jamais la question de l'*êthos* sans s'interroger sur la vérité et la politique », l'attitude parrésiasique est celle qui tente « obstinément et en recommençant toujours, de ramener, à propos de la question de la vérité, celle de ses conditions politiques et celle de la différenciation éthique qui en ouvre l'accès ; qui perpétuellement et toujours ramène, à propos de la question du pouvoir, celle de son rapport à la vérité et au savoir d'une part, à la différenciation éthique de l'autre ; celle enfin qui, à propos du sujet moral, ramène sans cesse la question du discours vrai où ce sujet moral se constitue et des relations de pouvoir où ce sujet se forme. C'est cela le discours et l'attitude parrésiasique en philosophie : le discours à la fois de l'irréductible de la vérité, du pouvoir et de l'*êthos*, et le discours en même temps de leur nécessaire relation, de l'impossibilité où l'on est de penser la vérité (l'*alêtheia*), le pouvoir (la *politeia*) et l'*êthos* sans relation essentielle, fondamentale les uns avec les autres³ ».

C'est là une *attitude* qui se retrouve tout au long de la vie de S. Weil : l'attitude critique, se faire critique de son camp. C'est une telle attitude qui, outre les « Réflexions pour déplaire » dont il vient d'être question, motive par exemple la lettre envoyée à Georges Bernanos en 1938 : « Vous êtes royaliste, disciple de Drumont – que m'importe ? Vous m'êtes plus proche, sans comparaison, que mes camarades des milices d'Aragon – ces camarades que, pourtant, j'aimais⁴. » C'est l'attitude qui sera celle de S. Weil à Londres, prenant ses distances d'avec la France libre après son hospitalisation, le 15 avril 1943, écrivant par exemple, le 15 juin, à ses parents, alors que Maurice Schumann et Francis-Louis Closos sont partis avec de Gaulle pour Alger, pour y faire ce qu'elle considère comme de la politique de bas niveau, se souillant « de toutes les bassesses liées à l'exercice d'un pouvoir », loin du rôle de « symbole de la fidélité de la France à elle-même » capable de « faire rayonner les inspirations les plus élevées » (OC V 2, p. 266) qu'elle voulait voir jouer par ce dernier ainsi qu'au « mouvement français de Londres » : « Si vous voyez Boris [Souvarine] dites-lui bien que je n'ai eu, n'ai, et, j'espère, n'aurai (je préférerais coucher sous les ponts) aucune responsabilité dans rien – ni dans le bien ni dans le mal. » (OC VII 1, p. 289)

¹ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 12. Voir aussi *L'herméneutique du sujet*, op. cit., la leçon du 10 mars 1982.

² *Ibid.*, p. 13.

³ *Ibid.*, p. 64-65.

⁴ S. Weil, « Une lettre sur la guerre à Georges Bernanos », in P. David, *Désarroi de notre temps*, op. cit., p. 221. On trouvera cette lettre publiée, annotée et commentée dans P. David, *Désarroi de notre temps*, op. cit., p. 207-222. Voir aussi le premier paragraphe de la lettre « Sur les responsabilités de la littérature », OC IV 1, p. 69.

Métaphores weiliennes (la porte, le pont, la corde, la bouteille, l'eau...)

S'intéresser au style de S. Weil, c'est aussi remarquer qu'elle fait usage d'un réseau de métaphores, que ces métaphores se déploient à partir de la période de Marseille, en 1941, 1942, soit après les expériences qui la conduisent à écrire que le Christ l'a prise (à partir de 1938). Ce n'est sans doute pas un hasard. La métaphore permettrait alors de dire ce qui échappe au concept. La métaphore vient-elle se substituer à la métaphysique ? La métaphore relève-t-elle la métaphysique ? Cette question sera reprise au chapitre IV, alors qu'il sera question de « l'entrée de Dieu en philosophie » et de la destitution de l'ontothéologie. Encore faut-il définir ce qu'est une métaphore et poser les enjeux d'une telle question.

Que ce soit Paul Ricœur, Jacques Derrida ou François Jullien, la philosophie française a manifesté son intérêt pour la métaphore et ses ressources¹. La « métaphore » dit le « transport » (ou le « déménagement »). Il s'agit de l'application d'un « nom impropre » ou, plus précisément, concernant l'« autre » (*allogrios*) par « déplacement » (*epiphora*) : la métaphore transporte dans de l'autre ; elle est l'intrusion de l'autre au sein du même, fait émerger de l'autre au sein du sensible sans décoller hors du sensible : « Tandis que le symbole par dédoublement de plans, en reportant dans l'idéal, comme le fait la métaphysique, la métaphore fait *décoïncider* des appartenances installées : elle fait *apparaître* par ce qu'elle introduit d'*autre*, qui désassimile et désapproprie, et sauve ainsi du "désapparaître". C'est aussi pourquoi la métaphore est, dans la langue, [...] là où la langue libère de l'identité close, de son adéquation stérile, ouvrant de l'autre au sein de ce qui s'est laissé emmurer ; et peut faire émerger dans la parole ce qu'elle tenait inouï². » Le pouvoir d'écart et de dérangement de la métaphore « ouvrant, par effraction de l'autre au sein de la détermination du langage, la possibilité d'y dire l'inouï³ ». La métaphore est « la voie d'accès à l'inouï⁴ » : « un découverture inouï de l'autre⁵ ». A Solesmes, en 1938, c'est « la pensée de la Passion du Christ » qui *entre en elle* « une fois pour toutes » par l'expérience de « la beauté inouïe du chant et des paroles » (*AD*, p. 43), puis c'est « le Christ lui-même » qui vient à sa rencontre. Dire cet inouï, dire l'inouï de ce qui a été vécu, *permettre un accès à de l'autre* : c'est cela que cherche à faire ensuite S. Weil, par le travail d'écriture de ses *Cahiers*, dans des essais, des lettres et des conférences données à Marseille.

Le langage transporte et transpose toujours dans de l'autre et notre « vérité » est le résultat de ce processus de métaphorisation. Le langage dans son essence est métaphorique⁶. La représentation par les mots n'est que le résultat d'un « déplacement » qui « dissimule » l'en soi des choses. François Jullien prend ici appui sur Nietzsche (*Das Philosophenbuch*, III, été 1873). Ainsi croyons-nous connaître les choses alors que nous ne possédons en fait que des métaphores des choses. Le langage est poétique, et c'est cela que peut vouloir dire S. Weil lorsqu'elle avance que la substance quotidienne elle-même de notre vie est poésie : parce que les gestes accomplis sont métaphoriques, transportant dans de l'autre, ouvrant accès à un dehors du monde. Dans la

¹ P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975 ; J. Derrida, « La Mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique » (1971), in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972 ; *id.*, « Le retrait de la métaphore » (conférence prononcée en 1978 à l'Université de Genève), in *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1998 ; Fr. Jullien, *L'Inouï. Ou l'autre nom de ce si lassant réel*, Paris, Grasset, 2019, chap. VII : « Dire l'inouï ». Voir aussi J.-L. Amalric, *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Paris, PUF, 2006. Sur la notion de « métaphore réelle » telle que S. Weil la définit et en fait usage, je renvoie au chapitre IV, partie C, section 3 : « Reconfigurer la langue de la philosophie : la métaphore ».

² Fr. Jullien, *L'Inouï, op. cit.*, p. 154. L'auteur souligne.

³ *Ibid.*, p. 156.

⁴ *Ibid.*, p. 160.

⁵ *Ibid.*, p. 161.

⁶ *Ibid.*, p. 158-159.

métaphore, contrairement à la comparaison qui rabat l'autre sur le même, « l'autre préserve sa capacité d'autre¹ » : « Ce *découvrement révélant* produit par la métaphore s'opère donc par *dé-coïncidence* intérieure, la métaphore, par son transport dans de l'autre ou, dit à l'envers, par intrusion de l'autre en soi, faisant désadhérer ce même de sa cohérence avec soi. [« Le Christ lui-même est descendu et m'a prise », *AD*, p. 45] Elle le désolidarise de son adéquation à soi, de son adaptation de soi avec soi, où l'identité du soi nommé devient inerte et *désapparaît*. La métaphore est donc bien plus qu'une affaire de langage et d'expression. On ne peut même se contenter d'y voir la fonction et condition du langage tant elle éclaire, par son fonctionnement, quelle est notre chance de *rencontrer* enfin du "réel", du réel redevenant saillant [...]. En quoi la métaphore a vocation éthique, est indicielle de la façon dont déjouer tant l'atrophie de l'apparaître que l'enlisement de la vie². » En effet, la métaphore est, « à même le langage, la trace d'une vocation éthique qui ne rompt pas avec le monde, mais, à l'intérieur de ce monde, déclôt le soi s'enlisant dans son identité stérile, en s'enfermant dans son *en soi*, pour l'ouvrir à de l'autre et s'y laisser déborder. De sorte que, se tenant hors de soi, proprement ex-istant, "soi" soit promu dans son essor³. »

La métaphysique *versus* la métaphore. Promouvant la métaphore, S. Weil opère une sortie de la métaphysique⁴. « Le propre de la métaphore, en transportant dans de l'autre, donc en débordant l'essence de la chose, en dé-coïncidant de sa propriété, est de défaire le dire de sa détermination d'"être" qui l'étale et l'identifie⁵. » La métaphore opère, par transport dans de l'autre, un déplacement au sein du monde (déplacement intra-phénoménal) ; alors que la métaphysique opère un dépassement hors du monde (hors du phénoménal), posant un autre monde : l'« au-delà », le « Là-bas », l'en soi véritable : « L'écriture métaphorique n'en est pas moins antimétaphysique dans son opération. En ouvrant le sensible ou l'immédiat à de l'autre, elle ne délaisse pas pour autant le sensible et l'ici. [...] Ce déplacement métaphorique, transportant dans de l'autre, est proprement qualifiant au sein de l'expérience⁶. » S. Weil sort de la métaphysique (au double sens du terme : en provient et la quitte) et en sort par la métaphore. C'est pourquoi au « méta » de la métaphysique, elle préfère le « *metaxu* », l'*entre* : ce qui mène ailleurs sans quitter. Ce qui opère un déplacement et fait apparaître. C'est pourquoi le monde ne cesse pas d'apparaître plus « réel » à mesure que la vie surgit à nu – dans l'expérience du danger par exemple, en Espagne : « Mais comme tout, autour de moi, existe intensément ! » (« Journal d'Espagne », *OC II 2*, p. 380).

La porte (et son seuil), la clé, la chambre, le pont, le trou, le clou, le trésor (de l'avare), la bouteille, le bâton de l'aveugle, le porte-plume, la corde, le levier, la balance, le cercle, la moyenne proportionnelle, la fonction exponentielle, la semence, le sperme, la graine, le grain (de grenade ou de sénevé), l'œuf, l'oiseau, la naissance, la lumière, la nuit, la pesanteur, l'énergie, etc. : autant de métaphores weiliennes⁷. Ou encore le cierge : « Un cierge est l'image d'un être humain qui à tout instant offre à Dieu la combustion intérieure, l'usure intérieure de tous les instants que constitue la vie végétative. / Cela est offrir à Dieu le temps. / C'est le salut

¹ *Ibid.*, p. 163.

² *Ibid.*, p. 164-165. L'auteur souligne.

³ *Ibid.*, p. 174-175. L'auteur souligne.

⁴ Je renvoie au chapitre IV, partie C, section 2 (« Après l'ontothéologie »).

⁵ Fr. Jullien, *L'Inouï*, *op. cit.*, p. 167.

⁶ *Ibid.*, p. 174.

⁷ Voir J. P. Little, « Le pont, le seuil, la porte : trois images de la médiation chez Simone Weil », in *Simone Weil. Le grand passage*, *op. cit.*, p. 87-101.

même. » (*OC VI 4*, p. 379) Il n'est pas question d'étudier toutes ces images, mais de montrer quels rôles elles peuvent jouer : l'usage spirituel qu'en fait S. Weil.

C'est en 1941, notamment à partir du *Cahier VI*, à l'hiver 1941-1942, que la métaphore de la porte entre dans le lexique weilien, que « les souffrances physiques (et les privations) sont [...] un témoignage sensible de la misère humaine. Que je les subisse d'une manière entièrement passive. Quoi qu'il m'arrive, comment pourrais-je jamais trouver le malheur trop grand, puisque la morsure du malheur et l'abaissement auquel il condamne permettent la connaissance de la misère humaine, connaissance qui est la porte, le passage pour toute sagesse ? » (K6, *OC VI 2*, p. 336) La connaissance de la misère est la *porte de la sagesse*, la Croix (le malheur) est *la porte de la connaissance* : « La douleur qui ouvre la porte. » (K12, *OC VI 3*, p. 384) « Ce monde est la porte fermée. C'est une barrière. Et, en même temps, c'est le passage. » (K7, *OC VI 3*, p. 191) Porte, barrière, passage : le monde est l'obstacle mais l'obstacle sur lequel prendre appui ou, pour mieux dire, devant lequel se tenir : « L'homme est un animal social, et le social est le mal. Nous ne pouvons rien à cela, et il nous est interdit d'accepter cela, sous peine de perdre notre âme. Dès lors la vie ne peut être que déchirement. Ce monde est inhabitable. C'est pourquoi il faut fuir dans l'autre. Mais la porte est fermée. Combien il faut frapper avant qu'elle s'ouvre. Pour entrer vraiment, pour ne pas rester sur le seuil, il faut cesser d'être un être social. » (K9, *OC VI 3*, p. 164) « L'impossibilité est l'unique porte vers Dieu » (K8, *OC VI 3*, p. 118 ; SW souligne), « 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 » (K7, *OC VI 3*, p. 98). La notion de mystère (la contradiction) « 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 » (K14, *OC VI 4*, p. 173) ; les contradictions sont « des portes sur le transcendant ; des portes sur lesquelles il faut frapper à coups redoublés, car à la fin elles s'ouvriront. [...] Quand une contradiction est une impasse absolument impossible à contourner, excepté par un mensonge, alors nous savons qu'elle est en réalité une porte. Il faut s'arrêter et frapper, frapper, frapper, inlassablement, dans un esprit d'attente insistante et humble. L'humilité est la vertu la plus essentielle dans la recherche de la vérité » (K17, *OC VI 4*, p. 316-317) « Ce qui produit le bien, c'est l'attention orientée avec amour vers le bien non représentable, dont on ne peut se rapprocher [...]. Il y a arrachement d'énergie, donc efforts, mais efforts que nous ne produisons pas, qui se produisent en nous, comme pour l'accouchement. [...] Quand cet arrachement d'énergie, qui va toujours en profondeur, commence à entamer l'énergie végétative, l'être passe une porte, entre sur la route de la perfection qui rend capable de douleur rédemptrice. » (K7, *OC VI 2*, p. 479 ; cf. K7, *OC VI 2*, p. 450) « L'œuf du monde et le poussin qui frappe sur la coquille et l'ouvre¹. Le monde sensible, la matière, est la porte dont il est dit : "Frappez et on vous ouvrira." » (K12, *OC VI 3*, p. 57) S. Weil associe l'interprétation d'un fragment orphique des *Oiseaux* d'Aristophane² et un passage des évangiles (Mt 7,7-8 ; Lc 11,9-10) : « L'œuf, c'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 invisible³ », puis qui perce la coquille de l'œuf (mais dans cette lettre à Joë Bousquet, la métaphore de l'œuf n'est pas associée à celle de la porte). S. Weil explique, dans un passage du *Cahier X* :

¹ Pour l'image de l'œuf du monde, je renvoie au chapitre IV, partir B, section 3 : « Transit : le lieu d'un passage » (« Notre âme est un œuf »).

² Aristophane, *Les Oiseaux*, v. 693-702.

³ S. Weil et J. Bousquet, *Correspondance 1942, op. cit.*, lettre 5, p. 138.

« 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. [...] 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. [...] (Quel est le sens des contes où il y a une porte qu'il ne faut pas ouvrir ? [La Barbe-bleue des *Histoires et contes du temps passé* de Perrault par exemple, déjà cité en K6, OC VI 2, p. 375 et à nouveau en K17, OC VI 4, p. 353, cf. OC VI 4, p. 421, 435] Péché originel ? [Gn 2-3]) *Quand de porte en porte ouverte et refermée à clef, de chambre en chambre, un être est parvenu à la partie centrale de son âme, qui est un point, il n'en bouge plus ; les portes s'ouvrent, se referment, selon les circonstances ; il ne va plus les fermer. Sa présence à sa propre âme est comme la présence de Dieu au monde. Si toutes les portes s'ouvrent alors à la fois sous la pression du malheur, c'est vraiment participation à la croix du Christ.* » (OC VI 3, p. 290-291 ; SW souligne)

« L'âme descend et s'incarne pour connaître le bien et le mal. En haut elle ne connaît que le bien (tradition cathare). Est-ce là aussi la porte interdite de tant de contes ? » (K17, OC VI 4, p. 353) « La capacité de chasser une fois pour toutes une pensée est la porte de l'éternité. L'infini dans un instant¹. » (K6, OC VI 2, p. 375) Plusieurs mois plus tard, la philosophe reprend et précise : « Epreuves négatives : ne pas manger un fruit – ne pas ouvrir une porte – ne pas penser à l'ours blanc – c'est le passage du temps dans l'éternel par l'intermédiaire du perpétuel. » (K13, OC VI 4, p. 141) Puis, à nouveau : « Dans la conduite de la vie, c'est aussi la limite qui porte du temps dans l'éternité, le "jamais". / Tu ne mangeras pas du fruit de cet arbre. Les jours se succéderont dans une variété infinie, tu les rempliras de toutes sortes de choses, mais un acte ne figurera dans aucun d'eux, l'acte de manger ces fruits. / "Tu n'ouvriras pas cette porte. Tu ne penseras pas à l'ours blanc." » (K14, OC VI 4, p. 168) Nous retrouvons ici l'éthique de l'abstention dont il a été question au chapitre premier². « Ce qui est temporel en nous secrète du mensonge pour ne pas mourir et à proportion du danger de mort. C'est pourquoi il n'y a pas d'amour de la vérité sans un consentement total, sans réserve à la mort. La Croix du Christ est la seule porte de la connaissance. » (K8, OC VI 3, p. 131) Savoir qu'on n'est rien est la « porte du paradis » (K6, OC VI 2, p. 347). L'état d'enfance, « la porte du salut » (K9, OC VI 3, p. 169). La porte peut donc s'ouvrir. C'est le sens du poème écrit en 1941 et qui porte ce titre : « La porte³ ».

Dans le *Cahier XII*, daté par les éditeurs des *Œuvres complètes* de « circa 26 avril - 7 mai 1942 », nous lisons : « Beauté – Opération de l'intelligence pure dans la conception de la nécessité théorique, et incarnation dans la connaissance concrète du monde et la technique – Éclairs de justice, de compassion, de gratitude entre les hommes – Trois mystères surnaturels constamment présents en pleine nature – Trois portes ouvertes sur la porte centrale qui est le Christ. » (OC VI 3, p. 406) Or, S. Weil reprend ensuite la même idée, mise en forme, dans l'écrit publié sous le titre « Intuitions pré-chrétiennes », qui lui est donc contemporain ou légèrement postérieur. Le Christ est la porte, la Croix est la porte : la crucifixion a « presque ouvert la porte », « la porte s'est entr'ouverte », séparant « presque » le Père (et le Créateur) et le Fils (et la création) et « la résurrection l'a refermée » (OC IV 2, p. 288). Il faut participer de tout son être à la Croix pour traverser la porte et passer « du côté où se trouvent les secrets mêmes de Dieu » (*ibid.*). Voici quelques-uns des usages de la métaphore de la porte dans les *Cahiers*. Dans les essais de 1942, il s'agit de proposer comme modèle l'esclave de l'Évangile : « L'attitude qui

¹ Seul l'instant existe : voir Marc Aurèle, *Pensées*, III, 10, et M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 279. La pensée weilienne de l'instant mériterait d'être étudiée (ce sera l'objet d'un travail ultérieur).

² Chapitre premier, partie A, section 3 : « Le conte des six cygnes : une éthique de l'abstention ».

³ S. Weil, *Œuvres*, op. cit., p. 805.

opère le salut [...] est l'attente [et] l'esclave qui écoute près de la porte pour ouvrir dès que le maître frappe en est la meilleure image. » (*OC IV 1*, p. 324 ; cf. *OC IV 1*, p. 347) L'exercice scolaire est un exercice spirituel de transformation de soi : par le travail de l'intelligence, c'est l'âme qui se transforme. Il y a « analogie entre l'attitude de l'intelligence dans chacun de ces exercices [scolaires] et la situation de l'âme qui, la lampe bien garnie d'huile, attend son époux avec confiance et désir. Que chaque adolescent aimant, pendant qu'il fait une version latine, souhaite devenir par cette version un peu plus proche de l'instant où il sera vraiment cet esclave qui, pendant que son maître est à une fête, veille et écoute près de la porte pour ouvrir dès qu'on frappe » (*OC IV 1*, p. 261). La porte, c'est aussi la porte de l'âme que l'on peut ouvrir ou fermer quand un Autre demande à y entrer (cf. *OC IV 1*, p. 357, 340).

Après la porte, intéressons-nous à la métaphore du pont qui revient elle aussi très souvent dans les écrits de Marseille, en 1942. Il s'agit de « faire de toute activité [...] un pont vers Dieu » (*K7, OC VI 2*, p. 425). C'était le cas pour la civilisation grecque et il s'agit d'aller vers la Grèce afin d'y chercher une telle inspiration : La vocation de la Grèce est la « recherche de ponts (médiation) » (*K6, OC VI 2*, p. 366). « Les ponts des 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-ciels où sans cesse nous ajoutons des étages. Nous ne savons pas que ce sont des ponts, des choses faites pour qu'on y passe, et que par là on va à Dieu. » (*K8, OC VI 3*, p. 46) « Rendre à la science dans sa totalité, depuis la mathématique jusqu'à la psychologie et à la sociologie, le sens de son origine et sa véritable destination de pont vers Dieu – non pas en diminuant, mais en accroissant la rigueur dans la démonstration, la constatation et la supposition – ce serait une tâche qui vaudrait la peine d'être accomplie. » (*K8, OC VI 3*, p. 128) « La notion d'analogie, de rapports identiques, est centrale chez les Grecs. Pont entre le fini et l'infini. » (*OC VI 2*, p. 547) « Ayant à son principe le mouvement droit illimité, et non plus le mouvement circulaire, la science ne pouvait plus être un pont vers Dieu. / Rendre à la science sa destination de pont vers Dieu. » (*K8, OC VI 3*, p. 141) « Le temporel n'ayant de sens que par et pour le spirituel, mais n'étant pas mélangé de spirituel. Y menant par nostalgie, par dépassement. C'est le temporel comme pont. C'est la vocation grecque et provençale. » (*K8, OC VI 3*, p. 135) « Oc, Grèce, civilisations sans adoration de la force. Parce que le temporel y est un pont. Ne cherchent pas non plus l'intensité dans les états d'âme, mais aiment la pureté des sentiments. / Est pur ce qui est soustrait à la force. / L'amour était pour eux pur désir, sans esprit de conquête. Tel est celui que l'homme a pour Dieu. » (*K8, OC VI 3*, p. 146) « Seul celui qui aime Dieu d'un amour surnaturel peut regarder les moyens seulement comme des moyens, tout ce qui existe ici-bas seulement comme de la nécessité » (*K9, OC VI 3*, p. 195) et « la puissance est le moyen pur. Par là même c'est la fin suprême pour tous ceux qui n'ont pas compris » (*OC VI 3*, p. 194). Ces notes des *Cahiers VI, VII, VIII et IX*, des premiers mois de l'année 1942 (et peut-être déjà des dernières semaines de 1941) sont parallèles à l'essai qui se demande « En quoi consiste l'inspiration occitanienne » (février-mars 1942) ou, peut-être, les précèdent immédiatement (cf. *OC IV 2*, p. 417-421). Nous confondons (nous, Modernes) savoir de spiritualité et savoir de connaissance ou, pour mieux dire, nous avons substitué la connaissance à la spiritualité. Dans ses *Cahiers*, la philosophe travaille à l'élaboration d'un tel savoir de spiritualité. Cela est manifeste en particulier à partir du *Cahier VI* où la pesanteur devient un concept d'un lexique spirituel¹. S. Weil n'écrit plus alors directement sur la science moderne et contemporaine, comme c'est le cas en 1940 et 1941, mais sur la Grèce et la « vie spirituelle » (*OC IV 2*, p. 417). C'est surtout

¹ Il est question de la science moderne et de la pesanteur au *Cahier V* (cf. *OC VI 2*, p. 163-278). Sur l'usage weilien de la science comme savoir de spiritualité, voir au chapitre III, partie B, section 3 : « "La science et nous" : un savoir de spiritualité ».

lors des premiers mois de 1942 que S. Weil fait usage de la métaphore du pont. En effet, ces métaphores ont une histoire : elles apparaissent puis laissent la place à d'autres. L'image du levier par exemple – « le levier, dans l'âme, est l'attention ou la prière » (K6, *OC VI 2*, p. 315) – est très utilisée à un certain moment (jusqu'au mois de février 1942), puis s'estompe peu à peu¹.

S. Weil emploie l'image de la corde. Nous sommes attachés aux objets et sans cesse entraînés comme par des cordes :

« L'homme est attaché par beaucoup de cordes. Des objets désirables se présentent à lui, mais il ne peut aller vers eux qu'autant que les cordes le permettent.
La douleur de tirer vainement sur la corde fait que ces objets désirables peuvent devenir haïssables. / Ne pas tirer sur les cordes (celles qui sont intactes). Les ronger.
Chaque péché fait connaître quelles cordes sont intactes.
Tous les mouvements que l'homme peut faire dans l'espace accordé par les cordes ne sont d'aucun progrès. Il faut ronger les cordes avec les dents. » (K6, *OC VI 2*, p. 310)

« Allégorie de l'homme attaché ; il faut ajouter qu'il n'est pas attaché à des pieux, mais à des choses animées de mouvements divers, de sorte qu'il est continuellement entraîné selon la résistance. Il ne peut s'arrêter que par instant, au prix d'un grand effort, ou bien quand il a coupé tous les liens sans exception. » (K6, *OC VI 2*, p. 312)

Plus loin, quelques semaines plus tard :

« Le renoncement seul permet de s'arracher (cordes qui tirent, qu'il faut couper), donc d'avoir accès au beau. Job et la splendeur du monde. » (K7, *OC VI 2*, p. 420)

« Amour imaginaire pour les créatures. C[ollette Peignot]. J'aimais quoi quand je l'aimais ? Amour qui meurt. Qu'a-t-il été ? On est attaché par une corde à tous les objets d'attachements, et une corde peut toujours se couper. On est aussi attaché par une corde au Dieu imaginaire, au Dieu pour qui l'amour est aussi attachement. Mais à Dieu on n'est pas attaché, et c'est pourquoi il n'y a pas de corde qui puisse être coupée.

*Il entre en nous. Lui seul peut entrer en nous. [Citation de Sg 7,24.] Toutes les autres choses restent dehors, et nous ne connaissons, nous ne possédons d'elles que les tensions de degré et de direction variables imprimées à la corde quand il y a déplacement d'elles ou de nous. » (K7, *OC VI 2*, p. 451 ; SW souligne)*

S. Weil raisonne à partir de son expérience. Ici son amitié pour Colette Peignot dont elle était très proche lors de sa rupture avec Boris Souvarine en 1934 (elle meurt en 1938). Au père Perrin, elle signifiera sa désapprobation en ce qui concerne l'attachement de celui-ci à l'Église catholique comme une patrie terrestre : « Cet attachement est peut-être pour vous ce fil presque infiniment mince dont parle saint Jean de la Croix, qui, aussi longtemps qu'il n'est pas rompu, tient l'oiseau à terre aussi efficacement qu'une grosse chaîne de métal. [...] Il faut être catholique, c'est-à-dire n'être relié par un fil à rien qui soit créé, sinon la totalité de la création. » (*AD*, p. 78, 80) Il y a Jean de la Croix ; il y a les Grecs. Nous sommes sans cesse entraînés comme par des cordes qui gouvernent nos mouvements : nous pensons d'abord au fragment des *Pensées* de Marc Aurèle où il est indiqué que nous sommes « mis en mouvement par des cordes, selon

¹ Pour un usage de cette métaphore du levier, cf. *OC IV 1*, p. 207, 208 ; *OC VI 1*, p. 89, 91, 106, 111, 114, 122, 180, 201, 227, 228, 233, 234, 293, 294, 301, 303, 320, 321, 323, 335, 336, 407, 411 ; *OC VI 2*, p. 134, 168, 201, 211, 213, 236, 315, 332, 356, 358 ; *OC VI 3*, p. 272, 274 ; *OC VI 4*, p. 174, 177, 234, 264. Quel est le levier dans la société ? « Quel est le rapport du surnaturel et de la société ? » (*VI 2*, p. 315) C'est la question qui guide le « Projet d'une formation d'infirmières de première ligne », « Condition première d'un travail non servile » (avril 1942) et l'ensemble des écrits de Londres. S. Weil poursuit : « On peut peut-être dire que le levier, dans la société, est la religion (n'importe quelle bonne religion). Mais en quel sens ? / Le levier, dans société, c'est le beau, les cérémonies, etc. Par suite, la religion. » (*Ibid.*)

nos impulsions¹ ». Cette « allégorie de l'homme attaché » peut encore rappeler à l'allégorie de la Caverne, au livre VII de *La République* de Platon, et aux hommes qui l'habitent dont « les jambes et la nuque [sont] pris dans des liens² ». Vient encore à l'esprit ce passage des *Lois* où les hommes sont décrits comme des marionnettes dont les dieux tirent les ficelles (et qui ne font donc qu'obéir). Nos états d'âme sont « comme des cordons ou des fils intérieurs qui nous tirent et qui, opposés les uns aux autres, nous entraînent de part et d'autre vers des actions opposées ». Il s'agit de résister à cette traction des cordons pour n'obéir qu'à une seule traction, celle qu'exerce « le fil d'or et sacré de l'évaluation rationnelle », « celle qu'exerce la loi », qui « n'est que douceur et ignore la violence³ ». Il faut se détacher des liens, les user, les ronger, en faisant ce que le devoir commande (cf. *OC VI 3*, p. 55), écrit pour sa part S. Weil ; autrement dit, ce que peut l'homme en tant que créature intelligente et libre, *agir en s'orientant vers le bien, et alors une nécessité nouvelle se surajoute à la nécessité naturelle, une nécessité constituée par les lois propres aux choses surnaturelles*, ou encore : se laisser pénétrer par les pensées de la sagesse éternelle. Au *Cahier XII* :

« L'homme est comme un naufrage accroché à une planche, ballotté par la mer. Il est hors d'état de changer quoi que ce soit au mouvement que lui imprime la mer. Dieu lance une corde du haut du ciel. L'homme la saisit ou non. S'il la saisit, il reste soumis aux pressions de la mer, mais ces pressions se combinent avec le facteur mécanique nouveau constitué par la corde, de sorte que les relations mécaniques entre l'homme et la mer ont changé. Les mains saignent par l'étreinte de la corde. La mer le ballote parfois tant qu'il la lâche et la reprend.

Mais s'il la repousse volontairement, Dieu la retire. » (*OC VI 3*, p. 396-397)

Là encore, nous voyons comment S. Weil travaille : la même image est reprise dans l'essai sur « la doctrine pythagoricienne » :

« Chez ceux qui aiment Dieu, chez ceux mêmes qui sont parfaits, la partie naturelle de l'âme est toujours entièrement soumise à la nécessité mécanique. Mais la présence de l'amour surnaturel dans l'âme constitue un facteur nouveau du mécanisme et le transforme.

Nous sommes comme des naufragés accrochés à des planches sur la mer et ballottés d'une manière entièrement passive par tous les mouvements des flots. Du haut du ciel Dieu lance à chacun une corde. Celui qui saisit la corde et ne la lâche pas malgré la douleur et la peur, reste autant que les autres soumis aux poussées des vagues ; seulement ces poussées se combinent avec la tension de la corde pour former un ensemble mécanique différent. » (*OC IV 2*, p. 287)

L'être humain est comme un naufrage accroché à une planche et ballotté par la mer. Le surnaturel s'ajoute au mécanisme de la matière « et ne l'altère pas » (*OC VI 4*, p. 83). Et la philosophe ajoute : « C'est une chaîne sur une chaîne, une chaîne d'acier sur une chaîne de laiton. » (*Ibid.*) La corde devient ici une chaîne...

Il est aussi comme une mouche au fond d'une bouteille : dans une lettre à Boris Souvarine d'octobre 1940, S. Weil évoque l'atmosphère de la ville de Marseille « assez lugubre » à cause de ceux qui « s'y trouvent bloqués comme des mouches au fond d'une bouteille⁴ ». Près d'un an et demi plus tard (avril-mai 1942), il est fait un autre usage de la même métaphore, ainsi transposée sur le registre spirituel : « Savoir non pas abstraitement, mais avec toute l'âme [savoir de spiritualité], que tout dans la nature, y compris la nature psychologique, est soumis à une force aussi brutale, aussi impitoyablement dirigée vers le bas que la pesanteur, une telle connaissance

¹ Marc Aurèle, *Pensées*, VI, 16. L'empereur stoïcien s'inscrit dans la tradition cynique, voir M.-O. Goulet-Cazé, *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*, op. cit., p. 31.

² Platon, *La République*, Livre VII, 514a.

³ *Id.*, *La République*, Livre I, 644a-645a.

⁴ S. Weil, « Lettres à Boris Souvarine », in *CSW*, t. XV-1, mars 1992, p. 15-16.

colle pour ainsi dire l'âme à la prière comme un prisonnier, quand il le peut, reste collé à la fenêtre de sa cellule, *comme une mouche reste collée au fond d'une bouteille* par son élan vers la lumière¹ » (OC IV 2, p. 193 ; je souligne). Il est encore comme un prisonnier qui frappe sur un mur : « Deux prisonniers, dans des cachots voisins, qui communiquent par des coups frappés contre le mur. Le mur est ce qui les sépare, mais aussi ce qui leur permet de communiquer. Ainsi nous et Dieu. Toute séparation est un lien. » (OC VI 3, p. 197)

Enfin, regardons la métaphore de l'eau. L'eau est sans volonté, sans libre-arbitre – parfaite plasticité, parfaite nécessité – comme l'amour est parfaitement obéissant : un modèle. L'amour doit être comme l'eau : « *Banquet* [de Platon]. L'amour est LIQUIDE. » (K9, OC VI 3, p. 230). Puis une citation : « Car il ne pourrait pas se glisser à travers toute l'âme, et entrer et sortir d'abord sans qu'on le sache, s'il était solide². » S. Weil traduit et commente : « (Eau du baptême ? – En tout cas, eau des taoïstes.) [...] [N. B. L'Esprit est nommé πνεῦμα parce qu'il est du vide.] Tout est eau, cela veut-il dire : Tout est Amour ? » (*Ibid.*) Pour le taoïsme, mais aussi chez Mencius³, l'eau symbolise le cœur du sage qui reflète l'ordre du monde et l'eau se conforme aux choses en inclinant à la pesanteur (cf. déjà K2 et K3, OC VI 1, p. 278-279 et 353-354). Puis deux citations (en grec) du *Poème* de Parménide⁴ – la première et traduite et la seconde peut se traduire ainsi : « Le penser et l'objet de la pensée sont une seule et même chose. » Puis une ligne de commentaire : « L'intuition pure, l'intuition intellectuelle, la contemplation est absolument sans erreur. » (K9, OC VI 3, p. 230) Autrement dit, la contemplation est identifiée avec l'intuition pure et l'intuition intellectuelle ; le lexique est à la fois spinoziste (celui de la connaissance du 3^e genre : voir la référence à la proposition XXXVI de la cinquième partie de l'*Éthique*, ainsi qu'à la scolie, au *Cahier VIII*, OC VI 3, p. 111) et postkantien. La contemplation est une activité qui consiste à *se retenir d'agir* et qui *est efficace en ce qu'elle est une transformation de soi de telle manière que l'être se conforme à ce qu'il contemple*. « On a mal compris les Éléates – comme Héraclite, comme Platon – parce qu'on n'a pas eu l'idée que l'objet à quoi leur pensée s'attachait pouvait n'être pas autre chose que Dieu. » (*Ibid.*) Parménide, Héraclite, Platon : c'est à Dieu que leur pensée s'attache ; c'est Dieu qui est contemplé. (En filigrane, il y a aussi le thème du macrocosme et du microcosme : « s'unir à Dieu *en imitant l'Âme du monde* », OC VI 3, p. 113 ; SW souligne.) Nous voyons ici à l'œuvre comment S. Weil explore l'image de l'eau dans les cultures, en Grèce ancienne, en Chine, dans le christianisme. Mais il ne s'agit pas de spéculation : il s'agit, ici, maintenant, d'imiter l'eau. La philosophe *fait usage* de la pensée grecque pour sa propre vie spirituelle – met en œuvre un savoir de spiritualité (je le montrerai au chapitre III, les *Cahiers* doivent être lus comme des *hypomnēmata*). Les références sont toutes mises *sur le même plan, sans perspective*, à la manière d'une fresque de Giotto – ce qui caractérise l'écriture des *Cahiers* et ce sur quoi il va falloir insister pour en montrer les enjeux.

¹ Sur la métaphore de la bouteille, voir encore le *Cahier III* (1941), OC VI 1, p. 121, 122, 129.

² Platon, *Banquet*, 196a.

³ Je renvoie au *Mencius*, VI A 2, ainsi qu'à Fr. Jullien, *L'invention de l'idéal ou le destin de l'Europe*, *op. cit.*, p. 11-14.

⁴ Diels-Kranz fr. 13, cité dans le *Banquet*, 178b, et Diels-Kranz fr. 8.

3. Langage et vérité

« La vérité est trop dangereuse à toucher. C'est un explosif. »
S. Weil, « Y a-t-il une doctrine marxiste ? », *OC V 1*, p. 307

Comment parvenir à exprimer la vérité ? C'est la question que pose S. Weil dans l'essai de 1943 connu sous le titre « La personne et le sacré », mais dont le titre exact, sur le manuscrit, rétabli dans l'édition des *Œuvres complètes*, est le suivant : « Collectivité – Personne – Impersonnel – Droit – Justice » (cf. *OC V 1*, p. 212-236). Il indique ainsi les notions qu'il s'agit de définir ; c'est là, en effet, l'une des tâches de la philosophie.

Ce n'est pas parce que l'on accède à la vérité (que l'on entre en contact avec la réalité) que l'on parvient à l'exprimer par le langage. Car *la vérité n'est pas éloquente* : « Comme un vagabond, accusé en correctionnelle d'avoir pris une carotte dans un champ, se tient debout devant le juge, qui, commodément assis, enfile élégamment questions, commentaires et plaisanteries, tandis que l'autre ne parvient pas même à balbutier ; ainsi se tient *la vérité* devant une intelligence occupée à aligner élégamment *des opinions*. » (*OC V 1*, p. 228 ; je souligne ; cf. *OC V 1*, p. 231) Être dans la vérité, c'est d'abord s'y rendre attentif et non chercher à construire. Mais il y a une autre raison pour laquelle le langage ne saurait exprimer la vérité : les pensées impliquent un trop grand nombre de relations pour être toutes présentes à l'esprit. Le langage est une prison pour l'esprit qui s'y enferme : « Même en mettant les choses au mieux, un esprit enfermé dans le langage est en prison. Sa limite, c'est la quantité de relations que les mots peuvent rendre présentes à son esprit en même temps. Il reste dans l'ignorance des pensées impliquant la combinaison d'un nombre de relations plus grand ; ces pensées sont hors du langage, non formulables, quoique chacune des relations qui les composent soit exprimable en mots parfaitement précis. Ainsi l'esprit se meut *dans un espace clos de vérité partielle*, qui peut d'ailleurs être plus ou moins grand, sans pouvoir jamais jeter même un regard sur ce qui est au-dehors. » (*OC V 1*, p. 228 ; je souligne) L'intelligence use du langage pour émettre des opinions ; c'est la faculté naturelle « relative aux opinions et au langage » (*ibid.*). Le langage énonce et exprime des relations : ces relations peuvent être multiples, mais nécessairement limitées. Cette limite manifeste la « misère » (*ibid.*) de l'homme, « comparée à la perfection qui seule est désirable » (*ibid.*). C'est à cette perfection qu'il s'agit de s'orienter, par une attention continuée : « L'intelligence ne peut jamais pénétrer le mystère, mais elle peut, et peut seule, rendre compte de la convenance des mots qui l'expriment. Pour cet usage, elle doit être plus aiguë, plus perçante, plus précise, plus rigoureuse et plus exigeante que pour tout autre. » (*OC VI 2*, p. 460) Se laisser enfermer dans le langage, c'est se laisser enfermer dans une prison. On en sort par un *acte d'attention*.

« La vérité commence au-delà de l'intelligence »

La philosophe réinterprète l'allégorie platonicienne de la Caverne à partir de la métaphore d'une prison de laquelle il s'agit de sortir. Cette prison, c'est l'intelligence (la faculté d'opérer des relations par le langage). De l'intelligence, on peut faire bon ou mauvais usage, mais dans tous les cas, il s'agit d'en sortir. Les hommes sont plus ou moins intelligents, mais cette différence importe peu et, pour le faire comprendre, S. Weil emploie la comparaison suivante : « La différence entre hommes plus ou moins intelligents est comme la différence entre des criminels condamnés pour la vie à l'emprisonnement cellulaire et dont les cellules seraient plus ou moins grandes. Un homme intelligent et fier de son intelligence ressemble à un condamné qui

serait fier d'avoir une grande cellule. » (OC V 1, p. 229) Il s'agit d'abord de *prendre conscience* d'une telle « captivité ». L'intelligence n'accédant qu'à des vérités partielles, ce n'est donc pas par l'intelligence que l'on accède à la vérité. Ayant proposé cette métaphore de la cellule de prison qui retient captif, S. Weil la file en écrivant que l'acte qui permet de sortir de cette prison est celui de *se cogner* : « Il lui faudra alors beaucoup souffrir. Il se cognera contre la muraille jusqu'à l'évanouissement ; s'éveillera, regardera la muraille avec crainte, puis un jour recommencera et s'évanouira de nouveau ; et ainsi de suite, sans fin, sans aucune espérance. » (Ibid.) La phrase suivante opère un saut que rien ne vient préparer : « Un jour il s'éveillera de l'autre côté du mur » (ibid.), c'est-à-dire *hors* de l'intelligence, *au-delà*. Dans le *Cahier XVI*, elle écrivait : « La vérité commence au-delà de l'intelligence. » (OC VI 4, p. 298) A deux reprises, il est question d'un « idiot de village » (OC V 1, p. 227, 229) : si accéder à la vérité suppose de sortir hors de l'intelligence, et que l'on en sort par un autre moyen que l'intelligence qui formule des opinions, ce n'est pas parce que l'on dispose d'une grande intelligence que l'on est plus près de la vérité. L'« idiot de village » accède aussi bien à la vérité, à la condition qu'il « *aime réellement* la vérité » (OC V 1, p. 227 ; je souligne). Le mobile doit être l'amour. On n'accède à la réalité que par l'attention et l'amour (ce qui est développé parallèlement dans *L'Enracinement*). S. Weil affirme qu'« un idiot de village, au sens littéral du mot, qui aime réellement la vérité, quand même il n'émettrait jamais que des balbutiements, est par la pensée infiniment supérieur à Aristote. Il est infiniment plus proche de Platon qu'Aristote ne l'a jamais été. Il a du génie, au lieu qu'à Aristote [qui ne pratique pas la philosophie comme une transformation de soi mais comme un exercice de l'intelligence] le mot de talent convient seul » (OC V 1, p. 227). Pour comprendre cette étrange proposition, il faut se reporter à une note écrite en bas de page du texte sur « Dieu dans Platon » : « La sagesse de Platon n'est pas une philosophie, une recherche de Dieu par les moyens de la raison humaine. Une telle recherche, 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. » (OC IV 2, p. 85) S. Weil oppose la « spiritualité de Platon » à Aristote, « peut-être en Grèce le seul *philosophe* au sens moderne, et tout à fait hors de la tradition grecque » (IV 2, p. 75 ; SW souligne), proposant une distinction que l'on retrouve chez Foucault entre spiritualité et philosophie. La spiritualité est une pratique qui engage *tout l'être*, la subjectivité comme telle ; elle est une orientation du désir, de l'attention et de l'amour¹.

Comment la philosophe peut-elle écrire « Un jour il s'éveillera de l'autre côté du mur » ? Est-ce une pétition de principe ? Est-ce *ce que l'on peut espérer* ? Elle ne propose aucune argumentation, et pour cause : ce serait contradictoire de démontrer par l'intelligence qu'il y a un domaine hors de l'intelligence. S. Weil se contente de l'affirmer et de le désigner dans ce texte à destination *politique*. Ici, comme à chaque fois, c'est sur son expérience qu'elle prend appui. Elle a raconté cette expérience quelques mois plus tôt (mai 1942) dans la lettre que le père Perrin a publié sous le titre « Autobiographie spirituelle ». Elle y évoque, dans des termes semblables, « la médiocrité de [ses] facultés naturelles » et « ce royaume transcendant où les hommes authentiquement grands sont seuls à entrer et où habite la vérité » (AD, p. 38-39) auquel on accède non par l'intelligence mais par le désir et l'attention ; puis l'expérience de la vérité qui se donne à elle. Ce dont on ne peut rien dire, il faut donc, sinon le taire, du moins le *montrer*. L'intelligence propose une connaissance discursive (donc partielle) du monde. « 1. Le monde est tout ce qui a lieu (*Die Welt ist alles, was der Fall ist*). 2. Ce qui est le cas, le fait, est l'existence d'états de chose (*Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten*). 3. L'image logique des faits est la pensée (*Das logische Bild der Tatsache ist der Gedanke*). 4. La pensée

¹ Je renvoie à M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 16-18.

est la proposition pourvue de sens (*Der Gedanke ist der sinnvolle Satz*). [...] 7. Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence (*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen*) » : il y a proximité entre ce que S. Weil développe dans les pages de l'essai sur « La personne et le sacré » et la structure générale du *Tractatus* de Wittgenstein. Sortir de la prison du langage, c'est passer du rêve à la réalité, c'est passer des « opinions » (*OC V 1*, p. 229) que le langage formule, toujours prises dans une perspective, à la vérité impersonnelle, par la saisie des pensées inexprimées à cause de la multitude des rapports qui s'y combinent ; c'est passer du talent au génie, de l'intelligence à la sagesse.

Le langage n'est pas neutre. Il peut exprimer soit un bien, soit un mal, ou encore peut exprimer l'un et l'autre. S. Weil donne l'exemple du mot « personne » qui peut exprimer un blâme dans la phrase : « Il met sa personne en avant. » (*OC V 1*, p. 226) Ce qui est aussi le cas des mots « droit » et « démocratie », car il y a un mauvais usage de la démocratie et des droits. Il y a des phrases, et d'abord des mots « qui expriment seulement du bien, du bien à l'état pur » (*OC V 1*, p. 226) : « vérité », « beauté », « justice », « Dieu » sont des mots qui expriment et désignent « seulement du bien, du bien à l'état pur », « des biens toujours, partout », « toujours, partout, en toute circonstance, uniquement du bien » (*OC V 1*, p. 226-227). S. Weil répète l'idée à trois reprises. Ces mots sont des biens en ce qu'ils sont impersonnels ; ils ne sont pas dépendants d'une perspective. Le langage n'est pas neutre en ce qu'il entretient un lien avec la réalité désignée. Il est un *metaxu*. Il permet à celui qui y accorde toute son attention d'accéder au bien, ce que S. Weil appelle ici « le ciel », ou « par-dessus le ciel, dans l'autre monde », ou « le royaume des biens impersonnels » (*OC V 1*, p. 226-227).

Un signe de la vérité, c'est la beauté : « Toutes les fois aussi qu'un fragment de vérité inexprimable passe dans des mots qui, sans pouvoir contenir la vérité qui les a inspirés, ont avec elle une correspondance si parfaite par leur arrangement qu'ils fournissent un support à tout esprit désireux de la retrouver, toutes les fois qu'il en est ainsi, un éclat de beauté est répandu sur les mots. Tout ce qui procède de l'amour pur est illuminé par l'éclat de la beauté. » (*OC V 1*, p. 232) C'est le même « bien authentique » qui est « source de beauté, de vérité, de joie et de plénitude » (*OC V 1*, p. 225). La vérité n'est pas dite ; elle est désignée. Ces mots qui indiquent la vérité sont des *metaxu*. « La personne et le sacré » est un texte qui cherche à proposer *une politique des discours*. Quel usage doit-on faire de la parole ? De quels mots *faire usage* ? (cf. *OC V 1*, p. 225-231) Le critère est le suivant : dire ce qui peut « frapper et éveiller à la source l'esprit d'attention et d'amour » (*OC V 1*, p. 223). C'est le rôle de ceux qui ont « le monopole du langage » (*OC V 1*, p. 224). Or, ce qui caractérise notre époque, c'est la disjonction entre ceux qui ont l'usage de la parole et ceux qui ont accès à la vérité. Si ce sont ceux qui sont dans le malheur sans renoncer à aimer qui accèdent à la vérité, il s'agit alors de leur fournir « des mots pour s'exprimer » (*OC V 1*, p. 225). Non pas de les représenter et de parler à leur place, mais de leur donner les mots, et pas n'importe quels mots : « des mots qui expriment seulement du bien, du bien à l'état pur » (*OC V 1*, p. 226), « le bien surnaturel ». La tâche est double : d'une part, donner des mots, d'autre part, « trouver des mots qui expriment la vérité de leur malheur » (*OC V 1*, p. 227) afin de rendre sensible le cri silencieux : « Pourquoi me fait-on du mal ? » Peut-on exprimer la vérité ? La vérité est muette, « sans voix » (*OC V 1*, p. 228) ; elle échappe par elle-même au langage mais l'expression du malheur peut la refléter et la désigner. Cet essai est capital dans la mesure où il reprend les grands thèmes de la période de Marseille, sur le malheur, la beauté, la vérité, dans la perspective d'une traduction politique.

L'Enracinement, distinguant « connaissances » et « vérité », reprend une distinction élaborée dans « La personne et le sacré » entre le domaine de l'intelligence, qui use du langage pour formuler des opinions, et la vérité. La vérité est au-delà du langage et de l'intelligence, non

pas parce qu'elle serait obscure, mais parce que les pensées vraies sont « inexprimables à cause de la multitude des rapports qui s'y combinent, quoique plus rigoureuses et plus lumineuses que ce qu'exprime le langage le plus précis » (*OC V 1*, p. 229) et qu'il ne s'agit pas de pensées formées par l'intelligence discursive, l'intelligence comme faculté naturelle. Ces pensées vraies sont celles de la Sagesse éternelle que l'on reçoit à condition de renoncer à soi (à sa personne), de faire l'épreuve du néant, de la « mort de l'âme » (*OC V 1*, p. 230) et de faire perpétuellement un effort d'attention pour l'atteindre :

« On n'entre pas dans la vérité sans avoir passé à travers son propre anéantissement ; sans avoir séjourné longtemps dans un état d'extrême et totale humiliation. [...] Seule l'opération surnaturelle de la grâce *fait passer une âme à travers son propre anéantissement* jusqu'au lieu où se cueille l'espèce d'attention qui seule permet d'être attentif à la vérité et au malheur. C'est la même pour les deux objets. C'est une attention intense, pure, sans mobile, gratuite, généreuse. Et cette attention est amour. Parce que le malheur et la vérité ont besoin pour être entendus de la même attention, l'esprit de justice et l'esprit de vérité ne font qu'un. L'esprit de justice et de vérité n'est pas autre chose qu'une certaine espèce d'attention, qui est du pur amour. » (*OC V 1*, p. 229, 231 ; je souligne)

Accéder à la vérité n'est donc pas une question de langage ni d'intelligence (de talent) pour autant que la vérité est l'éclat de la réalité et que c'est par l'attention et le désir que l'on y accède (et non par le langage et l'élaboration théorique), comme S. Weil le répètera dans un paragraphe de la « Note sur la suppression générale des partis politique » déjà cité¹. L'attention doit être capable de saisir des pensées qui sont au-delà de l'intelligence discursive². Accéder à la vérité suppose donc un anéantissement qui n'est plus travail (ascèse), mais don. Cela suppose donc de passer à travers son propre anéantissement en séjournant dans un état d'humiliation. L'exercice consiste à « penser » le malheur « avec toute l'âme » (*OC V 1*, p. 230). Autrement dit, reconnaître *la réalité du malheur ; savoir de toute son âme* qu'un jeu de circonstances peut m'y précipiter à chaque instant. C'est cet exercice spirituel qui ouvre l'accès à la vérité. « C'est *l'état d'extrême et totale humiliation qui est aussi la condition du passage dans la vérité*. C'est une mort de l'âme. » (*Ibid.*) Ainsi, la transformation qu'il s'agit d'opérer n'est pas un renforcement de soi, n'est pas une protection, mais une méditation de la mort de telle manière que cette mort devienne effective. Plutôt qu'une méditation de la mort, il s'agit d'une *méditation du malheur* (la mort pouvant laisser contempler le malheur lorsqu'elle est nue). Cet exercice est un exercice de pensée ; c'est aussi un exercice effectif, lorsque l'attention se porte sur un être mutilé par le malheur dans un exercice d'écoute : « Écouter quelqu'un, c'est se mettre à sa place pendant qu'il parle. Se mettre à la place d'un être dont l'âme est mutilée par le malheur ou en danger imminent de l'être, c'est anéantir sa propre âme. » (*Ibid.*). Mais les malheureux ne sont pas écoutés, poursuit S. Weil. C'est ce qu'elle redira à propos d'elle-même dans l'importante lettre du 4 août 1943 à ses parents : ils ne jouissent d'aucun prestige social, personne ne fait « attention au sens de leurs paroles », leur « expression de la vérité » (*OC VII 1*, p. 303) n'est pas entendue. « Il y a alliance naturelle entre la vérité et le malheur, parce que l'une et l'autre sont des suppliants muets, éternellement condamnés à demeurer sans voix devant nous » (*OC V 1*, p. 228), lisons-nous dans l'essai sur « La personne et le sacré ». Ce qu'exprime S. Weil dans les pages de cet essai concerne aussi bien ce qu'elle écrit et propose un principe d'herméneutique : la vérité n'est pas dans ce qui est écrit mais dans ce qui est *désigné* par l'écriture comme « support » (*OC V 1*, p. 232) pour exercer l'attention et s'y orienter. Il s'agit de dire ce qui peut « frapper et éveiller à la source l'esprit d'attention et d'amour » (*OC V*

¹ Au chapitre premier, partie C, section 2 (« Conversion et illumination »).

² Sur les niveaux d'exercice de l'intelligence, voir *L'Enracinement* à la page précédente, *OC V 2*, p. 128.

1, p. 223). L'écrit, le texte, le discours doit susciter des *attitudes*¹. Il ne faut pas chercher dans les écrits philosophiques de S. Weil un système. Il s'agit de les contempler et de les mettre en pratique. Dans le « Carnet de Londres », nous l'avons vu, il est indiqué que l'éloquence seule est heureuse ici-bas, que « la vérité et le malheur sont l'une et l'autre muets » (K18, *OC VI 4*, p. 364), et c'est pourquoi la vérité est malheureuse et le malheur est vrai (ne ment pas) – thème platonicien, cynique, grec, de l'opposition entre *parrêsia* et rhétorique –, mais malheur et vérité parlent dans la beauté qui appelle notre attention – thème platonicien, à nouveau. L'idée est reprise, dans les mêmes termes, quelques pages plus loin, alors qu'est introduite l'harmonique christique : « Une sorte de convention divine, un pacte de Dieu avec lui-même, condamne ici-bas la vérité au silence. / Le silence du Christ frappé et bafoué, c'est le double silence ici-bas de la vérité et du malheur. » (*OC VI 4*, p. 370) La philosophe revient à plusieurs reprises, dans ses écrits des années 1941-1943 sur une telle exigence.

Vivre dans la vérité suppose un passage par la mort (du « moi »), un détachement de toutes les fins poursuivies : le *détachement* des réflexions de 1941 sur la notion de valeurs (étudiées au chapitre précédent) est « un renoncement à toutes les fins possibles, sans exception, renoncement qui met un vide à la place de l'avenir comme ferait l'approche imminente de la mort » (*OC IV 1*, p. 57). Ce travail de soi sur soi et de transformation de soi est pratiqué dans les grandes traditions philosophiques et spirituelles, précise aussitôt S. Weil :

« C'est pourquoi dans les mystères antiques, dans la philosophie platonicienne, dans les textes sanscrits, dans la religion chrétienne, et très probablement toujours et partout, le détachement a toujours été comparé à la mort, et l'initiation à la sagesse regardée comme une sorte de passage à travers la mort. Cette idée se trouve dans les textes les plus anciens que nous possédions concernant la pensée humaine, ceux de l'Égypte, et elle est sans doute aussi ancienne que l'humanité. Ainsi toute recherche de la sagesse est orientée vers la mort. » (*OC IV 1*, p. 57-58)

La philosophie, dans la tradition dans laquelle s'inscrit S. Weil, est un entraînement pour « une manière de vivre aussi proche que possible de la mort² ». Dans un cahier postérieur de quelques mois à l'essai sur la notion de valeur, elle note : « Aimer la vérité signifie supporter le vide, et par suite accepter la mort. La vérité est du côté de la mort. Aimer la vérité avec toute l'âme ne peut se faire sans arrachement. » (K5, *OC VI 2*, p. 207) Elle dira (au père Perrin) qu'alors même que Dieu était un problème qu'elle ne posait pas, elle pensait « que pour ceux qui vivent comme il convient, [la mort] est l'instant où pour une fraction infinitésimale du temps la vérité pure, nue, certaine, éternelle entre dans l'âme » et n'a jamais « désiré pour [elle] un autre bien » (*AD*, p. 37). La vérité est un bien, comme elle pouvait l'être chez les Grecs – nous y reviendrons. A Schumann, un an plus tard, elle écrira : « Même quand j'étais enfant, et que je croyais être athée et matérialiste, j'avais toujours en moi la crainte de manquer, non ma vie, mais ma mort. Cette crainte n'a jamais cessé de devenir de plus en plus intense. » (*EL*, p. 213) Manquer sa mort, cela signifie mourir dans d'autres conditions que celles qui permettent à la vérité d'entrer dans l'âme. Cette condition qui permet la vérité, c'est le détachement total, ou le malheur. Dans une lettre de direction spirituelle adressée à Huguette Baur (septembre 1940), S. Weil écrit que « la pensée de la mort » lui est « toujours présente ». Ce n'est qu'au moment de la mort que l'être humain peut atteindre « le plus haut degré de pureté », car c'est le moment où l'on peut parvenir au détachement, où l'on peut, à condition de « savoir bien mourir », être « véritablement détaché de toutes choses³ ».

¹ Il sera question de ces attitudes (et de l'humiliation) au chapitre III, partie C : « Une philosophie des attitudes ».

² Platon, *Phédon*, 67e.

³ Lettre éditée par P. David in *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 116-122. Citations p. 117.

La formation philosophique est présentée par Platon comme un « retournement » de « l'ensemble de l'âme » (K5, *OC VI 2*, p. 277). Dans les *Cahiers*, la philosophe note : « Les livres VI et VII de *La République* ont pour objet le détachement » (K9, *OC VI 3*, p. 189). En 1943, dans le « Carnet de Londres », S. Weil continue de réfléchir à la pratique de la philosophie. Cet « état d'extrême humiliation » (*OC VI 4*, p. 363) auquel il convient de parvenir, que décrit S. Weil, est celui d'*apatheia* : « Commence par les petites choses : on renverse ton huile ? On vole ton vin ? Dis : c'est à ce prix que j'achète l'apatheia, à ce prix l'ataraxie¹. » L'*apatheia* est « absence de passions » ; c'est cette « tranquillité de l'âme » qui permet de parvenir au détachement. C'est l'état du sage qui considère la douleur comme indifférente ou ne la ressent plus. C'est un exercice auquel se livrent les écoles mentionnées : les Mégariques, les Stoïciens et les Cyniques. Cette attitude est reprise par les Pères de l'Église, par Clément d'Alexandrie : « Il fait tous ses efforts pour être semblable au Maître au point de parvenir à une absence de passions (*apatheia*)². » Puis, en particulier, Évagre le Pontique. S. Weil retrouve cette attitude défendue par deux auteurs qu'elle lit et admire : Maître Eckhart et Jean de la Croix. Eckhart parle du détachement (*Abgeschiedenheit*) dont l'apatheia est la conséquence : « L'homme qui se tient ainsi en tout détachement, se trouve tellement ravi dans l'éternité, que plus aucune chose éphémère ne saurait l'émouvoir, qu'il n'éprouve rien de ce qui est charnel, et on le dit mort au monde, car il n'a de goût pour rien de ce qui est terrestre. [...] Ici, tu dois savoir que le juste détachement n'est rien d'autre, que le fait que l'esprit se tienne aussi immobile face à toutes les vicissitudes d'amour et de souffrance, d'honneur, de honte et d'outrage, qu'une montagne de plomb est immobile sous une brise légère. Ce détachement immobile amène l'homme à la plus grande égalité avec Dieu³. » Mais il s'agit de plus que de l'*apatheia* lorsque S. Weil parle d'humilité ou d'humiliation. Cette attitude peut rejoindre ce que la philosophie nomme *adoxia* : la perte de l'honneur, de la bonne réputation, « l'image qu'on laisse de soi lorsqu'on a été insulté, méprisé, humilié par les autres⁴ ». L'*adoxia* caractérise en propre la forme de vie des Cyniques, qui s'y affrontent « par la recherche active de situations humiliantes⁵ ». Une vie qui pousse la pauvreté jusqu'à la dépendance et le déshonneur. Cela dit, d'une part l'*adoxia* concerne en propre les Cyniques et, d'autre part, la question se pose de savoir s'il y a continuité ou rupture entre cette attitude et l'humilité de la doctrine chrétienne. « De l'humiliation cynique à l'humilité chrétienne », explique Foucault, il y a toute une histoire de l'humble, de la honte et de l'infamie, du scandale par la honte. Mais « le cynique affirme sa souveraineté, sa maîtrise à travers ces épreuves de l'humiliation, alors que l'humiliation ou plutôt l'humilité chrétienne sera une renonciation à soi-même⁶ ». Quant à S. Weil, elle lit une parfaite continuité entre stoïcisme et cynisme d'une part, christianisme de l'autre.

La vérité et son expression

S. Weil distingue rigoureusement la vérité et ce qui est exprimé, ce qui peut être exprimé par le langage. L'intelligence fait usage du langage pour exprimer des pensées alors que l'accès à la vérité suppose une attitude, une forme de vie. C'est d'un lieu déterminé que l'on accède à la

¹ *Ibid.*, XII, 2.

² Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VI, 72.

³ Maître Eckhart, *Du détachement et autres textes*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Payot-Rivages, 1995, p. 55-56.

⁴ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, p. 240.

⁵ *Ibid.*, p. 241.

⁶ *Ibid.*, p. 242.

vérité. Autrement dit, la vérité n'est pas exprimée par le langage, elle est « sans voix » : « Tout esprit enfermé par le langage est capable seulement d'opinions » (*OC V 1*, p. 229), « sans aucune pensée » (*OC I*, p. 268). L'intelligence use du langage pour exprimer des opinions, une connaissance toujours hypothétique. « La vérité commence au-delà de l'intelligence. » (*K16, OC VI 4*, p. 298) Dans l'essai sur « la personne et le sacré », pour signifier la distinction entre la « vérité » et les « opinions » exprimées par le langage, la philosophe propose l'image d'une scène de tribunal où un vagabond accusé du vol d'une carotte, délit dérisoire, se retrouve face à un juge :

« Comme un vagabond, accusé en correctionnelle d'avoir pris une carotte dans un champ, se tient debout devant le juge, qui, commodément assis, enfile élégamment questions, commentaires et plaisanteries, tandis que l'autre ne parvient pas même à balbutier ; ainsi se tient la vérité devant une intelligence occupée à aligner élégamment des opinions. » (*OC V 1*, p. 228 ; même exemple dans l'essai sur les « Formes de l'amour implicite », *OC IV 1*, p. 297)

Les positions « debout » et « assis » traduisent des positions sociales. Le vagabond est dans une position humiliante devant son juge *commodément* assis, occupé à aligner *élégamment* des opinions. Le prestige fourni par une position sociale empêche l'accès à la vérité. *Entrer dans la vérité* a pour condition non seulement de savoir que l'on ne sait rien, mais de savoir que l'on n'est rien, de passer par l'humiliation et l'anéantissement. Le vagabond dont il est ici question (en bas de l'échelle sociale, exclu des rapports sociaux, en position de marginalité) est coupable devant le droit (qui punit sévèrement toute atteinte à la propriété¹) mais n'a – aux yeux de S. Weil – commis aucune faute morale. Elle poursuit en décrivant l'activité de l'intelligence et ce qui peut être exprimé ou non des pensées selon une démarche qui n'est pas sans rappeler les *Regulae* de Descartes ou les quatre règles de la méthode :

« Le langage, même chez l'homme qui en apparence se tait, est toujours ce qui formule les opinions. La faculté naturelle qu'on nomme intelligence est relative aux opinions et au langage. Le langage énonce des relations. Mais il en énonce peu, parce qu'il se déroule dans le temps. S'il est confus, vague, peu rigoureux, sans ordre, si l'esprit qui l'émet ou qui l'écoute a une faible capacité de garder une pensée présente à l'esprit, il est vide ou presque vide de tout contenu réel de relations. S'il est parfaitement clair, précis, rigoureux, ordonné ; s'il s'adresse à un esprit capable, ayant conçu une pensée, de la garder présente pendant qu'il en conçoit une autre, de garder ces deux présentes pendant qu'il en conçoit une troisième, et ainsi de suite ; en ce cas, le langage peut être relativement riche en relations. Mais comme toute richesse, cette richesse relative est une atroce misère, comparée à la perfection qui seule est désirable.

Même en mettant les choses au mieux, un esprit enfermé dans le langage est en prison. Sa limite, c'est la quantité de relations que les mots peuvent rendre présentes à son esprit en même temps. Il reste dans l'ignorance des pensées impliquant la combinaison d'un nombre de relations plus grand ; ces pensées sont hors du langage, non formulables, quoiqu'elles soient parfaitement rigoureuses et claires et quoique chacune des relations qui les composent soit exprimable en mots parfaitement précis. Ainsi l'esprit se meut dans un espace clos de vérité partielle, qui peut d'ailleurs être plus ou moins grand, sans pouvoir jamais jeter même un regard sur ce qui est au-dehors. [...]

Tout esprit devenu capable de saisir des pensées inexprimables à cause de la multitude des rapports qui s'y combinent, quoique plus rigoureuses et plus lumineuses que ce qu'exprime le langage le plus précis, tout esprit parvenu à ce point séjourne déjà dans la vérité. » (*OC V 1*, p. 228-229)

Le langage énonce des relations et la quantité de relations qui peuvent être énoncées dépend de la capacité d'attention discursive, d'intelligence des rapports dont un sujet est capable. Il y a des pensées qui excèdent les capacités de la raison discursive. C'est pourquoi le langage, qui exprime

¹ Sur l'intensification des peines relatives aux infractions au droit de propriétaire, voir S. Weil, « Y a-t-il une doctrine marxiste ? », *OC V 1*, p. 318-319, pages qui reprennent les analyses et les exemples que l'on trouve déjà, 12 ans plus tôt, dans les « Fonctions morales de la profession » (*OC I*, p. 266-269), et, dans le même sens, M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, in *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 337-339.

ce que peut l'intelligence, ainsi que l'intelligence sont comparés à une cellule de prison. Il faut être « arrivé au bout de sa propre intelligence » et « passe[r] au-delà » (*OC V 1*, p. 229) pour accéder à la vérité (que l'on soit « enfant prodige » ou « idiot de village »).

Dans la lettre autobiographique adressée au père Perrin (1942), S. Weil raconte qu'à quatorze ans (en 1923), elle eut « soudain la certitude que n'importe quel être humain, même si ses facultés 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 ». Et elle ajoute : « Il devient ainsi lui aussi un génie, même si faute de talent ce génie ne peut pas être visible à l'extérieur¹. » (*AD*, p. 39) Ainsi, c'est par l'exercice de l'attention et l'amour que l'on parvient à la vérité – et non par l'intelligence discursive. C'est alors que le moi s'est effacé, qu'il n'est plus gonflé de prestige social, que la vérité se révèle. « L'idiot de village », dont il a déjà été question, est illuminé par la vérité sans pouvoir l'exprimer ou, du moins, sans que personne ne fasse attention à ses paroles – puisqu'il s'agit d'un idiot. Là est son drame, comme S. Weil l'écrira quelques mois plus tard, dans l'une de ses dernières lettres : seuls les « fous », « seuls des êtres tombés au dernier degré de l'humiliation, loin au-dessous de la mendicité, non seulement sans considération sociale, mais regardés par tous comme dépourvus de la première dignité humaine, la raison – seuls ceux-là ont en fait la possibilité de dire la vérité » (*EL*, p. 255). Mais personne ne prête attention à leurs paroles et « leur expression de la vérité n'est même pas entendue. Personne [...] ne sait qu'ils disent la vérité. [...] La vérité tout court » (*EL*, p. 256). Comment exprimer la vérité si le langage n'est pas adapté à cette expression ? Ce que l'on ne peut pas dire, faut-il le taire ? Cette question de l'expression de la vérité, de l'écriture philosophique, occupe S. Weil.

En effet, alors même qu'elle insiste sur la transformation de soi nécessaire pour l'accès à la vérité, S. Weil donne toute sa place à l'expression de la vérité par le langage. Cette expression est nécessaire afin que la vérité puisse être effectivement active et informer une manière de vivre :

« La vérité est au fond du cœur de tout homme, mais si profondément cachée qu'elle est difficile à traduire dans le langage. Les hommes ont tellement besoin des mots qu'une pensée qui n'est pas exprimée en paroles peut de ce fait être impuissante à s'accomplir dans les actions. Quand l'homme veut une chose qu'il ne sait pas nommer, on peut très bien lui faire croire qu'il veut autre chose, et détourner le trésor de son énergie vers quelque chose d'indifférent ou de mauvais. » (*OC V 1*, p. 596)

Cette idée qu'il y a des vérités « qui sont présentes dans l'âme, mais pas assez prêtes, et qui se trouvent à portée de la main dès qu'elles sont énoncées² » se trouve ainsi formulée par Sénèque. *L'Enracinement* et les autres écrits de Londres destinés à la France libre poursuivent un tel objectif : exprimer la vérité – transposer une vérité éternelle en droit et antique en fait dans le langage de l'époque. C'est donc à un tel « art de transposer les vérités » (*OC V 2*, p. 165) que se consacre S. Weil, à Londres, en 1943. Une même doctrine, par exemple, peut s'exprimer en « langage catholique » et en « langage laïque » (*OC V 1*, p. 280), traduite d'une langue dans une autre, passer d'une culture à une autre ou, pour mieux dire, *transposée*, pour autant que les cultures sont dans un rapport de transposition (selon la dialectique de l'explicite et de l'implicite). C'est déjà ce qu'elle désirait faire pour les ouvriers des usines Rosières, en 1936 : exprimer des vérités au moyen d'un langage qui « les rende sensibles au cœur, pour des gens dont la sensibilité se trouve modelée par la condition ouvrière³ » (*ibid.*). C'est l'une des tâches du philosophe.

¹ Sur cette distinction, voir au chapitre II, partie B, section 2 (« Exprimer le malheur : *Le Roi Lear* »).

² Sénèque, *Lettres à Lucilius*, XCIV, 43 et suiv.

³ Voir au chapitre V, partie A, la section 3.

Pourquoi, en effet, *écrire* de la philosophie ? Pourquoi, surtout, rendre public ce que l'on écrit ? La lecture est l'exercice spirituel qui consiste à voir ce que voit un philosophe en se plaçant au centre de sa pensée ne suffisent-ils pas ? N'est-ce pas le moyen d'accéder à la vérité ? Certes. Mais la philosophie s'adresse. Le philosophe écrit pour ses contemporains et doit, pour ce faire, s'exprimer dans une langue qui leur est accessible. La vérité est une mais son expression se diffracte selon les époques. S. Weil fait ici usage du concept de *transposition* pour désigner cette variation dans l'expression :

« Le seul renouvellement dont [la philosophie] soit capable est celui de l'expression, quand un homme se l'exprime à lui-même et l'exprime à ceux qui l'entourent en des termes qui ont rapport avec les conditions de l'époque, de la civilisation, du milieu où il vit. Il est désirable qu'une telle *transposition* s'opère d'âge en âge, et c'est la seule raison pour laquelle il peut valoir la peine d'écrire sur un pareil sujet après que Platon a écrit. » (OC IV 1, p. 58 ; je souligne. Voir Ki1, OC VI 1, p. 175 et, sur la notion de transposition, OC V 1, p. 291)

Platon dit lui-même « qu'il ne fait que suivre une tradition » (OC IV 2, p. 77). S. Weil note pour elle-même un projet d'ouvrage qu'elle pourrait écrire : « Titre : Essais d'une philosophie nouvelle et très ancienne. » (Ki1, OC VI 1, p. 175). On pense à Péguy pour lequel il ne s'agit pas d'avoir de nouvelles idées tous les matins, ni même de changer d'idées, « mais de les refaire, de les rafraîchir, quitte à réinventer "les plus vieilles idées"¹ ». Nous comprenons alors ce que fait S. Weil lorsqu'elle écrit, lorsqu'elle rédige les essais de Marseille ou les écrits de Londres à destination de la France libre, par exemple : elle transpose une vérité exprimée de bien d'autres manières. Cette transposition singulière, elle la nomme une *doctrine*. On pense ici à Baudelaire : « La modernité, c'est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'éternel et l'immuable » (dans « Le peintre de la vie moderne »). « Modernité » ne désigne pas ici une époque en particulier, mais ce qui relève d'une époque quelle qu'elle soit. Chaque époque a son langage et c'est de ce langage dont se sert le peintre pour exprimer une beauté éternelle et immuable.

Il faut toutefois insister. Si la philosophie est un exercice de soi, *faire* de la philosophie n'est pas écrire de la philosophie. La philosophie, je l'ai montré au chapitre premier, est *un acte de réflexion et d'orientation* du regard et de l'attention. Il y a des philosophes de plein droit qui n'ont rien écrit, Socrate en est le meilleur exemple, ou encore, dans la tradition stoïcienne, Caton d'Utique. Les *Entretiens* et le *Manuel* d'Épictète sont des propos rapportés. Cela vaut *a fortiori* pour nombre de philosophes cyniques (aux uns et aux autres S. Weil faisant allusion, voir K18, OC VI 4, p. 363) et Platon lui-même (ou la tradition platonicienne) affirme : « Je n'ai jamais rien écrit sur ce qui est l'objet de mon effort². » Ce n'est que dans un second temps que la philosophe peut être amené à écrire : « Pour communiquer sa réflexion il doit faire avec des mots une œuvre d'art (expression indirecte). » (Ki1, OC VI 1, p. 174). Il n'y a pas d'expression *directe* du travail philosophique. Il n'y a pas non plus de distinction essentielle entre l'art et l'écriture philosophique. Le philosophe tourne son regard vers le vrai, comme l'artiste tourne son regard vers le beau, et il en est transformé de telle manière qu'il se laisse inspirer par la vérité, que la vérité non seulement devient de la vie, mais s'ouvre un accès par un agencement de mots. Il n'y a pas de réelle distinction entre l'artiste, le philosophe et le saint dans la mesure où le beau, le bien et le vrai convergent³. Pour la même raison, il n'y a pas non plus de réelle différence entre

¹ C. Riquier, *Philosophie de Péguy, op. cit.*, p. 87. Citation : *Note sur M. Bergson*, in *Œuvres en prose complètes*, tome III, Paris, Gallimard, 1992, p. 1255-1256.

² Platon, *Lettre VII*, 341b-d.

³ Voir, par exemple, OC IV 1, p. 79 ; OC VI 3, p. 89, 137 ; OC V 2, p. 118, 299-300, 315, 330, 333, 360, 363.

l'œuvre d'un artiste et l'œuvre d'un philosophe : « Le poète produit du beau par l'attention fixée sur du réel. [...] Les valeurs authentiques et pures de vrai, de beau, de bien, dans l'activité d'un être humain se produisent par un seul et même acte, une certaine application à l'objet de la plénitude de l'attention. » (OC VI 3, p. 137) La vérité d'une œuvre philosophique se reconnaît à sa beauté : « Ce qui fait la force de la preuve, c'est la beauté. Quand ce qui est en question est le bien, la beauté est une preuve rigoureuse et certaine ; et même il ne peut y en avoir aucune autre. » (OC V 2, p. 333) Et la vérité est du même ordre que le bien. Le beau exprime le vrai : « Le mot *beau* pour exprimer la valeur. » (Ki1, OC VI 1, p. 176 ; SW souligne).

Ce dont on ne peut parler, parce que le langage n'y est pas approprié, adapté qu'il est à l'usage de la vie et à la connaissance du monde, loin qu'il faille le taire, il faut essayer de le dire. Cette *expression indirecte* par l'écriture philosophique comme œuvre d'art poursuit une manière qui était celle de Bergson. Dans *Henri Bergson, Prix Nobel de littérature*, Bruno Clément énonce ainsi la pratique bergsonienne de la philosophie¹ :

« L'indirect devient la règle. En même temps qu'il œuvre à la recherche de la bonne méthode, qu'il fait la part de ce que peut la raison et de ce qui reste hors de sa portée, le philosophe doit donc rechercher la manière inadéquate et pourtant appropriée d'exposer ce que le vocabulaire, ce que la syntaxe ordinaires sont inaptes à exprimer. Il usera bien sûr des mêmes mots que le commun des mortels, il sacrifiera à la langue, à ses usages, à sa syntaxe, mais les mots de son discours seront disposés de telle sorte qu'ils renverront à la réalité en question sans l'exprimer directement. »

La vérité est *incommensurable* à toute connaissance et à toute expression. Le philosophe renvoie donc, de manière indirecte, à la réalité qu'il ne saurait exprimer. « On voit en quoi consiste l'écriture philosophique : à mettre en mots ce qui existe sans eux et que les mots ne rendront jamais qu'imparfaitement² » car « le moyen d'expression de la doctrine n'est pas la doctrine³ ». Le philosophe, ajoute Bruno Clément, donne « par des mots l'idée de ce qui n'a pas de rapport avec le langage⁴ ». L'activité d'écriture du philosophe est paradoxale : elle consiste à « exprimer l'inexprimable⁵ ». Écrire de la philosophie est le moyen de communiquer sa pensée : c'est une « expression indirecte » (OC VI 1, p. 174), dit S. Weil, par le langage, ce qui suppose de faire œuvre d'art. Autrement dit, l'écriture est seconde par rapport à la réflexion philosophique, à l'acte philosophique et n'est pas la philosophie, qui est toujours *en acte*.

Conclusion. La philosophie : un certain jeu de langage

« Les profondes méditations philosophiques et mystiques comportent [...] des contradictions, des étrangetés et une difficulté insurmontable dans l'expression verbale » (OC IV 1, p. 201) car « le langage n'est pas fait pour exprimer la réflexion philosophique » (OC IV 1, p. 59). Cette thèse sur « l'infirmité du langage humain » (OC V 2, p. 345) est défendue, *mutatis mutandis*, quelques années plus tôt, aussi bien par Bergson que par Wittgenstein. S. Weil a lu le premier, ignore le second. Elle poursuit :

« La réflexion ne peut utiliser le langage que par une adaptation des mots qui en transforme le sens, sans que leur signification nouvelle puisse être elle-même définie par des mots ; cette signification n'apparaît que par l'ensemble des formules par lesquelles l'auteur exprime sa pensée. Il faut donc non seulement

¹ B. Clément, *Henri Bergson, Prix Nobel de littérature, op. cit.*, p. 298.

² *Ibid.*, p. 158.

³ *Ibid.*, p. 150.

⁴ *Ibid.*, p. 152.

⁵ *Ibid.*, p. 158.

connaître toutes ces formules, mais *les apercevoir comme un ensemble, et à cet effet les considérer du même point de vue que l'auteur, se placer au centre de pensée de l'auteur*. Il en est d'une œuvre philosophique comme de certains tableaux ; ils ne sont qu'un amas informe de couleurs jusqu'à ce qu'on se soit placé à un certain point d'où tout s'ordonne. » (OC IV 1, p. 59 ; je souligne)

...se placer à un certain point de vue où tout s'ordonne, se placer au centre de pensée de l'auteur, retrouver son intuition : l'accent est ici bergsonien – l'usage des termes « source » et « intuition », opposé à « raisonnement », un peu plus haut dans le texte, pouvait nous mettre sur la piste.

Certes, S. Weil s'oppose résolument à Bergson dans *L'Enracinement*, mais retrouve ici sa démarche et propose une critique semblable du langage : « Ces considérations semblent abstraites à cause de la difficulté de les exprimer par le langage. » (OC IV 1, p. 55) Comme ce dernier, elle distingue la *doctrine* de son moyen d'*expression* : « Ce serait se tromper étrangement que de prendre pour un élément constitutif de la doctrine ce qui n'en fut que le moyen d'expression¹. » L'expression d'un philosophe est celle de son époque et de son milieu sans en être pour autant l'effet. « Laissez donc de côté les reconstructions artificielles de la pensée, demande Bergson ; considérez la pensée même². » Il s'agit de chercher à voir, sous le voile du discours, de quelle vision procède la démarche d'un philosophe : « Si nous faisons effort pour imiter [son] *attitude*, ou mieux pour nous y insérer, nous reverrons, dans la mesure du possible, ce que le philosophe a vu³. » Il n'y a pas d'histoire de la philosophie, car l'intuition du philosophe est nécessaire, alors que l'œuvre au moyen de laquelle elle s'exprime est contingente : « Le philosophe eût pu venir plusieurs siècles plus tôt ; il aurait eu affaire à une autre philosophie et à une autre science ; il se fût posé d'autres problèmes ; il se serait exprimé par d'autres formules ; pas un chapitre, peut-être, des livres qu'il a écrits n'eût été ce qu'il est ; *et pourtant il eût dit la même chose*⁴. » (Bergson prend l'exemple de Spinoza, ce qui n'est pas un hasard.) S. Weil pourrait signer une telle assertion. Toutefois, elle eût ajouté que ce n'est pas une intuition *personnelle* qu'exprime un philosophe digne de ce nom, mais une vérité éternelle. Ce sont des « pensées » (terme préféré à « intuition ») « à peu près équivalentes » (« identité profonde ») qui sont diversement exprimées par les philosophes. Elle l'énonce en ces termes dans un compte-rendu rédigé en 1941 et publié l'année suivante dans les *Cahiers du Sud* :

« La raison principale [pour laquelle la science ne peut rien apporter de nouveau à la philosophie], c'est qu'à proprement parler il n'y a pas de nouveauté possible en philosophie. Quand un homme introduit dans la philosophie une pensée nouvelle, ce ne peut guère être qu'un accent nouveau imprimé à *une pensée non seulement éternelle en droit, mais antique en fait*. [...] Des nouveautés au sens où on l'entend d'ordinaire, il n'y en a pas. La philosophie ne progresse pas, n'évolue pas. » (OC IV 1, p. 194 ; je souligne)

Il ne peut y avoir « en philosophie que l'invention récente d'une idée éternelle » (OC IV 1, p. 193-194). La philosophie n'a pas d'histoire. Le philosophe travaille avec, devant lui et *sur le même plan* (sans perspective), Descartes, Kant, Marc Aurèle, Héraclite, Platon. En 1934, dans les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, S. Weil écrivait déjà que si « la notion de progrès est indispensable à quiconque cherche à forger d'avance l'avenir », « elle ne peut qu'égarer l'esprit quand on étudie le passé. Il faut alors y substituer *la notion d'une échelle des valeurs conçue en dehors du temps* » (OC II 1, p. 87 ; je souligne). C'est là un héritage de l'enseignement d'Alain. Ce dernier, en effet, n'a jamais cru « qu'il fût possible de

¹ H. Bergson, « L'intuition philosophique », *La Pensée et le Mouvant*, Paris, PUF, « Quadrige », 2009, p. 122.

² *Id.*, *L'Énergie spirituelle*, Paris, PUF, « Quadrige », 2011, p. 45.

³ *Id.*, *La Pensée et le Mouvant*, *op. cit.*, p. 120. Je souligne.

⁴ *Ibid.*, p. 123. Je souligne. Voir *id.*, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, « Quadrige », 2011, p. 211.

trouver une philosophie nouvelle » et s'est contenté « de retrouver ce que les meilleurs avaient voulu dire¹ ».

Enfin, Bergson propose d'abandonner une conception de la philosophie comme construction de systèmes : « Puisque tout essai de philosophie purement conceptuelle suscite des tentatives antagonistes et que, sur le terrain de la dialectique pure, il n'y a pas de système auquel on ne puisse en opposer un autre². » S. Weil propose une critique semblable des systèmes en philosophie. Le système n'est pas la philosophie. Comparer les assertions des différents systèmes, c'est en rester au niveau du langage, à un niveau superficiel. Comme pour une anamorphose, il s'agit de se placer au bon endroit pour voir ce que l'auteur a vu sans jamais pouvoir le dire. Le système risque de faire écran entre le sujet et le réel, alors qu'une doctrine philosophique se doit d'être un vecteur qui ouvre accès au réel.

L'usage que la philosophie fait des mots « en transforme le sens », explique S. Weil, sans que ce sens nouveau puisse à son tour être défini par des mots. Le langage est un moyen d'expression qui n'a pas été conçu pour exprimer la réflexion philosophique. Wittgenstein emploie pour le montrer la métaphore du vêtement : « Le langage déguise la pensée. Et de telle manière que de la forme extérieure du vêtement, on ne peut conclure à la forme de la pensée qui en est revêtue ; parce que la forme extérieure du vêtement est coupée pour bien d'autres fins que celle de faire connaître la forme du corps³. » Cet autre sens donné aux mots ne peut pas être dit ; il peut seulement être montré. Pour parler de la pratique de la philosophie, S. Weil emploie, à plusieurs reprises, l'expression « réflexion philosophique » : les « objets de réflexion » se distinguent des « objets d'expérience » (*OC IV 1*, p. 54). En effet, la philosophie est une activité réflexive qui prend pour objet les pensées et c'est sur les valeurs qui orientent les pensées et les actions que se porte cette réflexion. Cette pratique est conçue comme telle par la tradition française de la philosophie réflexive, celle d'Alain disciple de Lagneau, de Le Senne, de Lachelier, de Maine de Biran, tradition « critique » dans laquelle S. Weil situe aussi bien Kant « qui a inventé le terme » (*LP*, p. 209), que Descartes et Platon.

L'expression philosophique se fait selon des *jeux de langage*⁴. S. Weil y est attentive lorsqu'elle distingue « le langage collectif et le langage individuel » : « deux langages distincts, quoique composés des mêmes mots », entre lesquels « il n'y a pas de correspondance » (*AD*, p. 57). Elle poursuit en distinguant le langage des mystiques (celui de Maître Eckhart par exemple) de celui des prises de paroles publiques telles que, par exemple, les textes conciliaires :

« 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. [...] Quand d'authentiques amis de Dieu [...] répètent des paroles qu'ils ont entendues dans le secret, parmi le silence, pendant l'union d'amour, et qu'elles sont en désaccord avec l'enseignement de l'Église, 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. [...] *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'Église, est sans contact avec la vérité.* » (*AD*, p. 57-58 ; je souligne)

¹ Alain, *Histoire de mes Pensées*, Paris, Gallimard, 1936, p. 43.

² H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, op. cit., p. 148.

³ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.002.

⁴ Pour cette idée selon laquelle le langage est une activité, un « jeu de langage », une « forme de vie », je renvoie à L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, § 19 et § 23. Sur les jeux de langage, voir les § 65 à 137.

Une conversation dans « l'intimité du tête-à-tête » ne joue pas le même jeu de langage qu'une prise de parole devant une assemblée. Il y a les mots de la région moyenne et il y a une « inspiration » qui réclame « un autre langage » (OC V 1, p. 236) – un « autre langage » auquel S. Weil fait déjà allusion dans une lettre à Albertine Thévenon de 1935 (cf. CO p. 52). Il est intéressant de noter que, au même moment ou peu de temps après, elle reprend cette réflexion pour elle-même, dans ses cahiers, en ces termes :

« La notion des couches planes verticalement superposées dans la vie de l'âme, et dont la plus haute est au-dessus de la conscience et du psychologique, il n'y a rien de plus important. Ce qui est vrai dans la plus haute est faux au-dessous, et réciproquement. Ainsi c'est dans le secret de la plus haute que l'amour de Dieu et l'amour du prochain ne font qu'un. Au-dessous, dans la conscience, l'amour authentique de Dieu apparaît comme une trahison à l'égard des hommes (Hippolyte) et l'amour authentique de l'homme comme une trahison à l'égard de Dieu (Prométhée). Le Christ unit les deux. » (K13, OC VI 4, p. 84)

S. Weil se donne pour tâche – ou reçoit pour vocation – de « témoigner que l'amour du Christ est essentiellement tout autre chose » (AD, p. 60) que ce qui relève de la collectivité ou du social. La vérité ne se formule pas dans le langage collectif, celui de la place publique ; l'accès à la vérité ne passe pas par le seul travail de l'intelligence spéculative, mais par la contemplation, l'attention à vide, l'attente. Si le *Credo* chrétien peut ouvrir accès à la vérité et avoir une « vertu d'illumination » (OC V 1, p. 235), c'est parce qu'il est « un objet de contemplation pour l'amour, la foi et l'intelligence, trois facultés strictement individuelles » (AD, p. 57), parce qu'il fait l'objet d'un exercice spirituel, et non pas parce qu'il serait affirmé¹. A Schumann par exemple, elle écrit : « Mais je suis retenue hors de l'Église par des difficultés irréductibles, je le crains, *d'ordre philosophique*, concernant *non pas ces mystères eux-mêmes, mais les précisions* dont l'Église a cru devoir les entourer au cours des siècles. » (EL, p. 198 ; je souligne) Cela vaut aussi bien pour l'interprétation des écrits weiliens : les *Cahiers* ne peuvent s'interpréter comme la « Profession de foi » et le « texte condensé qui pourrait peut-être vraiment constituer le préambule d'une déclaration officielle » (OC V 2, p. 95-105). Ou encore, ce qui est confié dans une lettre à un interlocuteur déterminé, la correspondance avec Joë Bousquet par exemple, ne peut s'interpréter comme les écrits de Londres à destination de la France libre, ou un article publié dans un journal ou une revue. Chaque jeu de langage est situé dans la perspective d'une activité déterminée, d'une situation concrète, d'une forme de vie. Il s'agit alors de replacer les discours philosophiques dans leur jeu de langage, autrement dit dans la forme de vie qui les a engendrés, dans la situation concrète, dans la *praxis* qui les suscite et par rapport à l'effet qu'ils veulent produire. Il faut, invite Hadot, « rompre radicalement avec l'idée que le langage ne fonctionnât toujours que d'une manière et toujours pour le même but qui serait : traduire des pensées. Il faut aussi [...] rompre avec l'idée que le langage philosophique fonctionnerait d'une manière uniforme. Le philosophe est toujours dans un certain jeu de langage, [...] et il est impossible de donner un sens aux thèses des philosophes sans les situer dans leur jeu de langage² ».

Parmi les pratiques d'écriture de S. Weil, il y en a une dont l'importance se révèle absolument décisive si l'on veut comprendre comment la pratique de la philosophie est principe de cohérence d'une vie et d'une œuvre : l'usage des cahiers. Il me faut donc maintenant expliquer ce qu'est une écriture de la transformation de soi. Pour ce faire, je vais devoir situer le genre littéraire des *Cahiers* dans une tradition ancienne, celle des *hypomnēmata*, et inscrire la vie philosophique de S. Weil dans la tradition de la pratique grecque de la philosophie.

¹ Je renvoie à A. Naud, *Les Dogmes et le respect de l'intelligence. Plaidoyer inspiré par Simone Weil*, Québec, Fides, 2002.

² P. Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2004, p. 98-99.

III. LA PRATIQUE DES *CAHIERS* OU L'ÉCRITURE DE LA TRANSFORMATION DE SOI

« Il est trop facile de se parler de ces choses sans les faire. »
S. Weil, *Cahier XVI* (OC VI 4, p. 298)

Parmi les pratiques d'écriture de S. Weil, il y a les *Cahiers*. Ce sont quatre volumes dans l'édition des *Œuvres complètes*. Alors qu'elle s'apprête à quitter Marseille, à la fin du mois d'avril 1942, lors de leur dernière rencontre¹, la philosophe confie à Gustave Thibon « une dizaine de gros cahiers² ». Elle demande à ce dernier, dans une dernière lettre qui précède de peu son départ et qui fait suite à une lettre de Thibon, datée du 27 avril, où il écrit qu'il a commencé la lecture de ces cahiers, de les garder en son absence et de n'en « laisser aucun aux mains de personne³ ». Les *Cahiers* constituent une part essentielle de l'œuvre de S. Weil et doivent faire l'objet de toute notre attention si nous voulons comprendre comment se nouent les liens entre la vérité, le sujet et l'écriture.

La philosophe aborde ce style d'écriture en 1933, ce sera le *Cahier I* (1933-1935), sur la couverture duquel est noté « 1933-34 » et « Ne compte pas ». Ce cahier ne saurait avoir le même statut que les cahiers suivants. La série des *Cahiers* débute avec le *Cahier II*, au début de l'année 1941. Pour la période de Marseille, on compte onze cahiers (K2 à K12) et cet acte d'écriture se poursuivra à New York, jusqu'au départ pour l'Angleterre, à la fin de l'année 1942, où elle laissera cinq cahiers (K13 à K17). En Angleterre, requise par nombre d'autres occupations, d'autres actes d'écriture, elle prendra néanmoins les notes du « Carnet de Londres » (K18). Les *Cahiers* concernent donc les dernières années de la vie de S. Weil : une écriture de l'exil. Déjà, dans la décennie précédente, elle prend des notes à chaque fois qu'elle s'affronte à une expérience en rupture avec l'existence quotidienne : ce sera le « Journal d'usine » (1934-1935), puis le « Journal d'Espagne » (août 1936). Enfin, il existe un grand nombre d'autres cahiers ou carnets, certains ayant fait l'objet d'une publication par les éditeurs des *Œuvres complètes* : les *Cahiers inédits I* et *II* (Ki1 et Ki2), le « Petit carnet noir » et le « Petit carnet grenat », ainsi que des notes de lectures, des notes diverses. D'autres encore, de moindre importance, sont inédits. Dans l'un de ces cahiers, S. Weil prend des notes à partir de *La Pensée chinoise* de Marcel Granet, un autre sert de brouillon pour *Venise sauvée*. Peu après son arrivée en Angleterre, elle prend écrit sur des feuilles volantes, des notes à partir d'un numéro spécial de la revue *Fontaine* (n° 19-20, mars-avril 1942) : *De la poésie comme exercice spirituel* (cf. OC VI 4, p. 399-400, p. 513, n. 1).

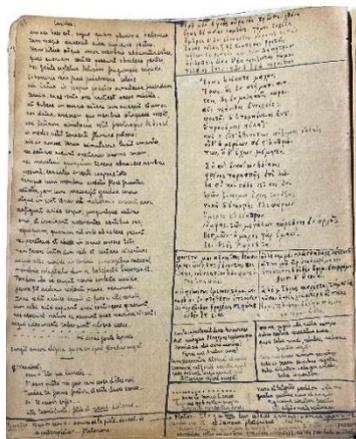
Pourquoi S. Weil écrit-elle les *Cahiers* ? Si cette question est importante, c'est parce qu'elle permet d'apporter des éléments de réponse à cette autre question : comment lire les

¹ Pour ce qui concerne la date de cette rencontre, voir *SP*, p. 614.

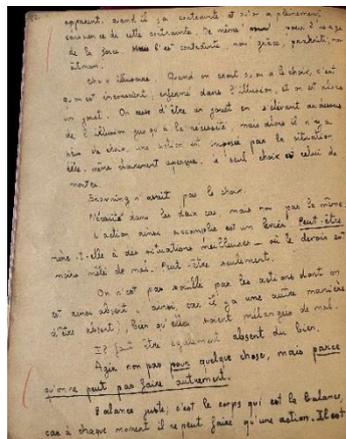
² G. Thibon, « Préface » à *La Pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1991, p. XII.

³ *Ibid.*, p. XIV.

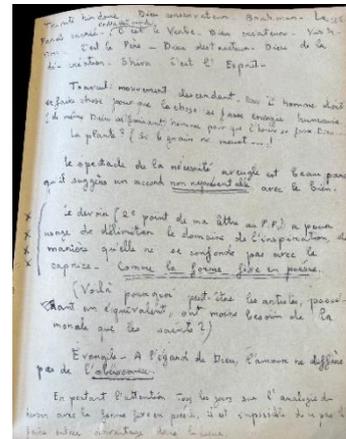
Cahiers ? Je vais m'attacher à décrire le plus précisément possible cet « étrange ouvrage¹ », en me demandant à quel type d'écriture il correspond. Je vais montrer qu'il s'agit essentiellement de *notes pour des exercices spirituels en vue d'une transformation de soi* et n'oubliant pas qu'un énoncé se donne d'abord dans la singularité de sa matière² :



© Pascal DAVID



© Pascal DAVID



© Pascal DAVID

A. Des notes pour des exercices spirituels

« P. Hadot critique les historiens de la philosophie antique qui représentent la philosophie d'abord comme un discours ou une théorie philosophiques, un système de propositions. »

Arnold I. Davidson, « Préface » à P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*³

Que trouve-t-on dans les *Cahiers* ?

De courts paragraphes, passant sans transition d'un sujet à un autre, une suite décousue, du moins à la première lecture, de réflexions sur le fonctionnement de l'esprit⁴, sur la société et ses ressorts, sur la science, sur la doctrine chrétienne, sur le bouddhisme et sur l'Inde, sur de nombreux auteurs de toutes les époques, des notes de lecture, des citations, en latin, en grec, en sanskrit, des exercices de mathématique, des notes rapides, par allusion, afin de se remémorer une idée, ou d'en garder trace, des propos ou des situations rapportés, de courtes sentences, souvent frappantes et bien rédigées, dont la qualité littéraire est indéniable, voire éblouissante.

Des sentences, ou préceptes (*dogmata, praecepta*) reviennent, les mêmes, cahier après cahier. Elles permettent de garder en mémoire les propositions philosophiques à mettre en œuvre. Cette pratique s'inscrit dans la tradition de la philosophie grecque, hellénistique, stoïcienne en particulier, que S. Weil connaît très bien⁵. Hadot explique que « les théories philosophiques sont au service de la vie philosophique. C'est pourquoi, à l'époque hellénistique et romaine, elles se

¹ La formule est employée par P. Hadot à propos des *Pensées* de Marc Aurèle ; voir *La citadelle intérieure*, op. cit., p. 42.

² *Cahier I* (ms. 62, OC VI 1, p. 122-125), *Cahier III* (ms. 82, OC VI 1, p. 335-336) et *Cahier VI* (ms. 105, OC VI 2, p. 371), « Fonds Simone Weil », BnF. Il s'agit de cahiers à dos cartonné dont il est fait usage à l'École normale. Parfois, l'écriture au crayon est reprise à l'encre, comme dans la page de droite ci-dessus. Il arrive qu'il y ait des flèches, des traits de couleur noire, bleue ou rouge pour marquer un passage, ou des dessins, par exemples aux pages 39, 53, 94, 95 (ms.) du *Cahier I*, ou encore, un rectangle est découpé en haut à droite de la page 29 (ms.) de ce même cahier.

³ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 11.

⁴ Une « terrifiante mise à nu du psychisme humain » (M. Broc-Lapeyre « Le passage de la personne à l'impersonnel », in *Simone Weil. Le grand passage*, op. cit., p. 109).

⁵ Voir *infra*, partie B, section 2 : « L'usage des Grecs : le stoïcisme comme manière de vivre ».

réduisent à un noyau théorique, systématique, très concentré, capable d'avoir une forte efficacité psychique, et suffisamment maniable pour qu'on puisse l'avoir toujours sous la main. Le discours philosophique est systématique [...] pour fournir à l'esprit un petit groupe de principes fortement liés ensemble, qui tirent de cette systématisation une plus grande force persuasive, une meilleure efficacité mnémotechnique. *De courtes sentences résumant d'ailleurs les dogmes essentiels, parfois sous une forme frappante, afin de permettre de se replacer dans la disposition fondamentale dans laquelle on doit vivre*¹. » Se replacer dans la disposition fondamentale dans laquelle on doit vivre : c'est à cela que correspondent nombre de passages des *Cahiers*, dont les couvertures rappellent ces sentences qu'il s'agit de garder en mémoire. La philosophe fait très clairement allusion au stoïcisme lorsqu'elle se réfère au « précepte, de ne tenir à rien qu'à ce qui dépend de soi » (K14, *OC VI 4*, p. 186). Toutefois, si le contenu des *Cahiers* rappelle les dogmes stoïciens, leur forme d'écriture est comparable aux *Essais* de Montaigne : une recherche ascétique, non dogmatique. Mais pas de structure construite, articulée et cohérente comme les *Essais*, plutôt un développement spontané de la pensée au fil des jours, une exploration.

À côté de ces courtes formules, on trouve un certain nombre de longs développements, pouvant s'étendre sur plusieurs pages du manuscrit. S. Weil note les questions qu'elle se pose et qu'elle compte approfondir, s'exhorte à adopter telle ou telle attitude (éthique), ou bien discute de points techniques de philosophie, d'histoire des civilisations ou de mathématique, s'interpelle, s'invective même, après une erreur de calcul : « Je suis stupide » (K5, *OC VI 2*, p. 217). Et ajoute : « Exemple de stupidité – à analyser ». C'est un procédé qui revient souvent : la philosophe fait porter son attention sur une situation concrète ; puis, élabore un élément de description de ce qu'elle appelle la « mécanique humaine » (*OC VI 2*, p. 119) ; enfin, parfois, propose un exercice à faire pour se transformer. Des verbes à l'indicatif indiquent des consignes, des actes à effectuer : « Croire que la réalité est amour, tout en la voyant exactement telle qu'elle est. Aimer ce qui est intolérable. Embrasser du fer, coller sa chair contre la dureté et le froid du métal. » (K16, *OC VI 4*, p. 297) Un élément d'analyse de la condition humaine se traduit immédiatement en exercice à effectuer. S. Weil retrouve-là, dans l'écriture des *Cahiers*, une manière d'écrire et de vivre que l'on trouve fréquemment dans la philosophie antique, chez les Pythagoriciens, les Cyniques ou les Stoïciens. *L'observation de soi-même se traduit en prescriptions*. « C'est-à-dire que ce sont des connaissances, explique Foucault à propos d'un texte cynique, qui, tout en s'établissant, se formulant comme principes de vérité, se donnent en même temps, solidairement, sans distance ni médiation aucune, comme des prescriptions. Ce sont des constatations prescriptives. Ce sont des principes dans les deux sens du terme : en ce sens que ce sont des énoncés de vérité fondamentale dont les autres peuvent se déduire ; et c'est aussi l'énoncé de préceptes de conduite auxquels il faut, en tout état de cause, se soumettre. [...] Ce qu'il faut connaître, ou plutôt la manière dont il faut connaître, c'est un mode qui est tel que ce qui est donné comme vérité se lise aussitôt et immédiatement comme précepte² ».

Le « journal » comme genre littéraire

A quel genre littéraire ces *Cahiers* appartiennent-ils ?

Premièrement, les *Cahiers* sont écrits *au fil des jours*. Et le lecteur lit la succession des phrases dans l'ordre dans lequel elles ont été écrites. Le temps de la lecture mime ainsi le temps

¹ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 293-294.

² M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 226. Foucault analyse, dans la deuxième heure du cours du 10 février 1982, un texte du philosophe cynique Démétrius rapporté par Sénèque au livre VII du *De Beneficiis*. C'est sur ce cours que je m'appuie.

de l'écriture. C'est une œuvre qui ne gomme pas sa propre temporalité, celle de son élaboration. Les *Cahiers* permettent de saisir une pensée en acte, qui se cherche, se teste, s'élabore. En effet, l'expression est d'abord tâtonnante dans les premiers *Cahiers*, jusqu'au *Cahier VI*, celui de l'hiver 1941-1942, moment décisif de cristallisation des concepts weilliens.

Deuxièmement, S. Weil écrit d'abord *pour elle-même*. Il ne s'agit ni d'un texte destiné, du moins tel quel, à être rendu public, ni d'une correspondance, destinée à demeurer dans la sphère privée mais adressée à un interlocuteur. Il s'agit de traces d'un travail de pensée, si bien que tout n'est pas explicite. Un mot, une abréviation suffisent parfois, pour les noms propres notamment. Un problème d'interprétation se pose au lecteur : s'agit-il, dans tous les cas, de l'expression de la pensée de S. Weil, ou bien des idées notées pour mémoire, à tester, ou même à réfuter ? Il convient de garder à l'esprit cette « méthode d'investigation : dès qu'on a pensé quelque chose, chercher en quel sens le contraire est vrai » (*OC VI 2*, p. 119) afin de « monter au point où [l'esprit] saisit la vérité simultanée des contradictoires » (*OC VI 4*, p. 132) – qui permet de faire la part de contradictions apparentes, et d'adopter le principe herméneutique selon lequel les *Cahiers* ne peuvent être étudiés séparément des grands textes contemporains qui fournissent une règle d'interprétation nécessaire. Indiquons par ailleurs qu'il arrive à S. Weil de commettre des lapsus. Elle écrit par exemple, alors qu'il est question de l'usage de la douleur physique (de la faim, de la fatigue, etc.) « éviter » (répète une seconde fois « éviter ») au lieu de « subir » (K16, ms. 25, *OC VI 4*, p. 253) : il y a des souffrances que l'on pourrait éviter mais qu'une obligation très claire oblige à subir, et l'exemple qui suit le confirme (les éditeurs des *Œuvres Complètes* ne semblent pas s'en être rendu compte ; voir également K6, *OC VI 2*, p. 395 ; K8 et K9, *OC VI 3*, p. 109 et p. 206).

Si l'on entend par « journal » des notes que l'on écrit pour soi-même et qui s'accumulent au fil des jours, les *Cahiers* sont, en première approximation, *un journal spirituel*. Mais il ne s'agit pas d'un journal au sens d'un écrit dans lequel on consigne au jour le jour les évolutions de son cœur, ses états d'âme et les petits faits du quotidien. Il n'y a pas de date indiquée pour introduire l'acte d'écrire dans les *Cahiers*, qui ne sont pas un récit autobiographique : on n'y trouve pas de description de soi dans le déroulement de sa vie. On n'y trouve rien, ni sur l'enfance, ni sur le passé de l'auteure. Rien, non plus, et c'est remarquable, sur la vie spirituelle proprement dite de S. Weil. L'auteure n'évoque jamais explicitement son expérience spirituelle. Les *Cahiers* restent ignorants de ce qui est confié dans les lettres adressées au père Perrin et à Joë Bousquet, au mois de mai 1942. On pense à la fameuse indication de Platon dans la *Lettre VII*, qui déclare n'avoir jamais rien écrit sur ce qui est l'objet de son effort, parce qu'il s'agit d'un savoir qui suppose « une longue familiarité avec l'activité en quoi il consiste¹ ». Autrement dit, les *Cahiers* ne proposent pas une herméneutique de soi ou un dire-vrai sur soi-même et ceci est très important pour l'interprétation de ce qui s'y joue. S. Weil ne se raconte pas. Il ne s'agit pas de constituer une « identité narrative ». Il ne s'agit pas d'un « écrit personnel » (Philippe Lejeune²). Il ne s'agit pas d'« écrire la vie », pour reprendre le titre qu'Antoine Compagnon a donné à son cours au Collège de France en 2009. Et notons qu'au lieu même de son « autobiographie spirituelle », elle se défend ainsi : « Car après tout, dans tout cela il ne s'agit pas de moi. [...] Je n'y suis vraiment pour rien. » (*AD*, p. 49) Il ne s'agit pas de tenir un discours sur soi ou de dire la vérité sur soi-même, comme ce peut être le cas, par exemple, dans la tradition chrétienne, avec cette littérature intime initiée par la *devotio moderna*, qui se déploie lors de la

¹ Platon, *Lettre VII*, 341b-d. La question de l'écriture dans la *Lettre VII* est étudiée par Mathilde Cambron-Goulet dans *Partager les savoirs. Pratiques orales et écrites de la philosophie dans l'Antiquité*, Paris, Classiques Garnier, 2023, p. 88-97.

² Ph. Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975 ; *id.*, *Les Brouillons de soi*, Paris, Seuil, 1998.

réforme tridentine : l'histoire d'une âme¹. Il ne s'agit donc pas d'un journal intime, journal de vie, journal de bord de l'existence, que l'on pense à Amiel, aux Goncourt, à Barrès ou à Gide : ni « récit de soi » ou « histoire d'une âme », ni « journal d'une pensée² » qui se voudrait singulière et originale.

On n'y trouve rien non plus, ou presque, sur les événements de l'époque, sur le contexte familial, sur le contexte politique et social de ces années 1940 à 1943, auquel S. Weil est très sensible et sur lequel elle écrit par ailleurs³. Les *Cahiers* ne sont pas un tableau des mœurs d'une époque. S'il est question, en un sens qu'il faudra préciser, d'éthique, S. Weil n'est pas une moraliste. Pour le dire d'un mot : on ne trouve *rien d'anecdotique* dans les *Cahiers*. Lorsque S. Weil fait allusion à des échanges ou rapporte des conversations – par exemple, lors des vendanges à Saint-Julien-de-Peyrolas (du 22 septembre au 23 octobre 1941), avec Jacquemin, vendangeur comme elle ou A. Rieu, le propriétaire de la vigne (OC VI 2, p. 64, 149-151, 149, 164, 190-191, 238, 250, 293) –, c'est afin de proposer une réflexion anthropologique, un élément de description de ce qu'elle appellera la matière psychologique, rapprochant ce qui est vécu de « la pensée platonicienne », de la « *Gîtâ* », et l'analyse est suivie d'un précepte : « parvenir à » ; « *continuellement suspendre en soi-même le travail de l'imagination combleuse des vides et des déséquilibres*⁴ » (OC VI 2, p. 151 ; SW souligne). C'est cela, passer du rêve à la réalité : parvenir à comprendre avec toute l'âme les vérités évidentes.

Lorsqu'elle traduit son expérience dans les *Cahiers*, S. Weil le fait sur le mode impersonnel et universalisant. C'est le cas, par exemple, du texte intitulé « Prologue » (cf. OC VI 3, p. 369-370, 421), ainsi que de ces phrases qui ne s'autorisent d'aucune démonstration, ni d'aucun témoignage : « Nous faisons l'expérience que nous recevons quelque chose d'ailleurs, une inspiration. » (OC VI 3, p. 48) Ou encore : « On subit une transformation merveilleuse qui donne le secret. [...] L'amour est une chose divine. S'il entre dans un cœur humain, il le brise. » (OC VI 4, p. 227-228) Celle qui rédige es *Cahiers* l'a-t-elle connu cet amour, l'a-t-elle reçu ce secret ? Elle ne l'affirme pas. Au contraire, la philosophe garde une certaine distance avec le sujet dont elle traite. Elle parle, à la troisième personne, des « amoureux de Dieu » (OC VI 2, p. 447), de « ceux qui possèdent le privilège de la contemplation mystique », « qui ont le privilège de contempler Dieu » (OC VI 3, p. 124, 136), « ayant fait l'expérience de la miséricorde de Dieu » : « Ceux qui ont le privilège de contempler Dieu font l'expérience de sa miséricorde dans la partie surnaturelle de la vie intérieure. » (OC VI 3, p. 136 ; cf. OC IV 2, p. 290-291) Toutefois, une phrase de mars ou avril 1942 dit clairement que S. Weil sait de quoi elle parle : « Nous ne pouvons que détacher notre désir de tous les biens et attendre. L'expérience montre que cette attente est comblée. » (K10, OC VI 3, p. 264 ; je souligne) Nous n'en saurons pas plus, les notes suivantes demeurant dans des considérations générales sur la Trinité. Puis au *Cahier XVI*, dans une parenthèse :

« (Mais tous ces phénomènes spirituels sont absolument hors de ma compétence. Je n'y connais rien. Ils sont réservés à des êtres qui possèdent, pour commencer, les vertus morales élémentaires. J'en parle au

¹ Expression prisée à la fin du XIX^e siècle, popularisée par l'*Histoire d'une Âme* (1898), titre donné par Mère Agnès aux *Manuscrits autobiographiques* de Thérèse de Lisieux. En 1895, la carmélite fait « l'histoire de [s]on âme » (Ms A, 2r^o). Sur les récits autobiographiques de « destinée[s] personnelle[s] remuée[s] et déstabilisée[s] par l'irruption de l'Autre », voir l'ouvrage de D.-M. Dautat, *La mystique bien tempérée. Écriture féminine de l'expérience mystique. XIX^e – XX^e siècle*, Paris, Cerf, coll. « Sciences humaines et religions », 2006 (citation p. 21).

² Hannah Arendt, Gabriel Marcel dans le *Journal métaphysique* datent leurs réflexions.

³ L'une des très rares allusions au contexte de l'époque, aux « Français [qui] fuyaient en juin 40 » (K6, OC VI 2, p. 362).

⁴ Cette idée sera étudiée au chapitre IV, partie C, section 2 (« Supporter un vide »).

hasard. Et je ne suis même pas capable de me dire sincèrement que j'en parle au hasard.) » (OC VI 4, p. 280)

Malgré ces réserves exprimées, le lecteur sait par ailleurs que l'auteure de ces lignes n'est pas exilée de ce qu'elle traite. Dans les écrits « publics », nous ne savons jamais directement si la philosophe a connu cet amour ; ou, pour mieux dire, nous ne le savons pas par ce qu'elle pourrait dire sur Dieu et sur le secret reçu, mais nous le savons par ce qu'elle dit de la condition humaine. Car invoquer une révélation ne servirait à rien, et certainement pas à convaincre. Ce n'est pas lorsqu'un auteur parle de Dieu que l'on peut savoir s'il « a séjourné dans le feu de l'amour » divin, mais lorsqu'il parle à partir de là des hommes et « des choses terrestres » (OC VI 4, p. 189).

« La vérité ne se trouve pas par preuves, mais par exploration. Elle est toujours expérimentale » (K14, OC VI 4, p. 177) : il en va ainsi pour les vérités qui sont « de celles auxquelles on ne peut croire qu'en les éprouvant cent et mille fois. Il en est ainsi de toutes les vérités essentielles » (OC IV 1, p. 260). En effet, « l'expérience du transcendant ; cela semble contradictoire, et pourtant le transcendant ne peut être connu que par contact, puisque nos facultés ne peuvent pas le fabriquer » (OC VI 2, p. 340-343) et qu'on ne peut pas imiter « la transformation qu'il opère dans l'âme » (OC VI 4, p. 189). Il y a bien une « logique à l'égard des choses transcendantes », mais « cette logique n'est pas séparable d'une expérience » (OC VI 2, p. 358). Expérience – *impossible* et pourtant *réelle* – du « transcendant » ou du « surnaturel ». Et il est sans cesse question, dans les *Cahiers* et dans les textes contemporains, de contact (réel) avec Dieu et de « toucher Dieu ». La vie spirituelle fait l'objet d'une *science expérimentale* (sur cette « science expérimentale du surnaturel », je renvoie au chapitre IV, partie B, section 2) et les trois passages suivants des *Cahiers* insistent sur l'expérience de ce que leur auteure nomme le surnaturel :

« On ne peut pénétrer le secret de cette grâce, mais on peut le circonscrire. Il y a là *un fait irréductible, une constatation, une expérience.* » (K4, OC VI 2, p. 106 ; je souligne)

« L'espérance est la connaissance que le mal qu'on porte en soi est fini, et que la moindre orientation de l'âme vers le bien, ne durât-elle qu'un instant, en abolit un peu ; que dans le domaine spirituel tout bien, infailliblement, produit du bien. *Cette connaissance est expérimentale.* » (K7, OC VI 2, p. 427 ; je souligne)

« *La valeur des mystères est chose expérimentale*, puisqu'elle consiste exclusivement dans la fécondité infinie des mystères en vérités saisissables pour quiconque les contemple longtemps avec une attention religieuse. » (K7, OC VI 2, p. 469 ; je souligne)

Il ne s'agit pas de raisonner, mais de « contempler longtemps » (OC VI 2, p. 470). En effet, on ne démontre pas la fécondité des mystères, on l'éprouve. On ne démontre pas ce qui est au-delà de toute démonstration et de toute discursivité, on en éprouve la fécondité au plan des vérités saisissables par l'intelligence. S. Weil définit la foi comme étant « l'expérience que l'intelligence est éclairée par l'amour » (OC VI 2, p. 340). L'écriture des *Cahiers* trouve donc sa motivation dans l'expérience vécue par S. Weil, une *expérience* qui demeure toujours hors-texte. Elle ne parle à partir d'aucune position sociale qui légitimerait son discours. Toutefois, c'est moins Dieu et le surnaturel, qui intéressent S. Weil, que l'homme. Les *Cahiers* mènent l'étude expérimentale de la condition humaine et le surnaturel est étudié en tant qu'il se manifeste. La philosophe se propose la tâche suivante, dès le début des *Cahiers* : « Prendre la condition humaine telle qu'elle est, et la décrire. » (OC VI 1, p. 173) Il s'agit de faire, par exemple, « une étude expérimentale de l'imagination » (OC VI 2, p. 444) : « Reconnaître, éprouver, expérimenter le rôle, le pouvoir, la part de l'imagination dans la perception » (OC VI 2, p. 436). Ou encore, comme elle le dira

dans *L'Enracinement*, « faire de l'étude de l'âme une science » (*OC V 2*, p. 357) : une *herméneutique de la condition humaine*.

Comment lire les *Cahiers* ? C'est la question qu'il convient d'examiner. Dans cette première partie (partie A), je vais d'abord m'intéresser à l'acte d'écrire de S. Weil, au *travail de l'écriture*, pour me demander ensuite qui dit « je » – est-ce le « je » singulier de la philosophe, comme dans le cas d'un « journal intime », ou bien est un autre « je », universel, ou universalisable, une « place vide », en quelque sorte, que chacun pourrait occuper ? – et, enfin, considérer les exercices spirituels qu'ils permettent de mettre en œuvre : lecture, écriture, actes d'attention, écoute, méditation, contemplation, etc.

1. Le travail de l'écriture

« Voilà ce que doivent méditer ceux qui s'adonnent à la philosophie,
ce qu'ils doivent écrire chaque jour et à quoi ils doivent s'exercer. »
Épictète, *Entretiens*, I, 1, 25

A la mi-octobre 1940, S. Weil et ses parents s'installent, à Marseille, dans un appartement situé au 8, rue des Catalans. Au début de l'année 1941, probablement, la philosophe se fait envoyer de Paris ses manuscrits, des livres, ainsi que les cahiers dont elle faisait usage à l'École normale : « Tous cahiers jaunes écrits ou non. » (cf. *SP*, p. 526 et *OC VI 1*, p. 149) Ce sont ces cahiers dont elle va désormais faire usage. Ce qui retient d'abord l'attention du lecteur, lorsqu'il a en main l'un ou l'autre de ces cahiers, à la Bibliothèque nationale de France, ce sont les couvertures.

Sur une étiquette collée par S. Weil, sont indiqués un numéro et une date. Les couvertures sont couvertes d'inscriptions, de citations en français, allemand, espagnol, anglais, en grec ancien, en latin, en *devanagari*, de figures géométriques ou de dessins. Le grec domine, du moins dans les premiers cahiers car à partir du *Cahier VII*, on relève de nombreuses citations en *devanagari*. La philosophe cite l'*Iliade*, des fragments orphiques et présocratiques, Héraclite, Eschyle, Sophocle, Philolaos, Platon (en particulier le *Philèbe*), Cléanthe, Lucrèce, Marc Aurèle : ce sont très souvent les mêmes phrases qui sont répétées cahier après cahier. Par exemple, la prière adressée à Jésus : « Si tu le veux, tu peux me purifier » (Mc 1,40) est répétée sur les couvertures des *Cahiers VI, VII, VIII, X, XI, XII*. Toutes les formules du *Cahier IX* se trouvent déjà inscrites sur les couvertures des *Cahiers* précédents. La Grèce côtoie le Nouveau Testament (évangiles, lettres de Paul, *Apocalypse*), parfois pour rapprocher des sentences : « Il est terrible aussi le courroux de Zeus suppliant » (Eschyle, *Les Suppliantes*, v. 346) et « Tombez sur nous et cachez-nous [...] loin de la colère de l'agneau » (Ap 6,16). La formule est ensuite abrégée et revient sur les couvertures de tous les *Cahiers de Marseille* : « ...loin de la colère de l'agneau... ».

La couverture du *Cahier I* est très travaillée : les plat et contreplat supérieurs, ainsi que la page de garde. On y trouve des références littéraires (Goethe surtout, également Lamartine, Baudelaire, Mallarmé) aussi bien que philosophiques. Dominent la source grecque (*Iliade*, *Odyssée*, Eschyle, Sophocle, Euripide, Platon, Archimède, Marc Aurèle), ainsi que les latins (Lucrèce, Horace, Virgile, Térence, Juvénal), mais on trouve également des citations de Dante et du mathématicien François Viète. S. Weil prend soin de ce qu'elle choisit de noter. Par exemple, elle écrit puis rature deux vers de Verlaine. Elle écrit de mémoire, fait parfois des erreurs, comme dans ces vers de Mallarmé (*Brise marine*) : « Et, peut-être, les mâts, invitant les

orages » qu'elle écrit : « Et peut-être ces mâts, attirant les orages. » Et : « Mais, ô mon cœur, entends le chant des matelots » qu'elle écrit : « Mais, ô mon âme, entends le chant des matelots » (OC VI 1, p. 71) On trouve (en grec) les deux vers de l'*Ajax* de Sophocle que la philosophe avait placé, en 1933, on l'a vu, en épigraphe de l'article « Perspectives » : « Je n'ai que mépris pour le mortel qui se réchauffe à des espérances creuses. » (OC II 1, p. 260) Les citations sont inscrites sans nom d'auteur et sans référence : c'est le texte qui compte et non celui qui l'énonce. La perspective n'est pas historique ou exégétique mais – je vais y revenir – celle d'un exercice spirituel d'appropriation d'une pensée, d'un « dogme », *dogma, praeceptum*, par l'écriture et la mémorisation, de telle manière qu'on peut se le remémorer dès que l'on en a besoin, qu'on l'a sous la main, *prokheiron* et qu'il puisse immédiatement devenir principe d'action. La philosophe recopie des citations pour les avoir sous la main et les mettre en œuvre, en faire la substance de sa propre vie. Il y a une exception : alors qu'elle note six vers du *Prométhée* de Goethe, elle écrit « *Prométhée* » et ajoute « (Goethe a 23 ans) ». Elle en a alors 24 (si l'inscription est datée de 1933).

Parmi les citations en grec, on peut relever (et traduire), l'*Illiade* : « Mais acceptons les choses accomplies quoique tristes, / Pliant nos cœurs dans notre poitrine à la nécessité. » [*Illiade*, XVIII, v. 112-113] Ou, autre traduction par S. Weil : « Mais que ces choses soient arrivées, acceptons-les malgré notre douleur, / Et nos cœurs dans nos poitrines, plions-les sous la nécessité. » (OC VI 1, p. 455) Ou les Tragiques :

- « Par la souffrance, la connaissance. » [Eschyle, *Agamemnon*, v. 177]
- « Au coupable le châtiment. » [Eschyle, *Agamemnon*, v. 1564]
- « Je ne suis pas né pour partager la haine mais l'amour. » [Sophocle, *Antigone*, v. 523]
- « – Ô très aimée lumière ! – Très aimée, j'en suis témoin.
- Ô voix, tu es là ? – Plus jamais ailleurs n'interroge.
- Je t'ai dans mes bras ? – Ainsi désormais tiens-moi toujours. » [Sophocle, *Electre*, v. 1224-1226]
- « – Ô langue bien-aimée ! Ah ! se peut-il que je n'entende un Grec m'adresser la parole qu'après un temps si long ! » [Sophocle, *Philoctète*, v. 234-235]

C'est Marc Aurèle qui est cité le plus grand nombre de fois, sur la couverture du *Cahier I* : quatre citations des *Pensées* sur un total de seize citations (dans la traduction d'Amédée-Ildephonse Trannoy) :

- « Tout est fruit pour moi de ce que produisent les saisons, ô nature ! [...] Cet autre dit : « Ô chère cité de Cécrops. » Et toi, ne diras-tu pas : « Ô chère cité de Zeus ? » » [IV, 23]
- « Bref, s'il y a un Dieu, tout est pour le mieux ; si tout marche au hasard, ne marche pas toi-même au hasard. » [IX, 28]
- « Mais s'ils ont pris des poses théâtrales, personne ne m'a condamné à les imiter. » [IX, 29]
- « L'être raisonnable peut se faire de tout obstacle une matière à travailler et en tirer parti. » [VIII, 35]

Cette dernière citation se trouve en exergue des *Réflexions* de 1934 : « L'être doué de raison peut se faire de tout obstacle une matière de son travail, et en tirer parti » (OC II 2, p. 27), traduit S. Weil – où il est fait une autre fois référence à l'auteur des *Pensées* : « Les maîtres peuvent bien rêver de modération, mais il leur est interdit de pratiquer cette vertu, sous peine de défaite, sinon dans une très faible mesure ; aussi, en dehors d'exceptions quasi miraculeuses, telles que Marc-Aurèle, deviennent-ils rapidement incapables même de la concevoir. » (OC II 2, p. 58). L'empereur-philosophe est à nouveau cité sur les couvertures des *Cahiers II* et *III* (1941), puis disparaît des couvertures à partir du *Cahier IV*. Sur la couverture du *Cahier II*, puis à nouveau sur celle du *Cahier III*, nous lisons (en grec) : « Tout est fruit. » (OC VI 1, p. 219, 288) Seul le début de la citation suffit pour la rappeler à la mémoire : le cahier est un support pour la mémoire et l'usage de la couverture permet d'avoir la citation sous les yeux. Dans le *Cahier I*, en 1933-

1935, il est noté : « Ainsi celui qui se croit soumis à une nature capricieuse est esclave, celui qui se sait soumis à une nature déterminée par des lois rigoureuses est citoyen du monde (Marc Aurèle). / Qu'on étende seulement cette connaissance aux hommes, société et individus, et l'esclave même... [n'est plus esclave ?] Épictète. » (K1, *OC VI 1*, p. 89) Il y a une matière psychologique et une matière sociale dont il s'agit de connaître les lois et c'est Marx qui a reconnu l'existence d'une « matière non physique¹ » (*OC V 1*, p. 313). La référence à « celui qui se sait soumis à une nature déterminée par des lois rigoureuses » crédite S. Weil de ce qu'elle écrit au père Perrin lorsqu'elle affirme qu'elle découvre dans Marc Aurèle « le devoir d'acceptation à l'égard de la volonté de Dieu [...] sous la forme de l'*amor fati* stoïcien » (*AD*, p. 40). Dans le *Cahier III*, il est fait allusion à « (Marc Aurèle) » (*OC VI 1*, p. 340) : tout ce qui arrive arrive justement et il ne s'agit pas de s'en étonner². Enfin, Marc Aurèle est cité à plusieurs reprises dans les *Cahiers* suivants. La philosophe écrit et souligne deux fois – référence implicite aux *Pensées* : « Ne pas accepter un événement du monde, c'est désirer que le monde ne soit pas. Or cela est en mon pouvoir pour moi ; si je le désire, je l'obtiens. Je suis bien alors un abcès du monde³. » (K7, *OC VI 2*, p. 420)

En 1942, à Marseille, S. Weil lit *La Queste del Saint Graal*, roman du XIII^e siècle (édité par Honoré Champion en 1923), et en recopie des passages dans son cahier. Ou bien elle recopie en vieux français, ou bien elle traduit : « Patience est semblable à l'émeraude, qui reste toujours verte. » Puis ajoute, entre parenthèses : « Cf. Marc Aurèle. » (K11, *OC VI 3*, p. 363) Il s'agit d'une référence aux *Pensées* (VII, 15) du philosophe stoïcien : « Quoi que l'on fasse ou que l'on dise, il me faut être bon [homme de bien], comme si [...] l'émeraude [disait] : "Quoi que l'on fasse ou que l'on dise, il me faut être émeraude et garder ma couleur". » Dans un cahier postérieur, elle notera : Dieu aime comme « une émeraude est verte » (K14, *OC VI 4*, p. 171). Je dois toujours être patient, cela doit être pour moi aussi naturel que l'émeraude est verte. C'est à l'image de Dieu qu'il faut être : aimer et se tenir dans l'attente comme une émeraude est verte. La philosophe établit un lien entre un passage de la *Quête du Graal* et un fragment stoïcien. La continuité est ainsi établie entre stoïcisme et christianisme. Marc Aurèle est encore présent dans le *Cahier XIII* : S. Weil traduit un passage d'une lettre de Méliton de Sardes à lui adressée où il est question du christianisme comme de « notre philosophie » (*OC VI 4*, p. 85-86 ; cf. aussi *OC VI 4*, p. 155).

Pour ce qui concerne le *Cahier I*, nous trouvons encore ces citations reprises à son compte par S. Weil :

« Destiné à voir ce qui est éclairé, mais non la lumière. » [Goethe, *Pandora*, v. 958]

« Si je me tenais, nature, devant toi simplement comme un homme, / Alors il vaudrait la peine d'être un humain. » [Goethe, *Faust*, 2^e partie, acte V, v. 11406-11407]

« Dieu est un perpétuel géomètre. » [Platon rapporté par Plutarque ; formule répétée sur les couvertures des *Cahiers II, III et IV*]

« Donne-moi un point d'appui, et je soulèverai le monde. » [Attribué à Archimède]

La demande d'Archimède est citée à nouveau (en grec) dans ce *Cahier I* (ms. 32, *OC VI 1*, p. 95). S. Weil possède les *Œuvres complètes* d'Archimède dans l'édition établie et traduite par P. Ver Eecke (Desclée de Brouwer & Cie, 1921), qui retient la version de Pappus et traduit : « Donne-

¹ Le syntagme « matière sociale » est absent des écrits weilien avant 1943 ; il apparaît de fait uniquement dans l'essai sur la doctrine marxiste (« Y a-t-il une doctrine marxiste ? », 8 occ., plus une occ. dans une ébauche de l'article, dans un passage raturé, cf. *OC V 1*, p. 313-327, 598). Sur Marx, voir notamment chapitre V, partie C, section 1 (« Le surnaturel, concept de combat »).

² Voir Marc Aurèle, *Pensées*, IV, 10 et XII, 13.

³ *Id.*, *Pensées*, II, 16.

moi où je puisse me tenir ferme, et j'ébranlerai la terre ». Mais c'est une autre version que retient S. Weil, et qu'elle traduit : « Donne-moi un point d'appui, et je soulèverai le monde. » (OC VI 3, p. 119) « Donne-moi un point d'appui, et je soulève le monde. » (OC VI 3, p. 272) Ce « point d'Archimède » sera par la suite interprété comme « une prophétie » et identifié à la Croix : « Le point d'appui est la Croix, intersection du temps et de l'Éternité » (OC V 1, p. 190 ; cf. K8, K10, OC VI 3, p. 119, 272) ; référé au surnaturel dans les écrits de Londres (cf. OC V 1, p. 312).

Quand S. Weil couvre-t-elle de citations la couverture de ce *Cahier I* ? Peut-être pendant, ou bien après l'écriture du cahier. C'est après coup qu'elle colle sur la couverture une étiquette avec la mention « *Ne compte pas* » (OC VI 1, p. 67 ; SW souligne). A partir du *Cahier II* (printemps 1941), apparaissent sur les couvertures des *Cahiers* trois formules de la liturgie catholique, toutes répétées à plusieurs reprises (K3, K5, K6, K7, K8, K9, K11) :

« *Statera facta corporis* » [hymne *Vexilla regis* : « la Croix à laquelle est suspendue la rançon du monde est devenue balance du corps »].

« *O crux, ave, spes unica* » [*Vexilla regis* : « Salut, ô Croix, notre unique espérance »].

« *Quaerens me sedisti lassus* » [séquence *Dies irae* : « C'est en me cherchant que vous vous êtes assis, fatigué. »].

S. Weil aime entendre du chant grégorien, et se rend pour cette raison à l'abbaye de Solesmes pour la Semaine sainte d'avril 1938. C'est à de telles hymnes et séquences qu'elle pense lorsqu'elle évoque « la poésie liturgique » (OC V 2, p. 302), dans *L'Enracinement*.

Le panel des citations se resserrera ensuite peu à peu, avec l'apparition de la source indienne, en *devanagari* (*Cahier III*) : c'est au printemps 1940 que S. Weil découvre la *Bhagavad-Gita* et c'est au début de l'année 1941 qu'elle retrouve, à Marseille, René Daumal qui l'initie au sanskrit – et la multiplication des citations du Nouveau Testament (*Cahier IV*). Ces citations se trouvent pour la plupart traduites par S. Weil elle-même dans des lettres ou dans les manuscrits rassemblés dans le second volume des *Écrits de Marseille*. Les couvertures des *Cahiers de Marseille* sont de plus en plus annotées et travaillées (à partir du *Cahier VII*). En revanche, la philosophe ne travaille pas de la même manière les couvertures des *Cahiers de New York* (excepté le plat inférieur du *Cahier XVI*). C'est à l'Antiquité qu'elle emprunte les formules qu'elle ne cesse de réécrire et de s'incorporer : la Grèce, l'Égypte, l'Inde, le taoïsme. Un mot suffit parfois à garder présent à l'esprit la formule entière. Par exemple, nous lisons sur la couverture des *Cahiers V* et *VI* la demande du « Notre Père » : τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον (Mt 6,11), traduite : « Notre pain, celui qui est surnaturel, donne-le nous aujourd'hui. » Puis, sur la couverture du *Cahier VII* : « τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον » (deux fois) et ailleurs sur la couverture, la demande : « δὸς ἡμῖν ». Sur la couverture du *Cahier VIII*, simplement « τὸν ἄρτον » (« notre pain »). Des mots sont répétés, par exemple : « Om », « Kha » et « Krishna » (en *devanagari*), « Maât », « Tao », « Nada » (qui renvoie à Jean de la Croix, la *Montée du Carmel*).

Dans *Simone Weil ou le combat de l'Ange contre la Force*, Marc Ballanfat consacre une dizaine de pages à l'écriture des cahiers, une écriture qui « invente une expérience purement spatiale de la pensée, d'où le temps est exclu ¹ », les éléments se présentant comme s'ils étaient « disposés sur la page, dans un espace neutre, et il revient au lecteur de les assembler pour résoudre le problème qu'ils posent ² », mettant « sur le même plan ³ » aussi bien la morale d'un

¹ M. Ballanfat, *Simone Weil ou le combat de l'Ange contre la Force*, Paris, Hermann, 2011, p. 101. Il le montre en étudiant deux pages des *Cahiers*, en K3, OC VI 1, p. 355 et en K17, OC VI 4, p. 340.

² *Ibid.*, p. 102.

³ *Ibid.*

conte qu'un vers de Shakespeare. Se dessine ainsi « un paysage de la pensée en acte¹ » qui supprime la perspective, le point de vue. Les *Cahiers* proposent une autre façon de faire de la philosophie et une autre langue, pour dire une expérience qui excède les possibilités de la langue, que l'auteur nomme « une langue mystique² ».

Un genre littéraire : les *hypomnêmata*

D'une part, S. Weil s'interpelle, s'exhorte, écrit et réécrit sentences et maximes. D'autre part, elle recopie nombre de citations, parfois à plusieurs reprises – textes grecs, passages des évangiles, philosophes, poètes, contes et folklore. Pour comprendre la fonction qui est celle des *Cahiers*, nous pouvons les interpréter à la lumière d'un genre littéraire bien connu de l'Antiquité hellénistique et romaine, celui des *hypomnêmata*.

Partons de la définition qu'en donne Michel Foucault : les *hypomnêmata*, au sens technique, « pouvaient être des livres de compte, des registres publics, des carnets individuels servant d'aide-mémoire. Leur usage comme livre de vie, guide de conduite semble être devenu chose courante dans tout un public cultivé. On y consignait des citations, des fragments d'ouvrages, des exemples et des actions dont on avait été témoin ou dont on avait lu le récit, des réflexions ou des raisonnements qu'on avait entendus ou qui étaient venus à l'esprit. Ils constituaient une mémoire matérielle des choses lues, entendues ou pensées ; ils les offraient ainsi comme un trésor accumulé à la relecture et à la méditation ultérieures. Ils formaient aussi une matière première pour la rédaction de traités plus systématiques, dans lesquels on donnait les arguments et moyens pour lutter contre tel défaut (comme la colère, l'envie, le bavardage, la flatterie) ou pour surmonter telle circonstance difficile (un deuil, un exil, la ruine, la disgrâce)³ ». Par exemple, Plutarque qui envoie à Paccius le *Peri euthumias*⁴. Les *Cahiers* permettent l'écriture d'essais qui leur sont contemporains, par exemple ceux qui sont donnés au père Perrin en 1942, la « Réflexion sur le bon usage des études scolaires », sur l'attention, l'éducation de l'attention et la manière de lutter contre les défauts d'attention, dont il est question, par exemple, au *Cahier VI* (cf. *OC VI 2*, p. 296-297), au *Cahier VIII* (au début de l'année 1942) : « L'enseignement ne devrait avoir pour fin que de préparer la possibilité d'un tel acte [de production des « valeurs authentiques et pures de vrai, de beau, de bien, dans l'activité d'un être humain »] par l'exercice de l'attention » (*OC VI 3*, p. 137) ou au *Cahier X* : « L'éducation de l'attention est le principal » (*OC VI 3*, p. 255), l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur » et déjà les « Quelques réflexions autour de la notion de valeur » (mai-juin 1941), sur la pratique de la philosophie, les valeurs, le détachement, les contradictions au centre de la vie humaine, dont il est question dans les mêmes termes au *Cahier inédit I* (cf. *OC VI 1*, p. 173 et suiv.) Ou encore, un paragraphe du *Cahier IX* sur le « couple des contraires bien-mal » (*OC VI 3*, p. 204) nourrit la réflexion sur la morale dans « Cette guerre est une guerre de religions » (*OC V 1*, p. 250 et suiv.), mais la philosophe n'a plus alors ses cahiers entre les mains. – D'autres exemples seront donnés alors qu'il sera question de la datation des *Cahiers inédits I et II*. S. Weil écrit pour elle

¹ *Ibid.*

² Dans la même ligne d'interprétation de l'écriture weilienne, voir F. Negri, « L'impersonnel dans la pratique d'écriture des *Cahiers* », in *CSW*, t. XLVI-2, juin 2023, p. 126-128. Voir aussi M. Calle, « La grâce de l'écriture ou quand on désire du pain on ne reçoit pas des pierres », in *Simone Weil. La passion de la raison*, sous la dir. de M. Calle et E. Gruber, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 119-135.

³ M. Foucault, *Dits et écrits*, t. II, *op. cit.*, p. 1237. Voir P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, *op. cit.*, p. 38-41, 45-49, 77, et M. Cambron-Goulet, *Partager les savoirs. Pratiques orales et écrites de la philosophie dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 26-28, 51-53.

⁴ Plutarque, *De la tranquillité de l'âme*, 464e-f, § 1 : « j'ai donc rassemblé mes notes (*hypomnêmatôn*) prises pour mon usage personnel. »

dans les cahiers ; mais elle écrit aussi pour les transmettre, pour transmettre cette vérité qui lui est donnée, qui passe par elle et se laisse formuler. Ce sera un autre *régime d'écriture* dans les écrits de Marseille puis les écrits de Londres : la même vérité mais formulée autrement. Différents *régimes d'écriture* sont à distinguer dans le corpus weilien.

Les *hypomnēmata* permettent de garder mémoire : par exemple S. Weil rapporte une conversation et ajoute : « Ne pas oublier cet incident. » (K7, OC VI 2, p ; 423) Mais il ne s'agit pas d'un simple support pour une mémoire défaillante ; ces *hypomnēmata* constituent, au fil du temps, un matériel et un cadre pour des exercices à effectuer fréquemment : lire, relire, écrire, méditer, s'entretenir avec soi et avec les plus honnêtes gens des siècles passés, comme dirait Descartes¹. Ce matériel rendu ainsi disponible (*prokheiron, ad manum*, « sous la main ») peut être utilisé au moment où l'on en a besoin, dans l'action (un *logos bioethikos*). C'est pour soi que l'on constitue des *hypomnēmata*, « notes personnelles prises au jour le jour² », qui ne sont pas destinées telles quelles à la publication, et auxquelles il manque, en particulier, un titre. Il n'y a pas de titre aux notes laissées par S. Weil – de titre autre qu'une désignation de leur support matériel : *Cahiers*. Ce qu'écrit Thomas Bénatouïl des *Pensées* de Marc Aurèle, qui parle lui-même d'*hypomnēmata*³, vaut aussi bien, *mutatis mutandis*, pour S. Weil : « Le titre *Pensées*, courant en français, est une invention moderne pour un texte qui n'était pas un ouvrage, même inachevé, mais un ensemble de notes personnelles [...] disposées sans doute dans l'ordre où elles ont été écrites. Il s'agit donc d'une sorte de "journal", où Marc Aurèle ne déposait cependant ni ses pensées ni ses actions quotidiennes, mais des exhortations, des règles ou des arguments qu'il voulait s'adresser à lui-même et retenir afin d'orienter correctement sa pensée et sa conduite⁴. » En effet, les *Cahiers* de S. Weil s'inscrivent dans la tradition des *hypomnēmata* – du moins pour une part, car les *Cahiers* jouent aussi un autre rôle : l'écriture d'une spéculation philosophique où l'intelligence s'autorise toutes les hypothèses. En régime chrétien, il existe un genre littéraire semblable à celui des *hypomnēmata* : le *rapiarium*. Un *rapiarium* est un recueil de citations, de notes de lectures et de commentaires personnels destinés à la vie spirituelle de son auteur. Il fournit des règles, indique des méthodes pratiques qui ont fait leur preuve. C'est dans le courant de la *Devotio moderna* que se développe une telle pratique⁵. Lorsqu'il est rendu public, un *rapiarium* peut être publié sous le titre d'*Institutions*, ce terme ne désignant pas une structure sociale, celle d'un monastère par exemple, mais désignant un texte. Les *Institutions spirituelles*, attribuées à Tauler, par exemple, peuvent être considérées comme un *rapiarium* public.

L'acte d'écrire

« Ce qui compte, c'est l'acte d'écrire, de se parler à soi-même. »

Pierre Hadot⁶

¹ Voir R. Descartes, *Discours de la méthode*, première partie, in *Œuvres*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, vol. VI, Paris, Vrin/CNRS, 1992, p. 5.

² P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 46.

³ Voir Marc Aurèle, *Pensées*, III, 14.

⁴ Th. Bénatouïl, *Les Stoïciens III. Musonius, Épictète, Marc Aurèle*, op. cit., p. 25.

⁵ Les ouvrages de Florent Radewijns, le *Soliloque enflammé* de Gerlac Peeters, le *Droit chemin* de Maria van Hout sont des exemples de *rapiarium*.

⁶ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 272. On sait que lorsqu'elle était en khâgne, en 1926 selon le témoignage de Simone Pétrement, S. Weil « changea son écriture [...]. Au lieu d'une écriture un peu négligée, presque griffonnée, elle se fit une écriture carrée, construite, dessinée, volontaire, qui s'assouplit progressivement au cours des années suivantes et devint finalement cette pure et belle écriture des dernières années » (*SP*, p. 62).

Nous l'avons signalé en décrivant les couvertures des cahiers, il y a beaucoup de redites et de répétitions dans les *Cahiers*. Pourquoi ? Il s'agit, à chaque fois, de se remémorer des points fondamentaux – sans tout écrire – pour réorienter sa pensée. L'écriture, *l'acte d'écrire*, est en lui-même un exercice spirituel. Le modèle du genre, ce sont bien sûr les *Pensées* de Marc Aurèle. On pense aussi à la *Vita Antonii* d'Athanase, qui montre que la valeur thérapeutique de l'écriture consiste dans son pouvoir universalisant. L'écriture permet de mettre de la distance entre soi et soi, tient la place de l'œil d'autrui (S. Weil s'adressant à elle-même à la seconde personne du singulier dans les « Notes intimes ») ; écrire, c'est déjà un « procédé [pour] sortir de soi et [...] se contempler du dehors » (*OC VI 4*, p. 298). L'écriture constitue un test et une sorte de pierre angulaire : pour mettre au jour les mouvements de la pensée, pour se remémorer des vérités que l'on sait déjà mais qu'il faut mieux s'approprier¹. Non seulement les *Cahiers* invitent à pratiquer des exercices spirituels, mais ils sont en eux-mêmes, pour le dire avec les mots de Foucault, « un élément d'exercice [...] car dans le seul fait d'écrire, précisément, on s'assimile la chose même à laquelle on pense. On l'aide à s'implanter dans l'âme, on l'aide à s'implanter dans le corps, à en devenir comme une sorte d'habitude, ou en tout cas de virtualité physique² ». Il s'agit de « rassembler ce qu'on a pu entendre ou lire, et cela pour une fin qui n'est rien de moins que la constitution de soi³ », sachant qu'il ne s'agit pas de sculpter un « moi » singulier, mais « se libérer de son individualité, pour s'élever à l'universalité⁴ », précise Hadot alors qu'il discute l'interprétation foucauldienne. On ne saurait non plus parler d'« établissement d'un rapport de soi à soi aussi adéquat et achevé que possible⁵ », car le soi s'ouvre à un réel qui le déborde et dans lequel il s'inscrit (« perdre la perspective »). Ce dernier rejoint toutefois Foucault et permet d'éclairer ce que fait S. Weil en écrivant ses cahiers lorsqu'il propose l'interprétation suivante⁶ :

« Il faut en effet comprendre les *Pensées* [de Marc Aurèle] comme des exercices spirituels, des méditations, des examens de conscience, des exercices d'imagination. Comme le conseille son maître Épictète, Marc Aurèle s'efforce d'assimiler par l'écriture les dogmes et les règles de vie du stoïcisme. En lisant les *Pensées*, on assiste à un effort sans cesse renouvelé pour formuler, toujours à nouveau, de manière frappante, sous une forme littéraire recherchée, les mêmes dogmes et les mêmes règles de vie. Pour Marc Aurèle il ne s'agit pas d'exposer un système, ni même de noter pour se souvenir, mais de modifier, quand il en éprouve le besoin, son discours intérieur pour se remettre lui-même dans une certaine disposition, de façon à pratiquer les trois règles fondamentales du stoïcisme, énoncées par Épictète : oser voir la réalité telle qu'elle est, agir au service des autres, avoir conscience d'être une partie du cosmos et accepter avec sérénité son destin ; autrement dit, s'établir dans la vérité, la justice et la sérénité. Pour cela, même relire ce qui a déjà été écrit ne suffirait pas. Cela ne correspond plus au besoin du moment. Parfois, sans doute, il suffira de réécrire ce qui a été déjà écrit : d'où les répétitions qui sont fréquentes dans les *Pensées*. Mais il faut écrire, réécrire. Car ce qui compte, c'est l'exercice même de l'écriture, à tel instant précis. »

¹ Voir P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 307, 365-366, P. Grimal, *Sénèque*, op. cit., p. 327-328, 411, ainsi que M. Foucault, *Le Souci de soi*, in *Œuvres*, t. II, op. cit., p. 1014, et *L'herméneutique du sujet*, op. cit., le cours du 3 mars 1982, en part. p. 341-344.

² M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 342.

³ *Id.*, *Dits et écrits*, II, op. cit., p. 1238. Sur l'acte de lire, voir M. Macé, *Façons de lire, manières d'être*, Paris, Gallimard, 2011.

⁴ P. Hadot, « Réflexions sur la notion de "culture de soi" », in *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 329. Sur les *hypomnēmata*, voir *ibid.*, p. 327-328.

⁵ M. Foucault, *Dits et écrits*, II, op. cit., p. 1239. « Comment être mis en présence de soi-même par le secours de discours sans âge et venus d'un peu partout ? » Le carnet de notes est commandé par deux principes, « la vérité locale de la sentence » et « sa valeur circonstancielle ». Il s'agit de « capter le déjà-dit », de « rassembler ce qu'on a pu entendre ou lire, ceci pour une fin qui n'est rien de moins que la constitution de soi » : « L'écriture comme exercice personnel fait par soi et pour soi est un art de la vérité disparate ou plus précisément une manière réfléchie de combiner l'autorité traditionnelle de la chose déjà dite avec la singularité de la vérité qui s'y affirme et la particularité des circonstances qui en déterminent l'usage. » (*Ibid.*, p. 1240) L'individu se forge ainsi une identité spirituelle : non seulement en écrivant (Foucault), mais aussi en se libérant de son individualité pour s'élever à l'universalité (Hadot).

⁶ P. Hadot, « Mes livres et mes recherches », in *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 371-372.

Etudiant la méthode de Marc Aurèle à partir des notes du livre XI des *Pensées*, Pierre Grimal conclut : « Il note, au cours de ses lectures, ou bien retrouve dans sa mémoire des passages qui lui semblent susceptibles de nourrir sa méditation, puis il rattache d'autres formules, qui finissent par former une sorte de constellation¹. » Les *Pensées* sont de « courtes formules frappantes, sous forme d'*epitomè* ou de catéchisme, que le disciple doit posséder par cœur, pour se les remémorer sans cesse² ». C'est le sens des sentences notées sur les couvertures des *Cahiers*. Nombre de citations des cahiers sont rapportées de mémoire (avec parfois des erreurs). Les apprendre, les méditer, c'est les avoir « sous la main » : écrire est un dialogue avec soi-même : *eis heauton*.

S. Weil relit et recopie : par exemple le passage du *Cahier inédit I* sur la perception et la réalité, qui prend l'exemple des Romains qui ont dépouillé les villes grecques de leurs statues, suivi de l'exemple des fresques de Giotto (cf. *OC VI 1*, p. 158-159) est repris dans le *Cahier II* (cf. *OC VI 1*, p. 232). Ce qui était noté en marge, sous la forme d'une considération générale à partir du cas grec, est ainsi repris : « Supplication, tentative désespérée pour faire passer sa propre pensée en autrui à force d'intensité. » / « Supplication : tentative désespérée pour faire passer dans l'esprit d'autrui sa propre notion des valeurs. » Ou encore lorsqu'il est question, au *Cahier IV*, du désir et son épuisement (cf. K4, *OC VI 2*, p. 93-94, 97, 101) ; au *Cahier X*, de la contemplation de la lune (*OC VI 3*, p. 250, 253).

Un même rappel peut revenir à plusieurs reprises, sous des formes différentes, au fil des *Cahiers* successifs. En effet, l'acte d'*écrire*, afin de se remémorer et de se mettre dans une certaine disposition intérieure, est par lui-même un exercice philosophique. L'acte même d'écrire permet de se représenter l'attitude qu'il convient d'adopter. Voici quelques exemples de ces répétitions :

« Savoir avec toute l'âme que je ne suis rien. » (K6, *OC VI 2*, p. 402)

« Seigneur, je ne suis rien que de l'erreur. L'erreur n'est rien que du néant. Seigneur que mon âme tout entière sache cela, et toutes les parties de mon âme, et mon corps lui-même. » (K14, *OC VI 4*, p. 174)

« Il faut savoir qu'on n'est rien, que l'impression d'être quelque chose n'est qu'une illusion, et pousser la soumission jusqu'à consentir, non seulement à n'être rien, mais aussi, en même temps, à être dans l'illusion » (K16, *OC VI 4*, p. 300).

Ou bien :

« Macrocosme – microcosme. Posséder l'univers en l'imitant » (K4, *OC VI 2*, p. 117).

« Nous sommes une partie qui doit imiter le tout » (K6, *OC VI 2*, p. 350).

« Existence simultanée, dans le comportement de l'âme, des incompatibles ; [...] c'est la sainteté, la réalisation du microcosme, l'imitation de l'ordre du monde » (K8, *OC VI 3*, p. 68).

« Dressage de l'animal en soi ; on imprime la limite sur l'illimité. C'est l'imitation de l'ordre du monde » (K8, *OC VI 3*, p. 118).

« Toutes les facultés jouant librement et sans se mélanger à partir d'un principe un. C'est microcosme, imitation du monde » (K8, *OC VI 3*, p. 134).

Ou encore :

« Le beau est la preuve expérimentale que l'incarnation est possible. » (début 1942 ; K8, *OC VI 3*, p. 127)

« La présence de la beauté dans le monde est la preuve expérimentale de la possibilité de l'incarnation. » (Printemps 1942 ; K12, *OC VI 3*, p. 98)

¹ P. Grimal, *Marc Aurèle, op. cit.*, p. 312.

² P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique, op. cit.*, p. 149.

Les mêmes descriptions se répètent, parfois au mot près, au long des *Cahiers*. Par exemple à propos du temps, ces deux phrases, la première extraite du début du *Cahier III* et la seconde de la fin du *Cahier XV* :

- « Le temps fait violence ; c'est la seule violence » (K3, *OC VI 1*, p. 301).
 « Le temps est notre supplice. L'homme ne cherche qu'à y échapper » (K15, *OC VI 4*, p. 232).

Toujours à propos du temps :

- « Conformer mon âme au cours du temps. Faire entrer dans l'âme les révolutions des astres » (K6, *OC VI 2*, p. 371).
 « Faire entrer le temps dans mon âme comme une croix, comme des clous » (K6, *OC VI 2*, p. 379).
 « La vertu est de subir le temps, de presser le temps sur son cœur jusqu'à broyer le cœur. Alors on est dans l'éternel » (K13, *OC VI 4*, p. 130).

Ou encore :

- « Dieu a créé toute une gamme d'êtres, une échelle infiniment variée. Et la limite inférieure de cette échelle dans la catégorie des créatures faites de pensée, c'est la *plus misérable qui soit capable de l'aimer* » (K7, *OC VI 2*, p. 457 ; SW souligne).
 « Il y a toutes les gammes de distance entre la créature et Dieu. Une distance où l'amour de Dieu est impossible. Matière, plantes, animaux. [...] Nous sommes au point où l'amour est tout juste possible. C'est un grand privilège, car l'amour qui unit est proportionnel à la distance.
 Dieu a créé un monde qui est non le meilleur possible, mais à tous les degrés de bien et de mal. Nous sommes au point où il est le plus mauvais possible. [...] » (K11, *OC VI 3*, p. 345).

S. Weil pose une question et y répond : « Se conformer à la volonté de Dieu, qu'est-ce que cela veut dire ? » (K6, ms. 96-97, *OC VI 2*, p. 364). Elle prépare ici la lettre qu'elle enverra au père Perrin, datée du 19 janvier 1942. Plus loin, à propos du salut, nous lisons une phrase entre crochets qui est assez exactement celle que l'on trouve à la fin de la deuxième lettre et qui lui fait immédiatement suite (ce qui permet de dater ces pages du *Cahier VI* du mois de janvier 1942) :

- « [Si mon salut éternel était sur cette table, sous la forme d'un objet, et qu'il n'y eût qu'à tendre la main pour le saisir, je ne tendrais pas la main sans en avoir reçu l'ordre.] » (*OC VI 2*, p. 384)

- « Si j'avais mon salut éternel posé devant moi sur cette table, et si je n'avais qu'à tendre la main pour l'obtenir, je ne tendrais pas la main aussi longtemps que je ne penserais pas en avoir reçu l'ordre. » (*AD*, p. 29)

« Du moins j'aime à le croire », ajoute la philosophe dans sa lettre ! Les cahiers servent ainsi à préparer les lettres ou les essais de ces premiers mois de l'année 1942, jusqu'au départ pour New York.

Alors qu'elle s'apprête à confier les *Cahiers I à XI* à Gustave Thibon, la philosophe les relit et recopie quelques passages sur quatre pages du *Cahier XII* (ms. 5 à 8, *OC VI 3*, p. 383-386). S. Weil se reprend : « La foi est croire que Dieu est amour et rien d'autre. / Ce n'est pas encore la bonne expression. / La foi est croire que la réalité est amour et rien d'autre. » (K16, *OC VI 4*, p. 296-297) Elle cherche la formulation la plus précise. Exemple : Le poète ne fait pas un beau vers *pour* (ses lecteurs, Dieu, ou quoi que ce soit), et elle poursuit : « mais parce que l'inspiration le prend, et pour la beauté », puis elle rature « **beauté** » et reprend : « réalité inexprimable où son attention est orientée (c'est Dieu mais non pas en tant que personne), puis elle ajoute au-dessus de « c'est » : « en dernière an[alyse] », puis elle rature « **est orientée (c'est Dieu mais non pas en tant que personne)** » et « **en dernière an** » et reprend : « est orientée (qui est quelque chose de divin, mais non pas la représentation de Dieu comme personne), de même

l'acte d'amour. » (K8, *OC VI 4*, p. 137) Il y a, dans les archives weilienne, un document très intéressant. C'est une feuille arrachée d'un cahier sur laquelle, à New York, S. Weil a noté, d'une écriture minuscule, des références et citations que l'on trouve déjà dans les *Cahiers* de New York, et qu'elle emporte avec elle à Londres (cf. *OC VI 4*, p. 510, n. 118). On y trouve, par exemple, des citations du *Contre Celse* d'Origène et de plusieurs contes. Cette feuille a très certainement été écrite dans les premiers jours du mois de novembre 1942, juste avant l'embarquement pour l'Angleterre. Elle fonctionne exactement comme les *hypomnêmata*, comme un équipement (une *paraskeuê*) de *logoi* utilisables (*khrestikos*) que l'on doit avoir, pour soi-même (*emautô*) et en vue de l'avenir (*eis husteron*), *prokheiron*, *ad manum*, sous la main. – Je reprends ici les termes mêmes de la préface d'Arrien aux *Entretiens* d'Épictète.

Dans « L'écriture de soi », Foucault s'intéresse au rôle de l'écriture dans la culture philosophique de soi de la période hellénistique et romaine, à son application aux mouvements de la pensée, à son rôle d'épreuve de vérité. Il y est question de Sénèque, de Plutarque et de Marc Aurèle. Trois philosophes que S. Weil lit et relit à Marseille (1941-1942). L'art de vivre, la *technê tou biou*, avance Foucault, ne s'apprend pas sans exercice, *askêsis*, pratique de soi, entraînement de soi par soi. « C'est là l'un des principes traditionnels auxquels depuis longtemps les pythagoriciens, les socratiques, les cyniques avaient donné une grande importance¹. » S. Weil aussi se réfère aux pythagoriciens et aux « philosophes socratiques, cyniques, stoïciens » (*OC VI 4*, p. 363 ; je souligne) Or, « l'écriture constitue une étape essentielle dans le processus auquel tend toute l'*askêsis* : à savoir l'élaboration des discours reçus et reconnus comme vrais en principes rationnels d'action² ». Foucault parle d'« écriture assimilatrice³ ». Selon Épictète, stoïcien, on doit méditer (*meletan*), écrire (*graphein*), s'entraîner (*gumnazein*) : « Garde ces pensées nuit et jour à la disposition (*prokheiron*) ; mets-les par écrit, fais-en la lecture ; qu'elles soient l'objet de tes conversations avec toi-même, avec un autre⁴. » Dans le *Cahier I*, par exemple, on trouve la consigne suivante : « (à relire tous les matins) » (*OC VI 1*, p. 139) ou « *Toujours* garder à l'esprit [etc.] » (*OC VI 1*, p. 143 ; SW souligne). Ou encore, au *Cahier VIII*, au mois de février 1942, S. Weil recopie un texte, et ajoute : « à relire souvent. Cette histoire est faite exprès pour moi » (*OC VI 3*, p. 106).

L'écriture est associée à la méditation, « cet exercice de la pensée sur elle-même qui réactive ce qu'elle sait, se rend présents un principe, une règle ou un exemple, réfléchit sur eux, se les assimile, et se prépare ainsi à affronter le réel⁵ ». Permettant l'assimilation du vrai, l'écriture suit la méditation et prépare l'épreuve en situation réelle ; et elle relance la méditation en permettant la relecture. L'écriture met « en présence de soi-même par le secours de discours sans âge et reçus d'un peu partout [...] à travers ces *logoi* dispersés⁶ » et permet l'assimilation des discours reçus et reconnus comme vrais en principes rationnels d'action : « Comme élément de l'entraînement de soi, l'écriture a, pour utiliser une expression qu'on trouve chez Plutarque, une fonction *éthopoiétique* : elle est un opérateur de la transformation de la vérité en *êthos*⁷. » C'est cette transformation de la vérité en *êthos* dont il est question, sous la plume de S. Weil

¹ M. Foucault, « L'écriture de soi », art. cité, p. 1236. Je souligne. Sur les arts de vivre, ou arts de l'existence, je renvoie à M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, op. cit., p. 28-38 et p. 253 (« La *technê*, ce n'est pas un code du permis et du défendu, c'est un certain ensemble systématique d'actions et un certain mode d'action » destiné à opérer un certain nombre de transformations « en vue de certaines fins ») et *Le Souci de soi*, in *Œuvres*, t. II, op. cit., p. 746.

² *Ibid.*, p. 1237.

³ *Ibid.*, p. 1242.

⁴ Épictète, *Entretiens*, III, 24, 103.

⁵ M. Foucault, *Dits et écrits*, II, op. cit., p. 1236.

⁶ *Ibid.*, p. 1239.

⁷ *Ibid.*, p. 1237. Voir M. Mauer, *Foucault et le problème de la vie*, Paris Publications de la Sorbonne, 2015, p. 191-193.

lorsqu'elle médite, dans le « Carnet de Londres » sur « la vérité qui devient de la vie [...]. La vérité transformée en vie » (*OC VI 4*, p. 371) et, au même moment, dans *L'Enracinement*, sur cette vie « qui est en premier lieu de la vérité. De la vérité devenue vivante. Vraie comme la mort et vivante comme la vie » (*OC V 2*, p. 315). Ainsi, alors que s'opère une subjectivation du discours vrai, que le discours vrai s'incorpore en *êthos*, que la vérité devient de la vie, le sujet qui sait « penser ces choses de toute son âme » (K18, *OC VI 4*, p. 391) advient comme sujet de véridiction et la vérité se manifeste « dans la forme de la subjectivité¹ ». Thibon témoigne que l'érudition de S. Weil était « si profondément assimilée qu'on la distinguait à peine de l'expression de sa vie intérieure² ».

Déjà dans l'essai sur « la Science et nous » (printemps 1941), contre la vérité comme connaissance – j'y reviendrai – S. Weil défendait un *usage* de la science, déplaçant la vérité du côté de l'*êthos*, de la manière de vivre de celui qui « dit la vérité ». La connaissance doit être aimée pour faire approcher de la vérité : idée qu'exprime Sénèque lorsqu'il écrit à Lucilius que tout ce qu'il dit, non seulement il le pense, mais il l'aime³. Cette vie est « le souffle de vérité » (*OC V 2*, p. 315), « souffle igné » : c'est ainsi que la philosophe traduit « πνεῦμα », renvoyant aux Pythagoriciens et aux Stoïciens. Un tel souffle « fait vivre » (K18, *OC VI 4*, p. 372 ; cf. *OC VI 4*, p. 379). Autre exemple significatif, dans le *Cahier VII*, la philosophe recopie des textes tibétains qu'elle trouve dans le livre qu'Alexandra David-Néel consacre aux *Mystiques et magiciens du Tibet*, paru en 1929, opère un rapprochement avec Protagoras, et commente : « Pratiques destinées à faire entrer le scepticisme dans le corps » (*OC VI 3*, p. 438 ; SW souligne). La vérité est un opérateur de la transformation de soi – et l'on sait comment, pour les Cyniques, cette transformation mène à la vraie vie qui est vie autre⁴. Lire les Grecs, méditer, s'entraîner (ce qui est étudié dans la dernière partie de *L'Enracinement* sur les mobiles de l'action) permet de s'assimiler le vrai et d'en être transformé.

La vérité répond à un besoin de l'âme – non pas de l'intelligence, mais de l'âme. Elle est une nourriture. S. Weil y insiste dans une lettre à Maurice Schumann : « Un repas [...] se mange. De même des paroles, écrites ou prononcées, se mangent dans la mesure où elles sont comestibles, c'est-à-dire pour autant qu'elles contiennent de la vérité. Elles n'ont pas d'autre destination. » (*EL*, p. 202). Or, nous mangeons pour prendre des forces et pour agir. La vérité devenue vivante est transformée « en forces et en sang⁵ » (*in vires, in sanguinem*) dit Sénèque, « force agissante » (*OC V 2*, p. 320). A la dernière page de l'essai envisagé sur le marxisme, S. Weil revient sur cette force qui habite « dans certaines âmes » (*OC V 1*, p. 329), force surnaturelle qui se manifeste « dans la forme de la subjectivité », pour reprendre l'expression de Foucault. Cette force est dite « surnaturelle » dans la mesure où elle est *sans commune mesure* avec la force dont il est question dans « Luttons-nous pour la justice ? », force qui oppose, dans les relations entre les hommes, un fort et un faible – qui « est une relation » (*OC V 1*, p. 328). La force surnaturelle est celle de la vérité et de la justice, qui ne se conçoit que si elle est principe d'action (ainsi s'interrompt l'essai inachevé sur le marxisme). A cette « force du vrai », de laquelle il souhaite faire l'histoire tout en sachant qu'il n'en serait pas capable⁶, Foucault a

¹ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 74, p. 79.

² G. Thibon, « Préface » à *La Pesanteur et la grâce*, op. cit., p. XI.

³ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, CXXV (in *Lettres à Lucilius*, t. III, Paris, Les Belles Lettres, 1957, p. 51-52).

⁴ Je renvoie à M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., les leçons dues 7, 14, 21 et 28 mars 1984.

⁵ M. Foucault, « L'écriture de soi », art. cité, p. 1241.

⁶ *Id.*, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 98-99. Voir l'ouvrage que Daniele Lorenzini consacre à cette question : *La Force du vrai. De Foucault à Austin*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2017. La notion de force des discours est proposée par André-Jean Voelke dans *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, Paris/Fribourg, Cerf/Éditions

consacré sa leçon au Collège de France du 6 février 1980. Seulement, pour S. Weil, il n'est pas question de « régimes de vérité », car la vérité est ce qui ouvre l'accès au réel, à ce qui se donne comme nécessité, ordre, beauté et obéissance.

J'ai montré quelle appropriation permet et effectue l'écriture¹. Les fragments hétérogènes sont unifiés par leur subjectivation dans l'exercice de l'écriture ; c'est donc l'acte même d'écrire et de relire qui unifie le disparate. L'écriture permet ainsi l'assimilation de la vérité.

Réécrire et se relire

Les *Cahiers XIV* et *XV* s'intéressent au désir du bien et à l'amour de l'ordre du monde (*amor fati*), puis au désir du bien et l'action (*praxis*), enfin au désir du bien et à la création artistique (*poiesis*), au lien entre action et contemplation. A partir de la page 48 (ms.) du *Cahier XIV*, l'écriture se déploie en vagues successives qui reviennent sur le même thème, comme un *exercice d'écriture* sans cesse repris. Est d'abord donnée la clé, comme on parle d'une clé en musique : « Vous les jugerez à leurs fruits. » Il s'agit d'une reprise ramassée d'un verset évangélique : « C'est aux fruits qu'on reconnaît l'arbre. » (cf. Mt 12,33-37) La philosophe commente une première fois :

[1] « On ne peut pas savoir ce qu'un homme a dans l'esprit quand il prononce tel mot (Dieu, liberté, progrès...). On ne peut juger le bien qu'il y a dans son âme que par le bien qui est dans ses actes, ou dans l'expression de pensées originales. » (*OC VI 4*, p. 188)

C'est par ce qui s'exprime d'un homme, actes ou pensées, que l'on peut connaître ce qui est en lui. Puis la réflexion est reprise est développée :

[2] « On ne peut pas percevoir la présence de Dieu dans un homme, mais seulement le reflet de cette lumière dans la manière dont il conçoit la vie terrestre. » (*Ibid.*)

Du bien (dans l'âme / dans les actes), un décalage s'opère vers Dieu (présent dans un homme / reflété dans la manière dont il conçoit la vie terrestre). Il y a opposition entre « amour naturel » et « amour surnaturel » des créatures (actes de « vertu surnaturelle ») : le passage de l'un à l'autre s'opère lorsque « l'âme a passé par le Créateur ». L'être est *transformé* par ce passage et la création prend alors un « aspect nouveau ». A nouveau :

[3] « L'attitude d'une âme à l'égard de Dieu n'est pas une chose constatable, même par elle-même, parce que Dieu est ailleurs, dans les cieux, dans le secret. Si on croit la constater, c'est qu'une chose terrestre se trouve dissimulée sous l'étiquette Dieu. On peut seulement constater si le comportement de l'âme vis-à-vis de ce monde-ci a passé ou non par Dieu. » (*Ms. 49-50, OC VI 4*, p. 189)

[4] « Ce n'est pas par la manière dont un homme parle de Dieu, mais par la manière dont il parle des choses terrestres, qu'on peut le mieux discerner si son âme a séjourné dans le feu de l'amour de Dieu. Là nul déguisement n'est possible. Il y a de fausses imitations de l'amour de Dieu, mais non pas de la transformation qu'il opère dans l'âme, car on n'a aucune idée de cette transformation autrement qu'en y passant soi-même. » (*Ms. 50-51, ibid.*)

universitaires de Fribourg, 1993. Sur la « force agissante » des mots, « concentrés d'énergie spirituelle », je renvoie à Monique Broc-Lapeyre, « Simone Weil et le refus de la langue de bois », *Simone Weil et les langues, op. cit.*, p. 35.

¹ Il y a des remarques intéressantes sur l'écriture weilienne dans l'article de Réginald Blanchet sur « Simone Weil : l'écriture du désêtre » (in *La Cause freudienne*, n° 71, 2009/1, p. 215-221), bien que je m'inscrive en faux par rapport à une thèse qui considère son écriture comme « culture de pulsion de mort » (p. 221), parle de Dieu et de la « jouissance de Dieu » à la manière de Feuerbach, et considère les *Écrits* de Lacan comme vérité révélée ou peu s'en faut.

La philosophe, après chacune de ces réécritures, propose des images pour signifier cette transformation qui s'opère lorsque l'être est passé par Dieu et qui peut se constater de manière indirecte, par ses effets : si une femme est enceinte, on sait qu'elle n'est plus vierge ; si des pommes de terre sont cuites, on sait qu'elles sont passées par le feu ; si un enfant fait une division, on sait qu'il comprend la règle. Les images vont s'accumuler ensuite : le juge, le peintre et son tableau, l'ampoule électrique, le gant, le morceau de pain, la montagne, etc. C'est l'image de la femme enceinte qui est reprise ensuite :

« Quand dans la manière d'agir à l'égard des choses et des hommes, ou simplement dans la manière de les regarder, il apparaît des vertus surnaturelles, on sait que l'âme n'est plus vierge, qu'elle a couché avec Dieu ; fût-ce même à son insu, comme une fille violée pendant le sommeil. Cela n'importe pas, le fait seul importe. » (Ms. 51, *OC VI 4*, p. 189)

L'image continue ensuite d'être développée : ce ne sont pas les paroles, les déclarations qui comptent, ce sont les actes : « Ce qui fait preuve, c'est l'apparition de vertus surnaturelles dans la face de son comportement qui est tournée vers les créatures. » (*OC VI 4*, p. 190) Cette transformation est le fruit du désir (et non de la volonté : il s'agit d'une conséquence et non d'une fin visée¹) : « Cette *transformation* s'opère, non par des efforts directs, mais par l'union d'amour avec Dieu. » (*Ibid.* ; je souligne) La foi est une puissance d'éclairage des « choses d'ici-bas » (*OC VI 4* 191) : « Les choses charnelles sont le critérium des choses spirituelles. » (*Ibid.*) A plusieurs reprises dans ces pages, sont opposés le livre biblique de Josué et l'*Iliade* comme deux manières de lire une situation :

[1] « L'auteur de l'*Iliade* dépeint la vie humaine comme peut seul la voir celui qui aime Dieu. L'auteur de Josué, comme peut seul la voir celui qui n'aime pas Dieu. » (*OC VI 4*, p. 188)

[2] « De la même manière, je sais que l'auteur de l'*Iliade* connaissait et aimait Dieu, et non celui du livre de Josué. » (*OC VI 4*, p. 189)

[3] « De même l'Ancien Testament et l'*Iliade*. » (*OC VI 4*, p. 190)

[4] « De même si un homme donne d'une certaine manière un morceau de pain à un malheureux, ou parle d'une certaine manière d'une armée vaincue, je sais que sa pensée est sortie du monde, et s'est assise, avec le Christ, à côté du Père qui est dans les Cieux. [...] »

Il est impossible de comprendre et d'aimer à la fois les vainqueurs et les vaincus, comme fait l'*Iliade*, sinon du lieu, situé hors du monde, où siège la Sagesse de Dieu. » (*OC VI 4*, p. 191-192)

L'auteur de l'*Iliade* est passé par Dieu et aime d'un amour surnaturel ; ce qui n'est pas le cas de l'auteur du livre de Josué (ce qui vaut pour tout l'Ancien Testament, écrit S. Weil ; mais elle est ailleurs plus nuancée).

Enfin, il faut *relire* ce qui a été écrit. Dans le *Cahier I*, par exemple, on trouve la consigne suivante : « (à relire tous les matins) » (*OC VI 1*, p. 139). Ou encore, dans le *Cahier VIII*, au mois de février 1942, S. Weil recopie un texte, et ajoute : « À relire souvent. Cette histoire est faite exprès pour moi » (*OC VI 3*, p. 106). Plusieurs phrases commencent par : « Ne pas oublier » (K5, K7, *OC VI 2*, p. 198, 423, etc.). S. Weil relit les *Cahiers III* et *IV* et ajoute des signes dans les marges, afin de repérer les notations qui vont permettre d'élaborer une psychologie, les lois de l'esprit humain. Le *Cahier XII* est écrit après la remise des cahiers précédents à Thibon, c'est le dernier des *Cahiers de Marseille*, avec une interruption du moins relative de l'écriture, semble-t-il, entre la mi-juin et la mi-septembre 1942. On y trouve les traces d'une relecture (cf. K12, ms. 5-8, *OC VI 3*, p. 375) ; le même cahier servant aussi de brouillon pour la dernière lettre au père Perrin et pour des essais qu'elle rédige à son intention (cf. *OC VI 3*, p. 400, 419-421) et pour des

¹ Sur l'usage de la volonté, je renvoie à l'article de Martin Steffens, « Le rôle de la volonté dans l'itinéraire spirituel des *Cahiers* », in *CSW*, t. XXXI-4, décembre 2008, p. 373-387.

notes de lecture d'un ouvrage de Léon Hermann (cf. *OC VI 3*, p. 449-451 ; *SP*, p. 626) : l'écriture comme support pour la mémoire.

Lire, traduire

Traduire est un exercice spirituel. Par exemple, dans la lettre de mai-juin 1942 à Solange Beaumier, S. Weil rapporte que c'est *en copiant* une traduction « d'un fragment de Sophocle » – le dialogue entre Electre et Oreste, les vers 1126-1229 d'*Electre* (cf. *OC IV 2*, p. 307-312) – que « chaque mot a eu au centre même de [son] être une résonance si profonde et si secrète que l'interprétation assimilant Électre à l'âme humaine et Oreste au Christ est presque aussi sûre pour moi que si j'avais moi-même écrit ces vers », puis que c'est « en achevant le travail sur les pythagoriciens, [qu'elle a] senti d'une manière, autant qu'un être humain a le droit d'employer ces deux mots, définitive et certaine que [sa] vocation [lui] impose de rester hors de l'Église » (*AD*, p. 64-65).

La philosophe recopie les citations dont elle fait usage et qu'elle a besoin d'avoir sous la main. L'acte même de recopier est un exercice spirituel qui fait passer la pensée dans le corps et contraint le « moi » à s'effacer devant une vérité¹. Par exemple, à la page 62 (ms.) du *Cahier I* (*OC VI 1*, p. 123), elle recopie un passage des *Danaïdes* d'Eschyle où il est question de l'union entre le ciel et la terre (Nauck, fragment 44) ; elle en propose ensuite des traductions dont deux essais à la page 77 (ms.) du *Cahier II* (*OC VI 1*, p. 252). A la page 92 (ms.) de ce *Cahier II*, elle recopie à nouveau le texte et le traduit. Elle utilise alors l'édition d'Ahrens, *AESCHLY ET SOPHOCLIS, Tragoediae et Fragmenta* (Firmin Didot, 1846 [et non 1864 comme l'indiquent par erreur les éditeurs des *Œuvres complètes* en *OC VI 1*, p. 482 note 113). Dans ce même cahier, nous trouvons nombre de citations et traductions d'Eschyle et de Sophocle (cf. ms. 82 à 101, *OC VI 1*, p. 256-563). D'Eschyle, *Les Sept contre Thèbes, Agamemnon, Les Euménides, Les Choéphores, Les Danaïdes, Les Suppliantes, Prométhée enchaîné*. De Sophocle, *Antigone, Philoctète, Méléagre, Le Printemps*. Dans le *Cahier IV* (septembre-octobre 1941), elle recopie (en grec) des passages du *Prométhée enchaîné* et de l'*Agamemnon* d'Eschyle (ms. 3-2, 5, 7, 9, 11, *OC VI 2*, p. 152-155). Ce n'est pas la première fois qu'elle recopie ces mêmes extraits, que l'on trouvait déjà, pour la plupart, dans les *Cahiers I, II et III* (cf. *OC VI 1*, p. 67, 69, 131, 219, 262-263, 272, 276, 289, 379). Par exemple, la formule « Souffrir pour comprendre » (*Agamemnon*, v. 177) figure sur les plats supérieurs des *Cahiers I et II* (cf. *OC VI 1*, p. 67, 219). Il s'agit d'un précepte à faire sien : il n'y a pas de connaissance sans expérience, sans épreuve, sans contact. Les citations, cela vient d'être dit, font parfois l'objet d'un *exercice de traduction* : par exemple les vers 88 à 108 du *Prométhée enchaîné*, qui font d'ailleurs l'objet de plusieurs traductions, avec des variantes : trois traductions entre le début de l'année 1941 et le printemps 1942 (cf. *OC VI 1*, p. 263 ; *OC VI 2*, p. 154-155 ; *OC IV 2*, p. 231-232). Dans ce même *Cahier IV*, sont notées également, sur les plats et contreplats inférieurs (devenus plats et contreplats supérieurs, le cahier ayant été retourné) un fragment orphique, des citations (en grec) du *Philèbe* et du *Timée* de Platon, des *Suppliantes* et de l'*Agamemnon*, de l'*Isa-upanisad* (en devanagari et en transcription) et, tête-bêche, une lettre de John Keats (en anglais) où il est question notamment du fruit de l'expérience à recueillir ensuite en un poème (cf. *OC VI 2*, p. 59-61, 149-150). Lorsqu'elle écrit que « les exercices d'imaginations tibétains jouent le même rôle que le mythe de la caverne. » (K7, *OC VI 2*, p. 444), et que « les livres VI et VII de *La République*

¹ Sur le rôle du corps dans l'apprentissage, voir *infra*, à la section 3 de cette partie : « La part du corps ». Dans tout apprentissage, le corps à part, « comme lorsqu'on apprend l'alphabet d'une langue étrangère, cet alphabet doit entrer dans la main à force de tracer les lettres » (*OC VI 1*, p. 295) : je renvoie au chapitre II, partie B, section 1 : « Un art de lire ».

ont pour objet le détachement » (K9, *OC VI 3*, p. 189), S. Weil considère le mythe de la Caverne, au livre VII de *La République* de Platon, comme un exercice spirituel : « Distinction entre ceux qui restent dans la Caverne, ferment les yeux et imaginent le voyage, et ceux qui le font. Réel et imaginaire aussi dans le spirituel, et là aussi la *nécessité* fait la différence. Non la souffrance simplement. Il y a des souffrances imaginaires. Des efforts aussi. Quant au sentiment intérieur, rien de plus trompeur. [...] Analogie du progrès spirituel avec un travail. [...] *L'humilité a pour objet d'abolir l'imaginaire dans le progrès spirituel.* » (*OC VI 2*, 445 ; SW souligne) Mais ce n'est pas parce qu'une citation est recopiée qu'elle l'est toujours pour nourrir sa vie spirituelle, au titre de *dogma*, de *praeceptum*, au service du travail de transformation de soi. Par exemple (en *OC VI 2*, p. 64), la philosophe recopie (en latin) une citation de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin (sur la virginité de la Vierge Marie). Il s'agit d'une proposition à examiner. Dit autrement, ce n'est pas une vérité à incorporer afin qu'elle devienne agissante. C'est pourquoi elle prend place dans le cours normal du cahier, n'est pas inscrite sur les plats et contreplats.

Ou encore, autre exemple, S. Weil cite un fragment d'Héraclite et le traduit. Deux premiers essais de traduction qui sont raturés, puis : « Toutes choses sont échangeables contre du feu, et du feu contre toutes choses, comme les marchandises contre l'or et l'or contre les marchandises. » (K18, *OC VI 4*, p. 378 La philosophe *fait usage* d'Héraclite pour sa vie spirituelle. Elle commente : « Dieu est l'unique bien. Tous les biens enfermés dans les choses ont leur équivalent en Dieu. Dieu est l'unique mesure de valeur. » (*Ibid.*) Il ne s'agit pas d'érudition mais d'un usage pour la vie philosophique. C'est en 1942 qu'elle lit et traduit les fragments d'Héraclite, l'un des maîtres du stoïcisme (« Les Stoïciens, qui procédaient d'Héraclite, [...] », *OC IV 2*, p. 145), comme elle l'annonce à son amie Simone Pétrement dans une lettre du 23 février 1942 : « Je viens aussi de redécouvrir Héraclite. » (*SP*, p. 603 ; cf. K7, *VI 2*, p. 453-454). Elle avait alors traduit ce même fragment 90 ainsi : « Le feu est la monnaie de toutes choses et toutes choses sont la monnaie du feu, comme l'or pour les pièces de monnaie et les pièces de monnaie pour l'or. » (*OC IV 2*, p. 140) Dès le début des années trente, S. Weil avait traduit ce fragment (parmi un choix de 40 fragments) : « Pour le feu s'échangent toutes choses et le feu pour tout, comme l'or pour les biens et les biens pour l'or. » (*OC IV 2*, p. 696 ; cf. « Dieu dans Héraclite », *OC IV 2*, p. 144-146, les notes prises sur un cahier pour les conférences de l'hiver 1941-1942 : il s'agit là d'autre régime que les *Cahiers*, car il s'agit de la préparation de conférences, donc en vue d'une transmission). A Londres, elle poursuit donc l'exercice d'écriture, de traduction et d'incorporation de fragments grecs : la tradition pythagoricienne, Phérékydès, Philolaos, Anaximandre, Eschyle ou l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe (cf. *OC IV 2*, p. 323-337). Michel Narcy éclaire la *manière de lire* de S. Weil, montrant qu'elle utilise différentes éditions (cf. *OC VI 1*, p. 22-23), prenant pour exemple un chœur d'*Antigone* (v. 781-800) repris en K1 (ms. 62) en K2 (ms. 96 et ms. 97 avec traduction) et en K3 (ms. 132-135) dans deux versions différentes avec deux traductions : l'édition des Belles Lettres (collection « Budé ») pour le *Cahier I* et l'édition qu'elle trouve à la Bibliothèque municipale de Marseille (au Palais des Arts, place Carli) pour les deux autres : celle de la collection Firmin Didot (1864, édition établie par G. Dindorf) qui diffère au vers 789. – S. Weil fréquente les bibliothèques (à Marseille, puis à New York, la New York Public Library). Toutes les traductions et tous les commentaires par S. Weil de la Grèce ancienne (repris dans le volume 2 des *Écrits de Marseille*) sont des exercices spirituels sans cesse repris en vue d'un savoir de spiritualité. S'il est question d'« usage », c'est bien que la philosophie est pour elle un exercice spirituel, un exercice de soi dans la pensée, une manière de vivre. Elle ne fait pas de l'histoire de la philosophie : il s'agit pour elle de se transformer et d'agir sur elle-même par la lecture et le

commentaire (écrit et oral). Et elle s'efforce de mener son lecteur à une telle transformation de soi dans une perspective psychagogique.

Déjà, alors qu'elle est étudiante à Henri-IV, puis à l'École normale, S. Weil recopie des textes à caractère moral qui engagent à un travail de transformation de soi : des lettres d'Émile Chartier notamment, par exemple une « Lettre de Chartier à P. Letellier après la mort de Léon Letellier (4 mars 1926) », que le premier lui a certainement communiqué, ou un Propos d'Alain (« Sur la loi militaire », 7 mars 1927), ou encore quelques pages de Lagneau sur « Évidence et certitude » (l'évidence comme le signe et le caractère intrinsèque de la vérité). Mieux encore : elle fabrique un cahier, comme un livre (15 x 19 cm, couverture noire vierge entoile cartonnée, dos collé), en recopiant un texte d'Alain. Sur la première page, nous lisons, en haut de page, sur deux lignes : « Emile Chartier. (Professeur au lycée Corneille. Rouen) » ; en milieu de page, sur trois lignes : « L'éducation du Moi » ; et en bas de page, sur deux lignes : « Bibliothèque du Congrès de philosophie de 1900. (Extraits). Tome I. Psychologie et Métaphysique. » Il s'agit d'un petit livre de 9 feuilles, dont 14 pages de texte¹. Elle garde ainsi avec elle ce qu'elle a besoin d'avoir sous la main.

Avoir « sous la main » (*prokheiron*)

S. Weil recopie. Par exemple, le début du *Cahier IV* (ms. 1) est recopié au début du *Cahier* suivant (suivi d'un passage que l'on trouve déjà à la fin de ce *Cahier IV*) :

« Compréhension *difficile* des choses évidentes.

La géométrie en offre un exemple.

De même : le travail fabrique des objets, non de l'argent – on le comprend facilement tout de suite avec une partie très superficielle de l'intelligence – *mais difficilement avec toute l'âme*. De même, etc.

Application sociales et pédagogiques. » (K4, ms. 1, OC VI 2, p. 62 ; SW souligne. Le reste de la page est vierge)

« *Non pas comprendre des choses nouvelles, mais parvenir à force de patience, d'effort et de méthode à comprendre les vérités évidentes avec tout soi-même.*

Père J. comprend que les gens qui sont chez lui y sont par force – mais ne le comprend pas avec tout l'être. » (K4, OC VI 2, p. 149 ; SW souligne.)

« Compréhension difficile des choses évidentes.

La géométrie en offre un exemple.

Le travail fabrique des objets et non de l'argent – évident à une partie superficielle de l'intelligence – mais on le comprend difficilement avec toute l'âme. (Cf. discussion avec R. sur crème Simon.) [Autre ex. : père J. comprend que les gens qui sont chez lui y sont par force ; mais non pas avec tout lui-même.]

De même, etc.

Applications sociales et pédagogiques.

Non pas comprendre des choses nouvelles, mais parvenir à force de patience, d'effort et de méthode à comprendre les vérités évidentes avec tout soi-même. » (K5, ms. 1, OC VI 2, p. 164 ; les crochets sont de SW. Le reste de la page est vierge, une citation de Méléagre notée transversalement dans la marge)

Avant de confier ses cahiers à Gustave Thibon, S. Weil les relit et en recopie des passages sur un autre cahier (qui deviendra K12, cf. OC VI 3, p. 375) et sur des feuilles volantes (cf. OC VI 4, p. 403-407 et les parallèles en K5, OC VI 2, p. 190-194 et en K10, OC VI 3, p. 271), ajoutant le « chant des porteurs nègres » et une vingtaine de vers de l'*Electre* de Sophocle (dont elle modifie la traduction). On pense à l'ouvrage d'Arrien connu comme le *Ἐγχειρίδιον Ἐπικτήτου* (le *Manuel* d'Épictète), ainsi qu'à l'*Enchiridion* de Shaftesbury : retenir l'essentiel pour l'avoir

¹ « Fonds Simone Weil », Boîte « Papiers scolaires », Chemises 3, 4 et 5.

sous la main¹. La philosophe a ses cahiers « sous la main » (*prokheiron*) et en fait usage pour l'action. Ils constituent, dans l'exil, à Marseille, à New York, à Londres, « un logos *bioèthikos*, un équipement de discours secourables, susceptibles – comme le dit Plutarque – d'élever eux-mêmes la voix et de faire taire les passions comme un maître qui d'un mot apaise le grondement des chiens. Et il faut pour cela qu'ils ne soient pas simplement logés comme dans une armoire aux souvenirs mais profondément implantés dans l'âme, « fichés en elle » dit Sénèque, et qu'ils fassent ainsi partie de nous-mêmes : bref, que l'âme les fasse non seulement siens, mais soi. L'écriture des *hypomnēmata* est un relais important dans cette subjectivation du discours² » de telle manière – il en a été question au chapitre premier – que la vérité devient une « force agissante » (*OC V 2*, p. 320).

Les cahiers permettent de mener une réflexion qui peut ensuite être reprise dans des essais mais aussi dans des lettres. Par exemple, S. Weil réfléchit en ces termes sur la vocation : « La récompense de penser à Dieu avec suffisamment d'attention et d'amour, c'est qu'on est contraint de faire sa volonté. Et réciproquement, la volonté de Dieu, c'est ce qu'on ne peut pas ne pas faire quand on a pensé à lui avec assez d'attention et d'amour. Stoïciens : le bien c'est ce que fait le sage. » (*K6, OC VI 2*, p. 360). Cette note est relativement indépendante de ce qui précède et de ce qui suit, mais le sujet est repris quelques pages plus loin : « Laisser agir en soi la nécessité. (Renoncement à la volonté propre.) [...] Se conformer à la volonté de Dieu, qu'est-ce que cela veut dire ? [...] Quand on pense à Dieu avec attention et amour, il récompense en exerçant sur l'âme une contrainte exactement proportionnelle à l'attention et à l'amour. (Il y a là l'équivalent spirituel d'un automatisme.) Dans l'état de perfection, cette contrainte est totale. Au-dessous, elle est partielle. » (*K6, OC VI 2*, p. 363-364). Ces pages sont écrites en vue d'une lettre destinée au père Perrin : « 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*, p. 13) Cette lettre est datée du 19 janvier 1942 (ce qui permet de dater ces réflexions des jours qui précèdent). S. Weil se demande si elle doit accepter le baptême que lui propose le père Perrin et c'est dans ce cadre qu'elle réfléchit sur la volonté de Dieu et l'obéissance. Il est significatif alors qu'elle se réfère aux Stoïciens, non pas comme une doctrine du passé mais comme intégrée à sa pratique philosophique, avec pour horizon la figure du sage, figure idéale pour les Stoïciens, incarnée par Socrate et Diogène (qui ne sont certes pas stoïciens), puis par Épictète.

Ces cahiers, ces supports de souvenirs, ces notes de lecture, ces réflexions servent ensuite non seulement pour soi, mais pour les autres. Ils servent à donner des conseils aux autres. Sénèque fait usage de ses *hypomnēmata* pour les lettres à Lucilius. C'est, par exemple, en utilisant ses cahiers que S. Weil rédige la « Réflexion sur le bon usage des études scolaires », son « papier sur l'usage spirituel des études scolaires » (*AD*, p. 67), ensemble de *conseils spirituels*, ou d'exercices de soi, à destination des étudiants que rencontre le père Perrin (cf. *OC IV 1*, p. 255). Ces cahiers eux-mêmes sont mis « à la disposition de l'autre³ », car S. Weil les lègue à Gustave Thibon avant de quitter Marseille – comme Plutarque confie le *Peri euthumias*. C'est donc imprégnée de culture grecque et latine que S. Weil, à partir notamment de 1938 – elle est en congé de l'enseignement secondaire depuis la mi-janvier de cette année-là – et plus encore en 1940-1942, met en œuvre « une pratique où lecture, écriture, notation pour soi,

¹ Je renvoie à Shaftesbury, *Exercices*, introduction par L. Jaffro, Paris, Aubier, 1993. Voir L. Jaffro, « Les Exercices de Shaftesbury : un stoïcisme crépusculaire », in *Le Retour des philosophies à l'âge classique*, t. I, sous la dir. de P.-Fr. Moreau, Paris. Albin Michel. 1999, p. 340-354.

² M. Foucault, « L'écriture de soi », art. cité, p. 1238. Pour « *hypomnēmata* », je respecte ici l'orthographe de l'auteur.

³ *Id.*, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 344.

correspondance, envoi de traités, etc., constituent toute une activité, une activité de soin de soi et des autres, qui est très importante¹ ». La vie philosophique que mène alors S. Weil s'inscrit dans la tradition des vies philosophiques, aussi différentes celles-ci ont-elles été, d'Épictète, qu'elle admire, ou de Sénèque, dont elle recopie les passages des Tragédies qu'elle veut avoir sous la main : *Hercule sur l'Œta*, *Thyeste*, *Octavie*, *Hercule furieux*, *Phèdre*, *Médée*, *Les Troyennes* (cf. K14 et K16, *OC VI 4*, p. 199-201, p. 290-291).

Enfin, il ne faut pas oublier les conditions particulières d'écriture. S. Weil écrit ses *Cahiers* alors qu'elle est en exil, en exode, et ce sont ces conditions qui motivent pour une part l'acte d'écrire. Elle écrit la lettre autobiographique au père Perrin parce qu'elle part. Elle écrit sur le bateau qui la conduit vers l'Afrique du Nord après avoir quitté Marseille. Elle continue à écrire alors qu'elle a quitté Marseille (le 14 mai) et qu'elle se trouve en mer, sur le *Maréchal-Lyautey*, puis lors de l'escale dans les faubourgs de Casablanca, dans le camp de transit où elle attend le départ pour New York, du 20 mai au 7 juin 1942. Elle y écrit « du matin au soir », dans des conditions très inconfortables, « monopolisant, pour pouvoir le faire, l'une des rares chaises du camp » (*SP*, p. 621) – écrire étant en premier lieu question d'attitude corporelle. Elle écrit de nombreuses lettres – à Gustave Thibon ainsi qu'à Simone Pétrement à deux reprises, à Hélène Honnorat, à Antonio Atarés, à Gilbert Kahn, à Guillaume de Tarde, au père Perrin – et rédige des commentaires de textes grecs. Elle écrit alors qu'elle traverse l'océan atlantique – « en pleine mer » (K12, *OC VI 3*, p. 409), « noté sur le bateau, en plein océan » (K13, *OC VI 4*, p. 83) – et cela se voit à la calligraphie des cahiers. Elle dispose ensuite de plus de temps, à New York (6 juillet – 10 novembre 1942), alors qu'elle attend un départ pour l'Angleterre. Elle écrit alors qu'elle est retenue dans un camp de transit, à son arrivée en Angleterre (25 novembre – 14 décembre), à défaut de cahier, sur des feuilles volantes (quatre feuillets, cf. *OC VI 4*, p. 399-402 ; *SP*, p. 643-644). On pense à Marc Aurèle qui note ses *Pensées* alors qu'il est en campagne militaire. Écrire est un exercice spirituel qui permet de méditer (*meletan, meditari*), de telle manière que le texte ainsi incorporé, fait sien, transformé en *êthos*, puisse ensuite être *mis en pratique*, que l'on s'y exerce, que l'on s'y entraîne (*askêsis*), afin notamment d'accroître la capacité à faire attention, capacité qui s'exerce (*gumnazein*) également par la compassion, la gratitude, l'amour de la beauté du monde, l'amour des pratiques religieuses, l'amitié (les formes de l'amour implicite de Dieu, cf. *OC IV 1*, p. 332-333).

« Ne compte pas. » Le statut du *Cahier I*

Les éditeurs des *Œuvres complètes* datent le *Cahier I* de « 1933-1935, et 1938 » (*OC VI 1*, p. 65), précisant qu'à partir de ms. 52, le cahier est écrit après l'expérience d'usine, donc après le 9 août 1935. Il est indiqué qu'avec les dernières pages du *Cahier*, « on revient aux années 1933-1934 ». Pourquoi faire l'hypothèse que les pages 52 à 90 (ms.) ont été écrites après l'expérience de l'usine ? Aucun argument n'est avancé pour le justifier. Or, il y a de bonnes raisons de penser que K1 date des années 1933-1934, *avant le travail en usine* (4 décembre 1934). A la page 57 (ms.), en *marge et transversalement* (cf. *OC VI 1*, p. 144), S. Weil indique qu'elle a 25 ans – et elle a 25 ans en 1934, jusqu'au 3 février 1935, donc avant (et au début de) l'expérience d'usine. Donc, les pages 52 et suivantes du manuscrit (au moins jusqu'à la page 57) ont été écrites avant le 3 février 1935 (et probablement avant l'entrée en usine le 4 décembre 1934 – date du début du « Journal d'usine »). De plus, il est tout à fait évident que toutes ces pages (notamment : ms. 52, ms. 57 et 58, ms. 61, ms. 91 et suiv., jusqu'à la fin du cahier)

¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 344.

proposent les mêmes analyses et préparent ou accompagnent la rédaction des *Réflexions* de 1934 (cf. *OC* II 2, p. 27-123). Les notes écrites en marge et transversalement des pages 2 à 57 (ms.) sont antérieures au 3 février 1935. Il me semble plus cohérent de faire l'hypothèse que S. Weil commence à remplir les marges après que toutes les pages du cahier, ou à peu près, sont remplies. En ce cas, tout le cahier est nécessairement écrit avant le 3 février 1935 (et, probablement, avant le 4 décembre 1934). Un autre argument plaide dans le même sens : S. Weil rédige la « liste des tentations » (cf. *OC* VI 1, p. 406-408) avant le 3 février 1935 (puisqu'elle écrit avoir 25 ans – texte daté « [1934] » dans les *Œuvres complètes*, mais rien n'exclut en principe qu'il ait été écrit dans les premières semaines de 1935). Cette liste des tentations reprend et précise les thèmes des « Notes intimes », ce qui plaide pour une écriture qui suit celle de ces notes (ces dernières précédant et préparant la « liste des tentations », plus développée et inscrite sur une double feuille indépendante, peut-être parce que le cahier est entièrement rempli ou pour les avoir plus facilement sous la main).

Quant à la raison avancée pour justifier que « quelques notes de la page 85 » datent de « 1938 », deux listes de « Choses à faire » et de « Choses à étudier » notées transversalement (cf. *OC* VI 1 p. 129), elle ne me semble pas dirimante. La raison invoquée ne s'appuie sur rien de sûr, puisque cette hypothèse est elle-même fondée sur deux conjectures : ces notes « font allusion aux articles sur Hitler », articles « pour lesquels Simone Weil entreprit des lectures en 1938, probablement ». D'une part, l'hypothèse de 1938 est fondée une autre hypothèse concernant les lectures de Simone Weil – lectures que cette dernière aurait entreprises « probablement » en 1938. D'autre part, il ne me semble pas aussi certain que ces notes fassent « allusion » à l'article de 1939 sur les origines de l'hitlérisme (sans compter le fait qu'il est étrange que des notes puissent faire « allusion » à un texte postérieur). S. Weil voyage en Allemagne au cours de l'été 1932, elle écrit sur le nazisme dès son retour et pour l'essentiel jusqu'au mois d'avril 1933. Ces notes peuvent donc être contemporaines des articles des années 1933-1934 (cf. *OC* II 1, p. 108-195). Le nom « Michel » (ms. 85), s'il s'agit bien de Michel Letellier, ce qui est probable (notons toutefois qu'il est question de deux autres Michel dans le « Journal d'usine », cf. *OC* II 2, p. 250, 252), ferait pencher pour une date bien antérieure, 1933-1934 justement (S. Weil fréquente les Letellier entre 1925 et 1934). Dans la « liste des tentations », antérieure au 3 février 1935, elle fait référence aux Letellier et nomme « Pierre » Letellier (*OC* VI 1, p. 408). Il ne sera plus ensuite question des Letellier sous la plume de S. Weil. Sur le contreplat inférieur, il est à nouveau fait allusion à « Michel ». Cette fois, une note (n. 215, *OC* VI 1, p. 468) choisit d'y voir une allusion à « un compagnon de travail », ce que rien ne justifie. Il s'agit très probablement à nouveau de Michel Letellier. Si parmi des « choses à faire », il y a : « établir la liste des entreprises », c'est en vue d'être embauchée (ce sera le cas le 4 décembre 1934). Ces quelques notes sont donc à leur place dans l'ordre d'écriture du cahier – et datent de l'année 1934. Rien dans le contenu de ces notes ne justifie absolument une datation postérieure au mois de février 1935. Il est fait mention de Robert Guihéneuf et d'Auguste Detœuf (cf. *OC* VI 1, p. 35, 108, 109) : S. Weil connaît le premier dès février 1934 (cf. *OC* II 2, p. 497) et fait la connaissance du second par Boris Souvarine, peut-être en 1934 ou antérieurement. Plus loin, on lit, dans le même style, « Étudier [...] Étudier [...] A étudier : [...] A comprendre : [...] Étudier : » (*OC* VI 1, p. 132, 137).

Certes, certaines notations des pages 52 à 90 (ms.) peuvent faire penser à une rédaction concomitante ou postérieure à l'expérience d'usine. L'invitation à « conserver sa dignité dans la soumission forcée » (*OC* VI 1, p. 115) pourrait suggérer un enseignement tiré de l'expérience

ouvrière¹. De même, la remarque en ms. 53 : « Là réside la véritable nature du *travail*. Quand il faut en venir à interpréter les signes, il n'y a plus qu'un simulacre abstrait de l'action, d'une part ordres donnés parmi des signes sans réalité, d'autre part ordres exécutés parmi des choses sans signification. [Usine !] » (*OC VI 1*, p. 110 ; SW souligne, les crochets sont de SW). Mais le fait même qu'on lise « Usine » suivi d'un point d'exclamation et entre crochets indique que ce qu'écrivait la philosophe *avant* décembre 1934 est *confirmé* par son expérience en usine. Autrement dit, le cahier est *relu* et S. Weil *ajoute* un commentaire. Certes, il y a le cas du « feuillet retrouvé » (ms. 52 A et ms. 52 B, *OC VI 1*, p. 107-109). Ce feuillet détaché fait mention d'un contact avec Robert Guihéneuf au sujet notamment des « développés » sur lesquels S. Weil s'interroge par ailleurs dans son « Journal d'usine » (cf. *OC II 2*, p. 219, 225) aux mois d'avril et mai 1935. Ce feuillet date donc certainement de 1935 ou 1936, puisqu'il est peu probable que la philosophe se soit intéressée aux développés avant le travail en usine, et qu'elle rencontre Guihéneuf et échange avec lui par écrit aux mois de mars ou avril 1936². Ce feuillet ne doit donc pas être placé par les éditeurs là où il l'est mais, par exemple, faire l'objet d'une annexe de ce premier volume des *Cahiers*.

Enfin, S. Weil note, sur le plat supérieur du cahier, « 1933-34 » (cf. *OC VI 1*, p. 67). Il n'y a aucune raison de mettre en cause ces dates. Le *Cahier I* doit donc être daté des années 1933 et 1934. La dernière page fait explicitement référence aux *Réflexions* de 1934 et s'achève par une opposition entre la collectivité et l'individu, entre la recherche de la vérité et le « bourrage de crâne », expression et analyse que l'on trouve aussi dans les *Leçons de philosophie* de Roanne (cf. *LP*, p. 154). Le *Cahier I* a pu être ouvert alors qu'elle est à Roanne (où elle enseigne à partir du mois d'octobre 1933) et il est achevé au plus tard à la fin de l'automne 1934, au moment où S. Weil achève la rédaction des *Réflexions*³. A Bourges, en 1935, après l'expérience d'usine, elle fait usage d'un autre cahier, qui demeure inédit. Quoi qu'il en soit de cette question de datation, on ne saurait lire le *Cahier I* en faisant abstraction de la mention de la main de S. Weil qui se trouve sur la couverture en haut à gauche : « Ne compte pas. »

Certes, S. Weil n'est ni la seule ni la première à écrire des cahiers. « Le journal, explique Jean-Pierre Jossua, est l'instrument approprié que suscite une recherche théorique qui a besoin de l'observation, s'intéresse à des états de la subjectivité, et veut rompre avec la pensée exclusivement systématique (comme le feront, d'une autre manière, les aphorismes de Nietzsche)⁴ », et il donne les exemples de Maine de Biran, Leopardi et Kierkegaard. On pourrait mentionner aussi les *Cahiers* et les *Carnets* de Cambridge et de Skjolden de Wittgenstein, les *Cahiers* de Valéry⁵, les *Carnets* de Camus, le *Journal Métaphysique* de Gabriel Marcel –

¹ Sur cette question de dignité, je renvoie au chapitre V, partie B, 2 : « Collaborer avec un directeur d'usine ».

² Sur la date de la « visite à Guihéneuf », je renvoie au chapitre V, partie B, 3 : « Des lettres de direction spirituelle ».

³ Sur cette question de la datation du *Cahier I*, j'ai bénéficié d'échanges avec Robert Chenavier en 2008, avec Pierre Gillouard en 2023. Je les remercie.

⁴ J.-P. Jossua, « Le journal comme forme littéraire et comme itinéraire de vie », in *La Passion de l'infini*, Paris, Cerf, 2011, p. 124. Il distingue le « journal de recherche » et le « journal intime » et il étudie trois exemples qui sont les journaux de Pavese, Marcel et Du Bos. Voir aussi *id.*, « A la naissance du journal. Recherche personnelle, intellectuelle, spirituelle », in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. 100, n° 3, juillet-septembre 2016, Paris, Vrin, p. 385-412 ; *Le journal intime et ses formes littéraires*, sous la dir. de V. del Litto, Centre d'études stendhaliennes, Grenoble, Droz, 1975 ; Fr. Simonet-Tenant, *Journal personnel et correspondance (1785-1939) ou les affinités électives*, Bruxelles, Éditions Academia-Bruylant, 2009.

⁵ Paul Valéry pratique l'écriture de ses *Cahiers* (261 *Cahiers* couvrant près de trente mille pages) comme un exercice spirituel : « Moyen d'un effort constant de discipline intellectuelle individuelle », « retour de l'esprit sur ses propres pouvoirs aux fins d'un dressage de soi », « la démarche de Valéry consiste ainsi à observer en permanence ses propres états, à stimuler en permanence, à la façon ignacienne, sa propre imagination pour faire varier les états possibles susceptibles d'être observés [...] à dégager par là les structures générales invariantes ou qui varient indépendamment les unes des autres afin de donner au moi pur une prise sur lui-même qui ne le réduise pas à l'un de ses états possibles » (J. Farges, « Les *Cahiers* de Paul Valéry : entre anonymat et narcissisme », inédit de 2014). Voir aussi la préface de Michel Deguy aux *Cahiers 1894-1914*, tome XIII, Paris, Gallimard, 2016.

destiné comme tel à être publié et qui le sera en 1927 – et le *Denktagebuch* d'Hannah Arendt, les vingt-sept cahiers du *Journal de pensée*¹ (1950-1973). Mais il nous faut saisir la singularité de l'entreprise weilienne et la situer dans une autre généalogie, plus ancienne.

S. Weil laisse donc un ouvrage qui peut être interprété comme une mise en œuvre de ce genre littéraire particulier que sont les *hypomnēmata*. C'est ce qui distingue les *Cahiers* de beaucoup d'autres « carnets », « cahiers » ou « journaux » laissés par ses contemporains². Les *hypomnēmata* désignent donc ces carnets de notes spirituels, où l'on consigne, au jour le jour, citations d'auteurs anciens, maximes rendues ainsi disponibles, pensées d'autrui qui peuvent servir, au sens premier du terme, à l'édification de celui qui les écrit – toutes sortes de *kephalaia*, c'est-à-dire de points fondamentaux répétés *sous une forme littéraire, frappante et élaborée* et de *paraggelmata*, c'est-à-dire d'exhortations pour soi-même. Il s'agit d'une « mémoire matérielle des choses lues, entendues ou pensées », qui constitue « un trésor accumulé pour la relecture et la méditation ultérieure³ », dont le dessein est d'abord *l'apprentissage de soi par soi*, S. Weil ne faisant rien d'autre que de mettre en œuvre l'indication de Socrate, dans l'*Apologie* : « Une vie sans examen (*anexetastos bios*, qui ne se met pas à l'épreuve) ne mérite pas d'être vécue⁴ ». Elle ne circule pas en permanence avec son cahier, mais il semble qu'elle ait toujours un carnet avec elle. Les *Cahiers* forment *une œuvre voulue comme telle par S. Weil*. J'ai montré que l'on peut considérer les *Cahiers* comme des *hypomnēmata* et j'ai insisté sur le *travail de l'écriture*. Il faut maintenant nous intéresser au « je » qui écrit et qui, par l'écriture, se libère de son individualité⁵.

2. Qui est « je » dans les *Cahiers* ?

Les *Cahiers* répètent nombre d'exhortations éthiques. Mais qui exhorte qui ? Il faut nous demander *qui* prend la parole dans les *Cahiers* : qui parle, et à qui s'adresse l'auteure ? Est-ce de son expérience vécue qu'il est question dans ces cahiers écrits à la première personne du singulier ? De quel « soi » s'agit-il ? Qui est « je » ?

Le *Cahier I* (1934-1935) présente ce cas de figure : la philosophe s'adresse à elle-même en s'interpellant à la deuxième personne du singulier :

« Souviens-toi du regard que tu jetais sur les champs, après une journée de moisson... [...] (Tu possèdes, là, une source inépuisable de joie...). [...] [N'oublie jamais que tu as le monde tout entier, la vie tout entière devant toi... Que, pour toi, la vie doit être plus réelle, plus pleine et plus joyeuse qu'elle n'a été peut-être pour aucun être humain... Ne la mutiler d'avance par aucun renoncement. Ne te laisse mettre en prison par aucune affection. Préserve ta solitude, etc.] Apprends à être seule [...]. Apprends à l'être sereinement et joyeusement. Sans quoi tu dois te mépriser. » (*OC VI 1*, p. 87-88 et 141 ; les crochets sont de SW)

¹ Je renvoie à P. Bouretz, *Qu'appelle-t-on philosophe ? L'atelier d'Hannah Arendt*, Paris, Gallimard, 2006.

² Il faudrait prolonger cette étude des exercices spirituels par une réflexion sur la prière et le rôle de la prière dans l'itinéraire des *Cahiers*. On connaît, bien sûr, l'exemple de prière du *Cahier XVI* (*OC VI 4*, p. 279-280). Il n'y a qu'un passage des *Cahiers*, à ma connaissance, où S. Weil s'adresse à Dieu (*OC VI 4*, p. 174).

³ *Id.*, « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours » (1984), in H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 339-341 (*Dits et Écrits*, IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 624-625). On pense bien sûr aux fiches rassemblées par Plutarque pour composer son traité sur la tranquillité de l'âme, mais aussi aux notes de Pamphila ou d'Aulu-Gelle, que l'histoire nous a transmises, ou encore, aux notes prises par Arrien au cours d'Épictète et qui serviront de matériaux pour composer le fameux *Manuel*.

⁴ Platon, *Apologie de Socrate*, 38a. Ce passage n'est pas cité par S. Weil dans les *Cahiers*.

⁵ Je m'inspire ici des travaux de Pierre Hadot. La question de la « culture de soi » et de l'élévation à l'universalité par l'écriture a fait l'objet d'une controverse entre Foucault et Hadot. Je renvoie à P. Hadot, « Réflexions sur la notion de "culture de soi" », in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, janvier 1988*, Paris, Gallimard, 1989, p. 266, repris in *Exercices spirituels et philosophie antique, op. cit.*, p. 329-330. Voir aussi D. Lorenzini, *Éthique et politique de soi, op. cit.*, p. 151-153.

L'auteure s'interpelle. L'écriture introduit une distance et permet l'objectivation du soi, renforcée par l'usage de la deuxième personne du singulier¹. Nous ne retrouvons plus un tel ton dans les *Cahiers* ultérieurs et la philosophe n'utilisera plus la seconde personne du singulier pour s'adresser à elle-même.

Écrire, c'est aussi permettre un dialogue avec soi. Les *Cahiers* proposent des dialogues entre soi et soi, indiquent ce qu'il faut se répondre, de telle manière que l'âme puisse être divisée d'elle-même, coupée en deux et que l'on parvienne à *sortir de soi*² – l'âme charnelle d'un côté (le moi dans le mensonge) et, de l'autre, la partie éternelle de l'âme (le centre de l'âme qui est bien pur) :

« Dis-moi les motifs pour lesquels tu désires être heureux. Quelqu'un a mal et voudrait être soulagé. Dis-moi pour quel motif tu désires être soulagé. Questions cocasses. Qui oserait se les poser ? Il faut se les poser à soi-même, et se rendre compte [...] » (K14, *OC VI 4*, p. 214)

Ou encore :

« Toutes les fois que surgissent dans l'âme des pensées telles que [...], répondre à soi-même [...] » (K15, *OC VI 4*, p. 215).

« Répondre froidement et cyniquement [...] : [...] Ajouter par amour : [...] A ce moment répondre : [...] » (K16, *OC VI 4*, p. 268).

Le « je » désigne parfois la situation présente, empirique, contingente de l'auteure des *Cahiers*, mais ce n'est pas le principal usage de la première personne du singulier. Le « je » qui prend la parole dans les *Cahiers* n'est pas le « je » empirique de l'auteure, c'est un sujet universel ou, pour mieux dire, le « je » du philosophe idéal. Par exemple le passage suivant du *Cahier XIV*, qui rappelle l'ego cartésien (et qui sera étudié précisément à la section 3 de la partie A du chapitre IV : « Le pari weilien ») :

« Quand Dieu serait une illusion du point de vue de l'existence, Il est l'unique réalité du point de vue du bien. Cela, j'en ai la certitude, car c'est une définition. "Dieu est le bien" est aussi certain que "je suis". Je suis dans la vérité si j'arrache mon désir de toutes les choses qui ne sont pas des biens pour le diriger uniquement vers le bien, sans savoir s'il existe ou non. » (*OC VI 4*, p. 202)

Prenons un autre exemple, où la première occurrence du « je » désigne le philosophe idéal et, entre parenthèses, l'auteure décrit sa situation présente : « Je désire exclusivement le bien [le philosophe idéal] (je veux dire [l'auteure des *Cahiers*] que je devrais être ainsi [situation empirique de S. Weil]) » (*OC VI 4*, p. 203). L'usage du mode conditionnel introduit un écart entre un sujet encore à venir et la situation présente de l'auteure des *Cahiers*. Nous sommes en présence de trois sujets distincts : le premier « je » décrit un soi idéal (le philosophe), le troisième la situation présente de S. Weil et le second « je » est celui de l'auteure des *Cahiers*, qui analyse la condition humaine et veut la transformation de soi. Ce « je » qui désire exclusivement le bien n'est certes pas un sujet transcendantal, mais le sujet qui a opéré sur lui les transformations nécessaire afin de parvenir à ne plus désirer que le bien.

Tout l'enjeu des *Cahiers* se joue dans cet écart entre un moi empirique et un idéal du soi qu'il faut devenir – et qui est ainsi, par l'écriture, élaboré.

¹ On trouve un style semblable de rapport à soi et d'écriture dans les notes de Wittgenstein : « Souviens-toi de l'impression que t'a faite une bonne architecture, à savoir l'impression d'exprimer une pensée. » (*Remarques mêlées, op. cit.*, p. 79)

² Voir *OC VI 4*, p. 254, 258, ainsi qu'au chapitre premier, la partie C, section 2 (« Seconde naissance et nouvelle création ») et à la section 3 de la partie C de ce chapitre III (« ...pour orienter le désir vers l'inconditionné »).

Traces du « moi » et éléments biographiques dans les *Cahiers*

« Je me trouve en ce monde avec mon désir collé sur des choses qui ne sont pas des biens, qui ne sont ni bonnes ni mauvaises. Je dois l'en arracher, mais cela fait saigner. » (K14, *OC VI 4*, p. 202) Lorsqu'elle écrit une telle phrase, S. Weil ne décrit pas sa situation singulière. Ce « je » est universalisable : c'est le « je » de celui ou de celle qui s'engage dans le travail de transformation et de perte de la perspective. Les *Cahiers*, nous l'avons dit, ne sont pas un journal « intime », ni un témoignage qui vaudrait pour sa singularité ou son caractère exceptionnel. S'il y a un témoignage, c'est celui d'un sujet qui opère sur lui-même une transformation et propose une voie qui peut, ou qui doit être empruntée par d'autres.

Les *Cahiers* sont *hors du temps* au sens où la philosophe veut écrire des choses éternelles : « Il faudrait écrire des choses éternelles, pour être sûr qu'elles seraient d'actualité. Relatives à Krishna [c'est-à-dire à Dieu], par exemple... » (Lettre à ses parents du 1^{er} février 1943, *OC VII 1*, p. 267) Ils décrivent un processus de transformation de soi qui demande une certaine durée, qui s'inscrit donc dans le temps, mais qui vaut pour tout être humain, quelles que soient les conditions historiques qui sont les siennes. En effet, je l'ai signalé, il n'est jamais, à de très rares exceptions près, question de l'actualité sociale et politique, ce qui est d'autant plus significatif que l'on sait par ailleurs l'importance que celle-ci joue dans sa manière de vivre. Néanmoins, il arrive que la philosophe fasse mémoire de son passé.

D'abord, il lui arrive d'évoquer son adolescence : « Pour obéir à Dieu, il faut recevoir ses ordres. / Comment se fait-il que je les aie reçus dans l'adolescence, pendant que je professais l'athéisme ? » (K14, *OC VI 4*, p. 180) Précisons que S. Weil écrit d'abord « dès l'enfance », puis rature, ce qui dénote un souci de précision quant à son itinéraire spirituel. Elle se réfère encore à une disposition qu'elle fait remonter à « l'âge de dix ans » (K7, *OC VI 2*, p. 428), se rappelle sa « 15^e année » et ses « 16 ans » (*OC VI 1*, p. 140, 141). L'enfance, et surtout l'adolescence sont des périodes importantes pour son itinéraire spirituel : dans l'esquisse d'autobiographie pour le père Perrin, elle raconte cet itinéraire à partir d'un événement survenu alors qu'elle est âgée de « quatorze ans », évoque ce qui lui est arrivé « à seize ans », remonte à « la première enfance » (*AD*, p. 38, 40). Alors qu'elle est étudiante dans la classe d'Alain (1925-1928) : « 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. » (K8, *OC VI 3*, p. 134) Ou à l'École normale, en 1929 : « *La joie* [...] est le sentiment du réel. [...] *C'est cela que je pensais, à vingt ans, quand j'écrivais "Éclair" [un poème], mais je ne savais pas que Platon, c'était cela. Présence réelle.* » (K7, *OC VI 2*, p. 485 ; SW souligne deux fois) Elle souligne ici la continuité de son inspiration. Sa pensée s'est élaborée au contact des choses mêmes, sans passer par la médiation des textes (Platon) – comme son expérience du Christ, en 1938, n'est pas passée, insiste-t-elle, par la lecture des mystiques (cf. *AD*, p. 45). Il serait faux de dire qu'elle n'a pas lu Platon en 1929, qu'elle connaît depuis l'adolescence, mais il est vrai qu'elle le relit systématiquement en 1941-1942. Alors qu'elle est en train de relire le *Phèdre* de Platon, à l'hiver 1942, elle tombe sur ce passage : « quand, par l'effet de quelque disgrâce, [l'âme] s'alourdit ; que, s'étant ainsi alourdie, elle a enfin perdu son plumage et gît sur la terre... » (248c) Elle note alors dans le cahier ouvert à côté d'elle : « (Mon image de la pesanteur est dans le mythe du *Phèdre*.) » (K7, *OC VI 2*, p. 446) La « pesanteur » est une métaphore dont elle fait usage (se fondant à la fois sur son expérience et ses lectures) pour décrire un mécanisme spirituel ; elle découvre, après coup, cette nécessité spirituelle dans Platon. Autre manière d'inscrire son âge dans l'écriture : indiquer l'âge qu'elle a au moment où elle écrit : « à 25 ans » (*OC VI 1*, p. 144, 407, 408), donc en 1934 ou dans les premières semaines de 1935.

Certes, les *Cahiers* ne sont pas anecdotiques et ce n'est pas du « je » empirique, en situation, de S. Weil dont il est en général question. Néanmoins affleure parfois un autre « je » : celui de S. Weil. Non pas celui de la philosophe indiquant le chemin parcouru et l'étape à laquelle elle est parvenue (après « réduction »), mais S. Weil comme être empirique. C'est aux rares traces de cette dimension biographique que je m'intéresse ici. Dans le *Cahier VII*, par exemple, après avoir évoqué l'effort de la volonté nécessaire pour sortir de la Caverne et l'illusion qu'il y a à se croire au-dehors sans avoir pris les moyens d'en sortir, elle ajoute : « C'est mon cas. » (*OC VI 2*, p. 473) La philosophe médite l'histoire de Tantale, puis ajoute : « Je suis très souvent ainsi. » (*K15, OC VI 4*, p. 210) Commentant la parabole du semeur (*Lc 8,5-15*), à propos des grains qui tombent sur la pierre, ce qui doit être interprété comme la situation « des âmes qui ne s'intéressent pas aux choses de ce monde, mais n'ont pas non plus d'énergie à mettre au service de Dieu, et par suite restent stériles », elle ajoute : « C'est exactement mon cas. » (*K18, OC VI 4*, p. 376) « L'extrême difficulté que j'éprouve souvent à exécuter la moindre action est une faveur qui m'est faite. Car ainsi avec des actions ordinaires, et sans attirer l'attention, je peux couper les racines de l'arbre. » (*K7, OC VI 2*, p. 423) « J'ai eu un peu de dressage, mais bien insuffisant. J'en aurai davantage si je le désire. La difficulté est que le désir soit réel. » (*K18, OC VI 4*, p. 378) C'est bien de S. Weil qu'il s'agit, dans les passages suivants (où l'accord est au féminin) : « Ceux que j'aime, je leur fais un tort infini en leur étant présente, en maintenant l'écran que je suis entre eux et Dieu [...]. » (*K8, OC VI 3*, p. 89) Ou bien :

« – Tendance à répandre le mal hors de soi ; je l'ai encore. Les êtres et les choses ne me sont pas assez sacrés. Puissé-je ne rien souiller, quand je serai entièrement transformée en boue. Ne rien souiller même dans ma pensée. Je ne détruirais pas, même dans les pires moments, une statue grecque ou une fresque de Giotto [...]. Pourquoi donc autre chose ? Pourquoi, par exemple, un instant de la vie d'un être humain qui pourrait être un instant heureux ? » (*K4, OC VI 2*, p. 127)

« Plusieurs fois, dans cet état, j'ai cédé du moins à la tentation de dire des mots blessants. Obéissance à la pesanteur : le plus grand péché, ou un des plus grands. On corrompt ainsi la fonction du langage, qui est d'exprimer les rapports des choses. » (*K5, OC VI 2*, p. 199)

Ou encore, on trouve des formules telles que : « Jusqu'ici, ce problème me dépasse. » (*K15, OC VI 4*, p. 211). « Je n'ai pas encore bien compris ce mystère » (*K15, OC VI 4*, p. 222). « Je ne comprends pas encore bien. » (*K17, OC VI 4*, p. 341) S. Weil affirme puis nuance son propos : « Du moins il me semble. » (*K17, OC VI 4*, p. 347) « Si, comme je crois que c'est possible, il y a une limite qu'on peut passer dès ici-bas et au-delà de laquelle il n'y a plus aucun espoir de salut, je veux croire que ceux qui l'ont passée sont insensibles même à la douleur physique, ou presque. » (*K14, OC VI 4*, p. 183) « Je n'en sais rien. / J'aimerais le croire. » (*K15, OC VI 4*, p. 213). « Il me semble [...] / Il me semble [...] » (*K17, OC VI 4*, p. 338). Notons que c'est surtout dans les derniers cahiers que l'on trouve les marques d'une incertitude.

Il faut relever un indice important car c'est un procédé d'écriture qui revient très régulièrement : lorsqu'une phrase ou une partie de phrase désigne explicitement la situation présente de l'auteure, lorsqu'il s'agit de sa situation singulière, celle-ci est mise entre parenthèses ou, plus rarement, entre crochets. Par exemple S. Weil analyse le rapport au temps de celui qui ne peut supporter ce qui est, et ajoute : « (Comme moi pour les maux de tête, en 1938) » (*K5, OC VI 2*, p. 202) ; ou : « (Comme moi pour mes vers.) » (*K7, OC VI 2*, p. 425) Un autre passage commence par une description du fonctionnement du psychisme humain et des joies dont le stimulant manque pour les chercher ; la phrase s'interrompt brusquement par cette parenthèse : « (Puissé-je ne plus commettre ce crime envers moi-même, de les laisser échapper.) » (*K5, OC VI 2*, p. 250). Voici d'autres exemples, à partir du moment où le procédé devient récurrent :

« [Me contraindre chaque jour à écrire dans ce cahier même que j'ai manqué à mon devoir, ce qui a été le cas aujourd'hui. / Montagnes, rochers, tombez et cachez-vous loin de la colère de l'agneau [Ap 6,16]. / Je mérite en ce moment cette colère.] » (K7, OC VI 2, p. 427)

« *La méditation sur le mécanisme social est à cet égard une purification de première importance.* (Et je n'ai donc pas eu tort de côtoyer tant d'années la politique.) » (K7, OC VI 2, p. 434 ; SW souligne)

« (C'est loin d'être encore mon cas.) » (K7, OC VI 2, p. 435)

« (Jadis, j'avais peine à comprendre comment l'art et la science se rejoignaient. Aujourd'hui j'ai peine à comprendre comment ils se distinguent.) » (K8, OC VI 3, p. 127)

« Exercices indispensables tant qu'un certain degré de perfection (dont je suis très, très loin) n'est pas atteint mais nécessairement médiocres, mélangés de bien et de mal. » (K8, OC VI 3, p. 136)

(Puissé-je donc avoir beaucoup de ces moments et ne jamais en oublier la leçon.) » (K18, OC VI 4, p. 388)

Le propos précédent – sur le malheur à ne pas infliger – est général. S. Weil vient d'écrire : « Quand on sait ce qu'est le malheur, il est plus facile de mourir que de l'infliger. » Elle ne « sait » donc pas ce qu'est le malheur (au début de l'année 1942) ou, pour mieux dire, elle ne le sait pas *avec toute son âme* puisque ce savoir ne se traduit pas dans un comportement : mourir plutôt qu'infliger le malheur. Les *Cahiers* sont un chemin de progression spirituelle.

« [Mais répugner à l'action et ne pas la faire est misérable. C'est généralement mon cas.] » (K11, OC VI 3, p. 351)

« Un peintre ne dessine pas l'endroit où il est. Mais en regardant son tableau je connais sa position par rapport aux choses dessinées.

Au contraire, s'il se représente dans son tableau, je sais avec certitude que le lieu où il feint d'être n'est pas celui où il est.

D'après la conception de la vie humaine exprimée dans les actes et les paroles d'un homme, je sais (*je veux dire que je saurais, si j'avais le discernement*) s'il regarde cette vie d'un point situé ici-bas ou du haut du ciel.

Au contraire, quand il parle de Dieu, je ne peux pas discerner (*pourtant je le peux parfois...*) s'il parle du dedans ou du dehors.

Un homme qui dit avoir été en avion et a dessiné les nuages, son dessin n'est pas une preuve pour moi ; je peux croire que c'est une fantaisie. S'il m'apporte un dessin de la ville à vol d'oiseau, c'est une preuve. » (K14, OC VI 4, p. 190-191 ; je souligne)

« Je désire exclusivement le bien (je veux dire que je devrais être ainsi), [...] » (K14, OC VI 4, p. 203)

« (Je crains bien que la petite Thérèse de Lisieux n'ait ressemblé plus souvent à un tel adulte qu'à un petit enfant.) » (K15, OC VI 4, p. 229)

« (et en ce qui me concerne elle est très faible) » (K15, OC VI 4, p. 229).

« Mais étant donnée la situation générale et permanente de l'humanité dans ce monde, peut-être bien que manger à sa faim est toujours une escroquerie.

(J'en ai commis beaucoup.) » (K16, OC VI 4, p. 253)

« Ainsi l'énergie supplémentaire, volontaire, doit être dépensée jusqu'à épuisement dans les activités obligatoires. Ou bien brûlée dans la contemplation. L'important est qu'il n'en reste pas une parcelle, soit pour le caprice, soit pour l'exercice de la volonté. S'il en reste une parcelle, c'est un vol. S'il reste une parcelle d'énergie supplémentaire, c'est un vol. (Je n'ai jamais cessé de voler.) » (K16, OC VI 4, p. 257)

« (Mais tous ces phénomènes spirituels sont absolument hors de ma compétence. Je n'y connais rien. Ils sont réservés à des êtres qui possèdent, pour commencer, les vertus morales élémentaires. J'en parle au hasard. Et je ne suis même pas capable de me dire sincèrement que j'en parle au hasard.) » (K16, OC VI 4, p. 280)

Le « je » des *Cahiers* est toujours celui de S. Weil, avant d'être celui du philosophe qui s'engage dans un itinéraire de transformation du sujet pour accéder au réel et à la vérité qui est l'éclat. Ou, plutôt, il y a tension entre le « je » de la raison, du *logos*, du philosophe, celui qui voit le monde depuis Dieu qui est une absence de point de vue, et le « je » empirique de l'auteure, celui qui s'inscrit dans une perspective. C'est ce dernier « je » qu'il s'agit d'abolir : « ...l'opération qui dans une âme fait peu à peu disparaître ce qui dit *je*. [...] Cette opération d'anéantissement de ce qui dit *je* [...] ...dans les rares moments de destruction partielle du « je » (K8, *OC VI 3*, p. 55, 88 ; SW souligne). Elle constate : « J'aime mal, il me semble, ou les choses ne se passeraient pas ainsi pour moi. Mon amour ne serait pas attaché à quelques êtres. Il serait disponible pour tout ce qui mérite d'être aimé. » (K6, *OC VI 2*, p. 297) Elle fait allusion à trois de ses amitiés : Auguste Bréal, Auguste Detœuf, Richard R. (dont nous ignorons le nom). Elle ne note que l'initial du patronyme : ce sont des notes pour elles-mêmes ou peut-être ne souhaite-t-elle pas qu'un éventuel lecteur identifie ceux auxquels elle pense. La singularité de S. Weil s'efface devant la nécessité de l'itinéraire spirituel décrit par les *Cahiers*. Ce sont les effets de la mort de l'amitié qu'elle décrit, précisant : « D n'est pas mort ; mais même mort de l'amitié que je lui portais, accompagnée de semblable douleur. N'est plus qu'une ombre. » (K6, *OC VI 2*, p. 297) Auguste Detœuf est l'un des fondateurs (en 1937) des *Nouveaux Cahiers* dans lesquels S. Weil a publié, en janvier 1940, « Hitler et la politique extérieure de la Rome antique » ; la revue cesse de paraître cette année-là, et Detœuf participe au gouvernement de Vichy. Puis, quelques pages plus loin, cette consigne sur laquelle je vais revenir¹ : « Aimer détaché. Supporter la pensée que ceux qu'on aime, à qui on pense avec amour, sont mortels, sont peut-être morts à l'instant même qu'on pense à eux. » (*OC VI 2*, p. 315).

Dans le *Cahier I*, nous trouvons deux listes de « choses à faire » et de « choses à étudier » (*OC VI 1*, p. 129), notées transversalement. La philosophe se donne des consignes. Écrire permet de suppléer la mémoire, de retenir des tâches à faire et de s'exhorter :

- « < A élucider. Très important. Je m'exprime mal... > » (K1, *OC VI*, p. 112 ; SW souligne)
- « En est-il bien ainsi ? A vérifier. A examiner de très près. » (K2, *OC VI 1*, p. 226 ; SW souligne deux fois)
- « A examiner de très près. » (K6, *OC VI 2*, p. 315 ; SW souligne)
- « A contempler. [...] A examiner avec beaucoup d'attention » (K7, *OC VI 2*, p. 430).
- « (A examiner encore.) » (K3, *OC VI 1*, p. 313)
- « Il ne me semble pas. [...] A voir. » (K11, *OC VI 3*, p. 344).
- « A étudier. » (K4, *OC VI 2*, p. 62 ; K11, *OC VI 2*, p. 349).
- « A étudier encore. » (K4, *OC VI 2*, p. 141)
- « A étudier ; à essayer de définir. » (K4, *OC VI 2*, p. 142)
- « Étudier Cantor. » (K7, *OC VI 2*, p. 450)
- « Essayer de concevoir cela clairement. » (K7, *OC VI 2*, p. 466)
- « A étudier de très près » (K9, *OC VI 3*, p. 237).
- « Pourquoi ? A méditer aussi » (K14, *OC VI 4*, p. 166).
- « Mais quelle signification ? A méditer » (K14, *OC VI 4*, p. 167).
- « A méditer » (Feuilles volantes, début du séjour anglais, *OC VI 4*, p. 401).
- « Méditer encore sur cette image de la forêt » (K16, *OC VI 4*, p. 282).
- « A méditer. » (Feuilles volantes du début du séjour anglais, *OC VI 4*, p. 401)
- « [Lire le *Politique*.] » (K8, *OC VI 3*, p. 134).
- « Lire à la bibliothèque le Livre d'Hénoch » (K10, *OC VI 3*, p. 280).
- « Relire dans le Gr[an]d O[eu]vre] définition de l'esclavage et de la liberté » (K10, *OC VI 3*, p. 316).
- « Lire Origène [...] Lire Justin le martyr » (K13, *OC VI 4*, p. 155).
- « *Welsh Poem 'Book of Taliesin'*. A lire » (K16, *OC VI 4*, p. 283).
- « Exemple privilégié, à contempler longtemps, du mécanisme de l'erreur » (K7, *OC VI 2*, p. 470).
- « A contempler encore. » (K7, *OC VI 2*, p. 480 et K12, *OC VI 3*, p. 395)
- « Contempler la différence entre savoir et savoir de toute son âme » (K9, *OC VI 3*, p. 182).

¹ A la section 3 de cette partie : « La pratique des exercices spirituels » (« L'apprentissage du détachement... »).

L'examen de soi : une « liste des tentations »

Dans les marges du *Cahier I*, S. Weil écrit une « Liste des tentations » et ajoute entre parenthèses « (à relire tous les matins) » (*OC VI 1*, p. 139). Écriture et lecture : il s'agit très exactement d'un exercice spirituel. Elle note un peu plus loin sur une page entière de cahier (les cinq suivantes sont laissées vierges, ce qui signifie probablement qu'elle se donne la possibilité de poursuivre ce travail de soi sur soi) :

« Deux obstacles intérieurs à vaincre.

La lâcheté devant la fuite du temps (manie de remettre – paresse...).

Illusion que le temps m'apportera par lui-même courage, énergie... C'est d'ordinaire le contraire (manque de sommeil). Te dire : et si je restais *toujours* comme je suis en ce moment ?...

Ne *jamais* remettre indéfiniment. Remettre à un moment bien déterminé. Même en cas d'impossibilité (maux de tête...), essayer.

Exercices : emplois du temps arbitraires à observer minutieusement, à la minute.

Tu vis en rêve. Tu attends de vivre...

Il s'agit de se créer une habitude. Dressage. [...]

Tous les jours, faire deux ou trois choses indifférentes à une heure arbitraire, mais déterminée. [...]

Discipline de l'attention pour le travail manuel – pas de distraction, de rêveries. Pas non plus de vertige.

Surveiller perpétuellement ce qu'on fait sans s'y absorber. Une autre discipline pour l'exercice de l'entendement soutenu par l'imagination. Une autre encore pour la réflexion. Tu ne possèdes guère que la 3^e. Un être complet possède les trois. Tu dois être un être complet. » (*OC VI 1*, p. 79-80 ; SW souligne)

Il faudrait citer toute la page. Il s'agit donc ici d'un travail sur soi, d'un exercice spirituel de transformation et de constitution de soi, d'une éthique de soi qui n'est pas sans rappeler la pratique hellénistique et romaine de la philosophie : se tenir sans cesse présent à soi avec recul et réserve. C'est un certain rapport au temps qui permet l'accès à la réalité : le passage du rêve à la réalité qui sera au principe de toute la pratique philosophique de S. Weil.

Puis la philosophe, sous le titre « Jouissance et puissance », recopie sur une grande feuille de papier une liste des tentations (qu'elle peut ainsi « relire tous les matins »). Elle s'adresse à elle-même à la première, puis à la deuxième personne, et alterne le « je » de l'analyse et le « tu » de l'interpellation : « La seule tentation qui est contenue là-dedans, c'est la *paresse*. Qu'est-ce au juste que la paresse (ma tentation propre) ? / En dehors de cela... (souviens-toi du topo de S.P.). » (*OC VI 1*, p. 406 ; SW souligne) Il s'agit d'une allusion à un « topo », essai sur un sujet libre¹, rendu par Simone Pétrement à Émile Chartier alors que les deux amies sont en khâgne (Simone Pétrement, de près de deux ans plus âgée intègre École normale supérieure une année avant S. Weil, en 1927). Elle reprend une liste de cinq tentations que l'on trouve dans les marges du *Cahier I* (ms. 5) en les glosant d'une phrase ou deux – paresse, vie intérieure, dévouement, domination, perversité – et poursuit :

« Je ne suis vraiment libre d'aucune des cinq, mais la seule que je n'ai pas su surmonter du tout, c'est la paresse – et à 25 ans, il est bien tard : c'est à 25 mois que ça devrait commencer. Chez moi, la paresse signifie en premier lieu une panique devant la pensée du *temps*. Telle obligation à tel moment : insupportable (quel soulagement, le travail en usine !) [depuis le 4 décembre 1934] – et cette panique est la source de remords et de désespoir cuisants. C'est que le *temps* est la première limite, la seule, sous diverses formes. Eh bien : accepter ces limites. Il faut arriver à m'éprouver moi-même à cet égard.

La libération de ces cinq tentations, c'est cette pureté dont on a soif.

Serais-tu de ceux qui sont destinés à obéir parce qu'ils manquent de courage pour les responsabilités ? En ce cas B[oris Souvarine] aurait raison de te mépriser. Mais ce perpétuel épuisement y est bien pour quelque chose...

¹ Sur la pratique des topos, voir *SP*, p. 57-58 ; sur la paresse, « vieille ennemie » de S. Weil, voir une lettre de 1941 de cette dernière à Simone Pétrement, in *SP*, p. 595.

Tu n'aurais jamais pu être chef, comme lui. Ni occuper nulle part aucun poste responsable, même dans la famille – à cause de ces périodes entières où tu t'abandonnes complètement...

Il *faut* vivre au moins un long temps ponctuellement [de manière disciplinée], pour te prouver que tu en es capable. Car sans cela, ça veut dire que tu n'es pas fichue d'être au monde – que tu dois mourir.

Tu n'as rien à regretter. Il faut conquérir *successivement*. C'est précisément le moment maintenant.

Mais maintenant *il le faut*. Sous peine de ne jamais passer à l'âge viril. [plus loin : « Et à 25 ans, c'est exagéré. »] » (OC VI 1, p. 407-408 ; SW souligne)

Nous voyons ici à l'œuvre le travail que la philosophe effectue sur elle-même. Il s'agit d'accéder au réel et de s'inscrire dans l'univers. La transformation à laquelle il s'agit de parvenir passe par la maîtrise de soi. L'affirmation volontaire est ici – alors qu'elle est âgée de 25 ans – plus grande qu'elle ne le sera lors de la période de Marseille. Le travail d'écriture est déjà par lui-même un moyen de « garder présent à l'esprit », de « ne pas perdre de vue » les idées qui sont le moyen d'une telle transformation de soi (de « cette pureté dont on a soif », il sera question à la section 1 de la partie C de ce chapitre III et au chapitre IV, partie A, section 1).

Les cinq tentations dont S. Weil fait la liste sont les suivantes : « 1. Tentation de la *paresse*. [...] 2. Tentation de la *vie intérieure*. [...] 3. Tentation de la *domination*. [...] 4. Tentation du *dévouement*. [...] 5. Tentation de la *perversité*. » (OC VI 1, p. 406-407 ; SW souligne) La paresse est la « fuite devant la vie réelle », c'est ne pas agir de peur de se retrouver confronté à ses limites, et en particulier le temps qui vient limiter toute action. On comprend qu'elle en fasse la première des tentations, elle qui cherche à aller du rêve à la réalité :

Ne *jamais* oublier cette « tentation de la paresse », la pire pour moi – la seule cause que j'ai de me mépriser – car pour les autres, j'ai su me surmonter assez pour me donner confiance que, par rapport à elles, je peux tendre efficacement à être libre. Mais cette tentation de la paresse, jamais je n'ai même commencé à la surmonter d'une manière stable. Prendre des résolutions est inutile. Garder présent à l'esprit, simplement, mais d'une manière continue, que si je ne la surmonte pas, j'échouerai dans mon unique ambition [entrer en contact avec la réalité] ; je vivrai en rêve. Car la ponctualité et la constance, l'univers l'exige de nous, des conditions de vie artificielles peuvent seules en dispenser. L'an prochain... » (OC VI 1, p. 407-408 ; SW souligne)

Réfléchissant à la tentation de la vie intérieure, S. Weil poursuit en examinant sa relation à quelques-uns de ses amis les plus proches :

« Ne pas perdre de vue la « tentation de la vie intérieure ». Suzanne... Pierre et les autres... Boris... Les sentiments qui n'atteignent pas leur objet [qui ne sont pas convertis en pensée méthodique et en action efficace, ainsi que les pensées et les actions qui n'atteignent pas leur objet], ce n'est pas aimer. Et toi, tu n'as jamais su... Pourquoi ? Par faute de désintéressement. En partie faute de naturel. En partie parce que... ?

Faut-il ne plus aimer ? Oui ce serait possible, s'il s'agit vraiment d'une ombre d'amour. Ne pas souffrir de les savoir malheureux ? Non, ça, ça n'est pas possible. Mais cesser de réagir en imagination : oui. Penser clairement leur malheur, autant qu'ils m'en laissent la possibilité. Penser clairement les remèdes. Les dire autant que je puis me faire comprendre. Agir, autant que je puis. Et c'est tout. » (OC VI 1, p. 408)

L'attention à soi va de pair avec l'attention aux autres. Pour le dire autrement, c'est le même mouvement qui est souci de soi et souci des autres, ou gouvernement de soi et gouvernement des autres. Suzanne Gauchon et Pierre Letellier sont deux amis de S. Weil, depuis le lycée Victor-Duruy (1924-1925) pour la première et depuis la khâgne du lycée Henri-IV pour le second. Dans les paragraphes suivants, il est question de Boris Souvarine et de Suzanne Gauchon¹. Il y est question de l'amitié (rencontre morale), de l'amour (rencontre physique) et du désir, puis : « Attendre... Ne rien accepter d'impur... » La philosophe forge un précepte à son usage : « ne jamais vaincre que les difficultés qu'on rencontre – ou : ne jamais se mettre aux prises qu'avec

¹ Sur la correspondance avec Suzanne Gauchon, voir chapitre V, partie B, section 1.

les difficultés qu'on rencontre. » C'est cela, lutter contre la tentation de la vie intérieure. Il s'agit de lutter contre les actions désordonnées, pour autant que la vertu consiste essentiellement à « ne pas faire » : c'est un dressage qui passe par une discipline de l'imagination.

« Cesser de réagir en imagination. » En effet, *imaginer* le malheur des autres, souffrir par ou de cette imagination est un sentiment vain, qui n'atteint pas son objet, souffrir « par eux » n'est pas aimer. « Ne plus avoir de peine que pour eux, non par eux. » (*OC VI 1*, p. 408) Ce *praeceptum* doit être intégré, digéré, de telle manière qu'il soit à disposition lorsqu'il est besoin d'en faire usage. S. Weil est sujette à ce travail de l'imagination qui fait souffrir. *Imaginer* le malheur de l'autre : c'est une torture. Il s'agit de remplacer la représentation par la sensation¹. Plus tard, dans une lettre à Huguette Baur (juillet 1940), elle note que « ce qu'on imagine est un cauchemar² » – étant donc particulièrement sujette à cette « espèce particulière d'imagination » du malheur d'autrui (lettre à Maurice Schumann, *EL*, p. 185). Cette imagination ne rejoint pas l'autre, au contraire, elle l'enferme dans une image. A « imaginer », à l'imagination est opposée une activité méthodique : « penser ». « Penser clairement leur malheur autant qu'ils m'en laissent la possibilité. Penser clairement les remèdes. Les dire autant que je puis me faire comprendre. Agir, autant que je puis. » (*OC VI 1*, p. 408) C'est ainsi, et ainsi seulement que le sentiment atteint son objet, que l'amour n'est pas « une ombre d'amour » et qu'on lutte contre la « tentation de la vie intérieure » (*ibid.*).

Seules les deux premières tentations font l'objet d'un développement spécifique, à moins de considérer que les trois suivantes sont des conséquences de la tentation de la vie intérieure. La tentation du dévouement est la « subordination à un objet quelconque non seulement de tout ce qui est subjectif, mais du sujet lui-même » (*OC VI 1*, p. 406 ; cf. *OC VI 1*, p. 114-115). C'est la tentation inverse de la domination et « se trouver en face des hommes avilit, alors qu'on dépend d'eux – et cela, soit que cette dépendance ait la forme de la soumission, soit qu'elle ait la forme du commandement » (*OC VI 1*, p. 114). Il s'agit de rencontrer « sur un plan d'égalité » : « Que d'autres êtres, des êtres particuliers, existent sans qu'on domine ni qu'on soit dominé » (*OC VI 1*, p. 408), alors il y a amitié (c'est de Souvarine qu'il est question), ou amour. S. Weil fait allusion à un événement passé qu'elle n'explicite pas, écrivant pour elle-même (« depuis le Luxembourg »), « une répulsion et une humiliation » à avoir été « objet de désir » (*OC VI 1*, p. 408), alors qu'elle était étudiante sans doute (1925-1931), qui a eu lieu au Jardin du Luxembourg, à Paris. Dans une lettre à Suzanne Gauchon de 1929, la philosophe propose l'idée que l'amitié est une vertu négative : « L'enthousiasme, le dévouement pour l'ami me semblent contraires à l'amitié, fille d'égalité³. » Plus tard, dans quelques pages qui peuvent dater des années à l'École normale, mais plus vraisemblablement des années 1931-1934 (par les thèmes et les références, à Trotsky notamment), la philosophe écrit sur l'égalité des esprits et sur l'amitié : la « vertu d'amitié » consiste en ce que l'ami estime son ami comme l'égal de soi – égalité « par la ferme volonté de bien exercer les facultés qui se trouvent à sa disposition » (*OC I*, p. 283). Ce contre quoi va le dévouement comme soumission à la volonté, aux désirs, aux préférences de l'autre. Le « remède » est de « ne *jamais* chercher l'amitié » (K1, *OC VI 1*, p. 114 ; SW souligne). La philosophe en fait un précepte – ne *jamais* chercher l'amitié ; ne *jamais* se permettre de rêver l'amitié – et ne se départira pas de cette idée, la répétant volontiers à ses amis, au père Perrin (concernant le Christ, cf. *AD*, p. 36) ou à Gustave Thibon⁴. Il s'agit

¹ Voir le témoignage de Jean Rabaut cité in *SP*, p. 331.

² S. Weil, lettre à Huguette Baur, in P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 111.

³ In *Commentaire*, n° 155, automne 2016, p. 556.

⁴ Concernant le jugement qu'elle porte sur ce dernier, voir au chapitre V, partie B : « Des lettres de direction spirituelle ».

d'aimer *détaché*, comme elle le dira plus tard (cf. *OC VI 2*, p. 315). La philosophe y revient : « Dans l'amitié aussi il y a chasteté ou manque de chasteté selon que le désir est dirigé ou non vers l'avenir. L'amour chaste accepte la mort de l'être aimé ; cette mort ne lui enlève pas un avenir, puisqu'il n'est pas dirigé vers l'avenir. » (K8, *OC VI 3*, p. 268) A l'amitié, S. Weil consacre plusieurs pages de ses notes « A propos de la doctrine pythagoricienne » (*OC IV 2*, p. 262-272). Il s'agit de l'une des « Formes de l'amour implicite de Dieu » : « Il n'y a amitié que là où la distance est conservée et respectée. » (*OC IV 1*, p. 331) L'amitié doit être « entourée de toutes parts par une enveloppe compacte d'indifférence qui maintienne une distance » (lettre du 26 mai 1942 au père Perrin, *AD*, p. 81). Il y a là continuité dans la pensée et la pratique weilienne quant aux liens avec autrui : ni domination ni dévouement mais distance.

Ce que la philosophe nomme « tentation de la perversité », c'est la réaction à un mal « en faisant tout pour l'augmenter » (*OC VI 1*, p. 407). Autrement dit, c'est l'attitude contraire à l'acceptation du vide, dont il sera question plus loin¹. Se guérir de ces tentations, « c'est, d'abord, en prendre conscience... c'est ensuite se soumettre à un dressage impitoyable... » (*OC VI 1*, p. 407) ; c'est une transformation dans la manière de penser et dans la manière de vivre. Les éditeurs des *Œuvres complètes* datent cette feuille de 1934. On en comprend la raison : S. Weil écrit à deux reprises « à 25 ans » (*OC VI 1*, p. 407, 408, cf. *OC VI 1*, p. 144) en parlant d'elle. On pourrait considérer que l'allusion au « travail en usine » (*OC VI 1*, p. 407) interdit de la dater antérieurement au mois de décembre 1934 et elle pourrait alors aussi bien dater du début de l'année 1935, mais à mieux y réfléchir, l'exclamation « (quel soulagement, le travail en usine !) » annonce plutôt que celui-ci est à venir : dans les mois ou, plus vraisemblablement, les semaines suivantes. On en entend l'écho dans ce qu'elle écrira à Auguste Detœuf, en 1936 : « Je suis entrée à l'usine avec une bonne volonté ridicule, et je me suis aperçue assez vite que rien n'était plus déplacé. » (*CO*, p. 284)

Un tel travail de soi sur soi et de transformation de soi se poursuit tout au long de l'écriture des *Cahiers*, jusqu'à la méditation du « Carnet de Londres » sur la pratique de la philosophie. Nelli Przybylska a raison lorsqu'elle avance que « l'écriture de Simone Weil reflète un travail acharné sur soi² ». A l'automne 1941, nous lisons ce passage significatif d'un tel travail : « Mes deux ennemis : *fatigue* et *dégoût* (dégoût physique, pour toutes sortes d'objets [pour certains aliments, par exemple, cf. *OC VI 2*, p. 129]). L'un et l'autre presque invincibles, et, dans certaines circonstances, peuvent en un moment me faire tomber très bas. A surveiller. » (K5, *OC VI 2*, p. 198 ; SW souligne) A surveiller et « à vaincre ». Il est intéressant de noter que la philosophe *recopie* ici un passage du « Petit carnet grenat », où elle écrit alors qu'elle n'a pas avec elle le cahier « 5 (1941) » (cf. *OC VI 2*, p. 513). Au début de l'année 1942, elle note pour elle-même :

« Ne pas oublier que d'après saint Jean de la Croix les inspirations qui détournent de l'accomplissement des obligations faciles et basses viennent du mauvais côté [*Montée du Carmel*, livre II].

Le devoir nous est donné pour tuer le *je*. Et je laisse rouiller un si précieux instrument.

Il faut accomplir son devoir au moment prescrit pour croire à la réalité du monde extérieur.

Il faut croire à la réalité du temps. Autrement on rêve.

Il y a des années que j'ai reconnu cette tare en moi [« à 25 ans », en 1934], que j'en ai reconnu l'importance, et que je n'ai rien fait pour l'abolir. Quelle excuse pourrais-je invoquer ?

Ne s'est-elle pas accrue en moi depuis l'âge de dix ans ? Mais si grande qu'elle soit, elle est finie. Cela me suffit. Si elle est grande au point de m'ôter la possibilité de l'effacer pendant cette vie, et par suite de parvenir à l'état de perfection, cela, à supposer que cela soit, doit être accepté comme tout ce qui est ; d'une acceptation accompagnée d'amour. Il suffit que je sache qu'elle est, qu'elle est mauvaise, qu'elle est finie.

¹ Au chapitre IV, partie C, section 2 : « Ni « Dieu », ni « Je » : destitution de l'ontothéologie et usage du vide ».

² N. Przybylska, *Ascèse de la parole*, op. cit., p. 137.

Mais savoir effectivement chacune de ces trois choses et les trois ensembles implique le commencement et la continuation ininterrompue du processus de l'effacement. Si ce processus ne commence pas à se produire, c'est le signe que cela que j'écris, je ne le sais pas effectivement.

Je suis le fils qui dit « Oui Seigneur » et ne va pas à la vigne [Mt 31,28-32]. Il vaut encore mieux alors dire non, le mensonge est en moins.

L'énergie nécessaire réside en moi, puisque j'en ai pour vivre. Elle est à arracher de moi, quand je devrais en mourir, ce qui n'est pas le cas. » (K7, OC VI 2, p. 428 ; SW souligne)

Ce passage est symptomatique d'une écriture qui vise à agir sur le sujet jusqu'à « parvenir à l'état de perfection ». Cette transformation est passage *du rêve à la réalité*, selon une formule que l'on trouve à deux reprises aux dernières pages du *Cahier I* (ms. 89, 90, OC VI 1, p. 145, 146) et dont il vient d'être question. Ce qu'il y a de neuf, depuis ce premier cahier, c'est la lecture de Jean de la Croix, à partir de l'été 1941. S. Weil écrit à la première personne et c'est ici d'elle, de son « je » empirique, « phénoménal » qu'il s'agit. La philosophe identifie « une tare », une *manière d'agir* à transformer. Cette tare est inscrite en elle depuis sa première jeunesse. Il ne s'agit pas d'une caractéristique psychologique mais d'un comportement. Elle écrit pour « ne pas oublier ». Mais on peut aussi bien écrire sans savoir – sans savoir effectivement, c'est-à-dire *avec toute l'âme*, de telle manière que ce savoir s'inscrive « dans la sensibilité et dans la pratique de la vie » (OC IV 1, p. 57). A la suite de ces lignes, elle réécrit, à cinq reprises, la phrase suivante : « ἐὰν θέλῃς δύνασθαι με καθάρισαι. » C'est le lépreux qui s'adresse à Jésus : « Si tu le veux, tu peux me purifier » (Mc 1,40 et par.) La philosophe *fait usage* des évangiles, comme elle fait ailleurs usage de Platon. Elle s'identifie au fils qui dit « oui » lorsque son père lui demande d'aller travailler à la vigne et qui n'y va pas. Il est question, dans cette parabole, de faire la volonté de Dieu ; il est question d'obéissance et d'actes, et c'est pourquoi elle retient l'attention de la philosophe qui cherche à reconnaître et à faire la volonté de Dieu (AD, p. 40 : « le devoir d'acceptation à l'égard de la volonté de Dieu »). Elle s'identifie ensuite au lépreux de l'Évangile qui vient demander à Jésus de le purifier. Il ne s'agit plus d'un acte de volonté, ici, mais de contemplation, de consentement et d'obéissance. Le rapport à soi a évolué, depuis le *Cahier I* : la volonté cède le pas au regard, au désir et à l'attente. Elle demande : « Pour tout acte, le considérer sous l'aspect non de l'objet, mais de l'impulsion. Non pas : à quelle fin ? Mais : d'où cela vient-il ? » (K6, OC VI 2, p. 328) C'est le sens du passage de *La Montée du Carmel* auquel elle se réfère : l'inspiration vient-elle de Dieu ou bien du « mauvais côté » – Jean de la Croix écrit « le démon » et « le mauvais esprit¹ ». Ce thème de l'impulsion et de la vocation s'affirme peu à peu dans la pensée weilienne et se laisse lire notamment dans les lettres échangées avec le père Perrin, ou avec Gustave Thibon – en contexte chrétien – lorsqu'elle s'interroge sur le baptême (cf. AD, p. 15, 22, 28-29, 38, 252). Affleure ici, alors qu'il s'agit d'une *correspondance*, mais sans que ce soit prégnant, cette herméneutique de soi et de ses désirs en laquelle Foucault diagnostique *une expérience nouvelle* et proprement « chrétienne », celle de la chair et de ses « aveux² ». Mais il ne s'agit ni de prendre le père Perrin pour directeur spirituel, ni de scruter les mouvements de l'âme. Il ne s'agit pas d'introspection ou herméneutique de soi, mais d'attitude ou pratique de soi.

Le travail d'écriture est un travail de *réalisation* afin de « savoir effectivement » ce que l'on sait et afin que le comportement s'en trouve ainsi transformé. Le travail de soi sur soi passe par le corps comme médiation entre l'âme et l'âme – par un travail d'écriture. Elle réfléchit immédiatement après sur le sens d'un tel travail d'écriture :

¹ Jean de la Croix, *La Montée du Carmel*, Livre II, chap. 30, in *Œuvres complètes*, Paris, Cerf, 1990, p. 775-776.

² Si l'on suit M. Foucault, *Les Aveux de la chair*, op. cit., chap. I : « [La formation d'une expérience nouvelle] ».

« *L'expression correcte d'une pensée produit toujours un changement dans l'âme ; la pensée est ou affermie ou dépassée. Pour les pensées l'expression juste est une ordalie. C'est pourquoi l'expression correcte des pensées parvenues au point de maturité, y compris les erreurs, est toujours bonne (avant ce point, toujours mauvaise).* » (K7, OC VI 2, p. 429 ; je souligne)

Il y a très peu de ratures dans les cahiers manuscrits. S. Weil en donne ici la raison : elle n'écrit pas pour chercher sa pensée et la manière de la formuler mais elle écrit lorsque la pensée est parvenue « au point de maturité ». Écrire est un exercice spirituel : l'acte d'écrire provoque « un changement dans l'âme ». Deux pages plus haut, elle écrit, entre crochets : « [Me contraindre chaque jour à écrire dans ce cahier même que j'ai manqué à mon devoir, ce qui a été le cas aujourd'hui. [...]] » (OC VI 2, p. 427) Cette page 23 (ms.) est importante en ce qu'en quatre paragraphes la philosophe revient sur sa pratique d'écriture et esquisse un examen de conscience :

« Deux ordalies pour les pensées, l'expression et le doute, c'est-à-dire le silence complet de toute l'âme pendant un court espace de temps. La seconde est de très loin supérieure.
Je ressens si amèrement la dépendance des grandes choses par rapport aux petites, par exemple qu'un accident de déménagement puisse détruire un tableau de tout premier ordre, et je néglige de petites choses d'où de grandes peuvent dépendre. Crime. Je suis loin de ressentir cette dépendance assez amèrement.
Accomplir les actions obligatoires avec l'attention concentrée non sur la satisfaction de les accomplir, mais sur la honte d'avoir tardé, ou, si par bonheur une fois, exceptionnellement, ce n'est pas le cas, d'avoir un penchant à tarder ; ce qui sera le cas pour moi, dans l'hypothèse même la meilleure, pendant longtemps encore. » (K7, OC VI 2, p. 429)

Il s'agit, encore une fois, de savoir *avec toute l'âme* ce que l'on sait : savoir la dépendance des grandes choses par rapport aux petites. L'analyse du mécanisme psychique est suivie d'une injonction, d'un acte à accomplir, d'un entraînement (*gumnazein*, s'entraîner effectivement). Toutefois, il ne s'agit pas, encore une fois, d'introspection ou d'herméneutique de soi. Ce n'est pas une caractéristique psychologique ou un « aveu de la chair » que considère S. Weil : c'est une vérité qu'il s'agit d'incorporer. Après cette page, la philosophe reprend sa lecture de l'*Apocalypse* – ou, plutôt, sa lecture croisée de l'*Apocalypse* et de la *Bhagavad-Gîtâ* – et cite à nouveau (en grec) : « la colère de l'Agneau » (Ap 6,16), ajoutant pour elle-même : « Ne jamais oublier. » Puis elle encadre. L'écriture est aussi un travail de mémorisation. Réécrire et encadrer participe de ce travail de mémorisation et d'incorporation de la vérité.

Dans cette page du *Cahier XI* (ms. 12), précédée et suivie par des considérations sur l'Église et le Christ, S. Weil fait clairement entendre sa voix singulière :

« La source de mes difficultés est que par épuisement, par absence d'énergie vitale, je suis au-dessous du niveau de l'activité normale. Et si quelque chose me prend et me soulève, je suis au-dessus – Alors il me semblerait malheureux de gaspiller ce temps en activité ordinaire. Dans les autres moments, j'aurais à me faire une violence que je ne parviens pas à me faire.
Je pourrais accepter l'anomalie de comportement qui en résulte. Mais je sais, je crois savoir que je ne dois pas. Elle comporte des crimes d'omissions envers autrui. Et moi, elle m'emprisonne.
Quelle méthode alors ? » (OC VI 3, p. 328)

La philosophe écrit ensuite, encore une fois, deux citations (en grec), extraites des évangiles et de l'*Apocalypse* : « Si tu le veux, tu peux me purifier » (Mt 8,2 ; Mc 1,40 ; Lc 5,12), la demande d'un lépreux à Jésus, et « écroulez sur nous » (Ap 6,16) – ce que demandent aux montagnes et aux rochers ceux qui veulent fuir la colère de l'Agneau. Ces citations se trouvent déjà sur le plat supérieur du même cahier (elles reviennent régulièrement, depuis le *Cahier VI*¹). Encore une fois, c'est l'acte d'écrire qui importe ici : se remettre en présence d'une demande concernant l'être-

¹ Voir OC VI 2, p. 283, 284, 414 ; OC VI 3, p. 39, 155, 247, 323.

même de celle qui écrit. La progression spirituelle, qui passe par la purification, n'est pas attendue d'un exercice, mais d'un renoncement et d'un consentement qui va en s'accroissant au long des *Cahiers*. La page se termine ainsi : « Ce qui est certain, c'est que je dois m'exercer à transformer le sentiment d'effort en sentiment passif de souffrance. Je peux le faire en tout cas pour les efforts, si rares soient-ils, que j'accomplirais de toute manière. » (K11, *OC VI 3*, p. 328)

« Par épuisement, par absence d'énergie vitale ». Lire les *Cahiers* et les interpréter doit se faire en ayant présent à l'esprit que celle qui les écrit vit avec un sentiment permanent d'épuisement. C'est dans la fatigue et même bien souvent dans l'épuisement qu'écrit S. Weil¹. L'acte d'écrire est conquis sur les requêtes des multiples engagements et de l'épuisement physique. On ne saurait légitimement extraire des écrits weiliens une idéalité sans tenir compte des conditions dans lesquelles elle écrit, qui ne sont pas contingentes mais nécessaires au processus même d'écriture. Si la philosophe écrit sur l'« usage de la douleur physique » (*OC VI 4*, p. 253), c'est qu'elle connaît cette douleur d'expérience – et qu'elle sait en faire usage dans sa progression spirituelle. La fatigue est l'objet de sa méditation dans les *Cahiers*. La fatigue joue un rôle important, irremplaçable, si on sait en faire un *bon usage*. Elle apprend la passivité et l'obéissance : l'homme éprouve ses limites, il est fait matière et peut ainsi accéder au réel, à « la saveur de la beauté du monde » (*OC IV 1*, p. 374) et à la joie véritable² « conquise sur la douleur » : il y a un lieu inconnu de la plupart des hommes « où la douleur est joie et où la joie est douleur³ » et la véritable poésie descend de ce lieu-là.

La difficulté d'écrire : maux de tête, fatigue, épuisement

S. Weil évoque très souvent des maux de tête, alors qu'elle travaille en usine, pour elle-même (29 occurrences dans le « Journal d'usine ») et à ses correspondants : Albertine Thévenon (cf. *CO*, p. 53, 56), Boris Souvarine (cf. *CO*, p. 74), Simone Gibert (cf. *CO*, p. 67), et d'abord ses parents⁴. Au père Perrin, elle explique que travaillant en usine, elle avait « l'âme et le corps en quelques sortes en morceaux » et pouvait « difficilement imaginer la possibilité de survivre à ces fatigues » (*AD*, p. 41, 42), confirmant ses « maux de tête intenses » (*AD*, p. 43) de l'année 1938, lors de la Semaine sainte à Solesmes et dans les mois qui suivent : « Quand les maux de tête ont fait peser sur le peu de facultés que je possède une paralysie que très vite j'ai supposée probablement définitive, cette même certitude [que l'attention fait accéder au royaume où habite la vérité] m'a fait persévérer pendant dix ans dans des efforts d'attention que ne soutenait presque aucun espoir de résultat. » (*AD*, p. 39, cf. *AD*, p. 43-44). Si ce qu'elle désire et attend lui est donné lors de l'expérience de Solesmes, en 1938, suivie de la rencontre du Christ, à la fin de cette même année, il faut faire remonter à l'année 1929 le début de ses céphalées. Cependant, c'est en 1930, peut-être au début de l'hiver, que commencent ces maux de tête, selon Simone Pétrement (suivie par les éditeurs des *Œuvres complètes*), mais sans affirmer davantage⁵. L'amie de S. Weil associe ces maux de tête à l'écriture de la manière suivante : cette dernière dira à sa

¹ Sur ce thème, voir le chap. XI de l'ouvrage de Jean-Louis Chrétien, *De la fatigue*, Paris, Minuit, 1996.

² Voir *OC VI 2*, p. 63, 86-87, 90-91, 108, 130, 225, 237, 248-249, 256, 309, 355, 385, 490 ; *OC VI 3*, p. 48, 256, 309, 404.

³ Lettre à Antonio Atarés, in P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 126.

⁴ Voir *OC VII 1*, p. 169 (1934), p. 174, 181 (1935), p. 193 (1936). Elle prend du Gynergène et de l'ascéine.

⁵ Il est significatif que la biographie de Simone Pétrement est scandée par des rappels des maux de tête (ainsi que de la fatigue, des maladies) de S. Weil : voir *SP*, p. 122, 123, 137, 140, 151 152, 249, 275, 288, 352, 375, 376, 416, 467, 484, 501, 579, 590, 670, à telle point que cette dernière a pensé (en 1936) qu'elle pourrait devoir se « résoudre à mourir » (*SP*, p. 376). On peut rappeler ici à titre d'anecdote philosophique que, contemporain de Socrate, c'est Charmide qui souffre de migraines, et que le philosophe lui propose un remède (*pharmakon*), voir Platon, *Charmide*, 155e.

mère de ne pas regretter qu'elle ait eu des maux de tête, parce que sans cela il y a beaucoup de choses qu'elle n'aurait pas faites. Et « d'après Mme Weil, elle voulait peut-être dire, par exemple, qu'elle n'aurait pas écrit autant, parce qu'elle aurait pu faire beaucoup d'autres choses » (*SP*, p. 122-123). A Huguette Baur, dans une lettre de juillet 1940, elle explique son silence par son « état physique », et poursuit : « Des maux de tête absolument ininterrompus et parfois intenses, qui m'accablaient déjà à Roanne [en 1933-1934], se sont continués année après année. A cause d'eux, écrire une lettre devenait un effort trop dur et qui m'épuisait [...]. Par une singulière ironie du sort, ce printemps-ci [1940], pour la première fois, un traitement efficace m'a procuré un soulagement considérable. » Et elle évoque « dix ans d'impuissance ». En 1943, elle confirme que les maux de tête la « laissent à peu près tranquille » (*OC VII 1*, p. 261). Le sentiment d'épuisement, d'absence de toute énergie vitale : ce thème revient régulièrement dans les *Cahiers*, à partir de l'automne 1941 et jusqu'au « Carnet de Londres », en des termes semblables¹.

Dans ses cahiers, S. Weil fait, à plusieurs reprises, allusion à ses céphalées : « Ne pas oublier qu'à certains moments de mes maux de tête (quand une crise montait, mais avant le point culminant), j'avais un désir intense de faire souffrir un autre être humain en le frappant précisément au même endroit du front. » (*K5, OC VI 2*, p. 198) La tentation est celle de répandre le mal dont on souffre hors de soi (qui est déraciné, qui a perdu le monde – et une souffrance intense sépare du monde – déracine à son tour). Elle y revient quelques pages plus loin : « [...] (comme moi pour les maux de tête, en 1938), [...] » (*K5, OC VI 2*, p. 202). Elle évoque son expérience, associée à d'autres exemples (les guerriers de l'*Illiade*, Sophocle, Shakespeare, un vers de Racine, Casanova, les esclaves, les indiens du XVI^e siècle, les Russes blancs qu'elle a croisés chez Renault en 1935, les prostituées) pour décrire les effets du malheur sur l'âme – désir de répandre le mal ou résignation – et plus généralement les « phénomènes de pesanteur dans la société » (*OC VI 2*, p. 199-204 ; SW souligne) :

« Dans mes crises de maux de tête, j'étais dans le premier état [désir de répandre le mal hors de soi] quand la crise montait, dans le second [résignation] à partir de l'instant où elle est assez proche du point culminant. Cela se reproduisait régulièrement, chaque fois.

Le désir de frapper autrui au même endroit du front. Désir de voir autrui souffrir ce qu'on souffre, exactement. C'est pourquoi (sauf dans les moments d'instabilité sociale) les rancunes des misérables se portent sur leurs pareils.

C'est là un facteur de stabilité sociale. » (*K5, OC VI 2*, p. 204)

Plus loin, en style télégraphique, pour mémoire : « [Moi, maux de tête, 1938.] » (*K5, OC VI 2*, p. 250 ; les crochets sont de SW) Dans les cahiers suivants, elle fait à nouveau allusion à ses céphalées dans les mêmes termes : « (Comme pour les maux de tête, je puis souiller tout l'univers de ma misère et ne pas la sentir, ou la rassembler en moi.) [...] « Mon impulsion, dans les crises de maux de tête, de frapper quelqu'un à la tête. » (*K6, OC VI 2*, p. 308, 313 ; dans l'édition des *Œuvres complètes*, la parenthèse n'est pas refermée) Et encore : « Parenté entre douleur et beauté, inclination poétique après le point culminant de mes crises de maux de tête. » (*K7, OC VI 2*, p. 443) L'expérience que décrit ici S. Weil fait écho à son esquisse d'autobiographie spirituelle lorsqu'elle évoquera son séjour à Solesmes : « maux de tête intenses » et joie pure à l'écoute attentive de la « beauté inouïe » (*AD*, p. 43) du chant grégorien. Dans le « Petit carnet noir », nous trouvons le passage suivant (à dater de 1942 puisqu'il est fait allusion à la revue *Economie et Humanisme*, fondée cette année-là) :

¹ Voir *OC VI 2*, p. 201, 212, 285-286, 293-294, 391, 480 ; *OC VI 3*, p. 86, 355 ; *OC VI 4*, p. 82, 128, 229, 257, 260, 267. Voir aussi S. Weil et J. Bousquet, *Correspondance 1942, op. cit.*, p. 146-147.

« Depuis 1930, année où je préparais mon agrégation, jusqu'au printemps de 1940, moment où l'on trouva pour moi un traitement efficace, des maux de tête intenses et ininterrompus rendirent pour moi toute activité physique et intellectuelle extrêmement pénible. Ils me forcèrent à prendre un congé en janvier 1938. Depuis janvier 1938 jusqu'au printemps 1940, mon existence fut comme annulée par la douleur physique ; les quelques moments de répit relatif que je pouvais avoir dans cette période ne furent consacrés – exception faite pour deux ou trois des articles mentionnés plus haut – qu'aux jouissances d'art et à la composition littéraire et poétique.

Mais déjà, de 1930 à 1938, j'avais été paralysée par la douleur au point de devoir me faire violence pour m'acquitter de mes obligations professionnelles et avoir en plus le minimum d'activité intellectuelle nécessaire pour ne pas m'encroûter. Seul le sentiment du devoir me poussait de temps à autre à faire en plus quelque chose qui touchât plus ou moins à la politique
Bref, la politique n'a jamais » (*OC VI 1*, p. 402).

La phrase s'interrompt. Il est rare que S. Weil parle ainsi d'elle-même, dans les *Cahiers*, de manière rétrospective. Il lui arrive de parler d'elle, mais dans des lettres, lieu de l'écriture de soi¹ (à Albertine Thévenon, au père Perrin, à Joë Bousquet, ou encore à des anciennes élèves, Simone Gibert, Huguette Baur).

Plus généralement, S. Weil est fatiguée, épuisée même. La fatigue est un terme qui revient très régulièrement dans le lexique weilien (près de 70 occurrences dans *La Condition ouvrière*), de même que l'« épuisement » (9 occurrences du terme dans le « Journal d'usine » et une cinquantaine d'occurrences du lexique de l'épuisement dans *La Condition ouvrière*). La fatigue rend l'écriture difficile, y compris lorsqu'il s'agit de lettres adressées à sa famille (cf. *SP*, p. 375). Dans une lettre à Maurice Schumann, écrite à Londres, elle dit que ce qu'elle écrit ne vient pas d'elle, que c'est le « passage, à travers soi, de la vérité » : « Bien que les pensées qui passent à travers ma plume soient très au-dessus de moi, j'y adhère comme à ce que je crois être la vérité » (vérité en rapport avec les actes de guerre et le « Projet d'infirmières de première ligne »), la miséricorde divine l'ayant forcée à écrire des choses qu'elle sait « n'avoir pas, personnellement, le droit d'écrire » (*EL*, p. 202). Autrement dit, le « moi » n'est pas au départ du travail d'écriture. Elle ajoute :

« Je n'ai aucun droit à parler de l'amour, car il ne m'est pas permis d'ignorer que l'amour n'habite pas en moi. Là où il habite, il opère, avec un jaillissement ininterrompu d'énergie surnaturelle. Il y a dans Isaïe une phrase terrible pour moi : "Ceux qui aiment Dieu ne sont jamais fatigués." [Is 40,29] Par suite il m'est physiquement impossible d'oublier, fût-ce un instant, que je ne suis pas de leur nombre.

Mais cela ne me gêne pas pour laisser la disposition de ma plume aux vérités qui daignent l'utiliser, parce qu'il m'est interdit de la refuser. En parlant de vérité, je veux dire, bien entendu, simplement ce qui m'apparaît manifestement comme tel. » (*EL*, p. 203)

Plus loin, elle évoque son « épuisement physique et moral » : « la fatigue grandit » (*EL*, p. 210, 212). A son frère : « J'ai du travail, et, comme d'habitude, je suis trop fatiguée pour circuler dans les rues. » (*EL*, p. 217) De cette fatigue, de cet épuisement, elle apprend à faire *bon usage*. Jean-Louis Chrétien voit dans cette fatigue un mouvement « qui conduit d'une fatigue très proche de l'acédie à une fatigue eucharistique² » : de la fatigue et du dégoût comme tentation – cette fatigue dont parle S. Weil en citant le prophète Isaïe – à la fatigue comme don et abandon de soi où la mort ouvre accès à la vie.

« L'éternité se trouve au bout d'un temps infini. La douleur, la fatigue, la faim donnent au temps la couleur de l'infini. » (K13, *OC VI 4*, p. 116) La douleur, la fatigue, la faim abolissent la finalité et font éprouver le temps comme s'il devait durer un temps infini. C'est la marque de la condition mortelle de l'être humain. Il faut pouvoir faire usage de ces circonstances pour le

¹ Voir au chapitre V, la section 3 de la partie B.

² J.-L. Chrétien, *De la fatigue*, Paris, Minuit, 1996, p. 96 (sur S. Weil : les p. 95 à 102).

progrès spirituel. Ces deux phrases sont notées hors de tout raisonnement suivi, comme une idée à garder en mémoire. S. Weil y revient un peu plus tard, dans le *Cahier XVI*, rédigeant un long développement, sur onze pages (ms. 24-35, *OC VI 4*, p. 253-259) qui concerne la manière de *diviser l'âme en deux* (l'expression revient à plusieurs reprises) de telle manière que l'on sorte de soi (du « moi »). Je cite le début du développement, qui se reprend à plusieurs reprises :

« Usage de la douleur physique. Que dans n'importe quel degré de douleur, quand presque toute l'âme crie intérieurement "Que cela finisse, je n'en peux plus", une partie fût-elle infinitésimale de l'âme dise : "Je consens à ce que cela dure pendant la perpétuité des temps, s'il convient à la sagesse divine qu'il en soit ainsi." L'âme est alors coupée en deux. Car la partie sensible de l'âme ne peut pas – du moins à certains moments – consentir à la douleur. Cette division en deux de l'âme est une seconde douleur, une douleur spirituelle plus aiguë que la douleur physique qui en est l'occasion. On peut faire le même usage de la faim, de la fatigue, de la peur, de tout ce qui contraint impérieusement la partie sensible de l'âme à crier : Je n'en peux plus ! Que cela finisse ! Quelque chose doit répondre : Je consens, soit à ce que cela finisse seulement par la mort, soit à ce que cela ne finisse même pas avec la mort, mais dure perpétuellement. C'est alors que l'âme est divisée comme par un glaive à deux tranchants. [...]

Ce point de l'âme n'a pas d'autre fonction à l'égard de cette vie terrestre que d'en regarder chaque instant fugitif, et quel qu'en soit le contenu, dire : "Je consens à ce que cela cesse immédiatement et je consens à ce que cela dure perpétuellement." » (*OC VI 4*, p. 253-254)

Vient ensuite la conclusion : « Un quart d'heure de cela est réellement équivalent à une durée perpétuelle d'efforts volontaires, de sorte qu'après ce quart d'heure la partie de l'âme qui a refusé de crier "assez !" a traversé la longueur indéfinie du temps et a passé de l'autre côté du temps, dans l'éternité. » (*OC VI 4*, p. 254-255) C'est un dialogue entre deux parties de l'âme, deux interlocuteurs. « Je » veut quelque chose (que la douleur cesse) et « je » lui réponds que j'y *consens* – que je consens à la nécessité, à l'ordre du monde, à la sagesse divine. Ce conflit interne à l'âme – partie sensible (charnelle) et partie supérieure – la divise, la coupe en deux. « Je » prend le parti du consentement et sors du « moi ». Il faut reconnaître qu'un tel raisonnement est étrange. Il ne s'agit pas toutefois d'une spéculation théorique et abstraite. S. Weil met par écrit son expérience, fait la théorie de sa pratique. Elle reprend à plusieurs reprises son raisonnement, [1] partant de l'usage de la douleur, de la faim, de la fatigue, de la peur, [2] puis de l'opposition entre énergie végétative et énergie supplémentaire, [3] enfin insistant sur la dimension du temps et l'épreuve du « quart d'heure¹ ».

Il s'agit d'épuiser la volonté ainsi que tout ce qui oriente vers l'avenir afin de comprendre *avec toute l'âme* que « cet univers est vide de finalité » (*OC IV 2*, p. 291). C'est ce travail acharné que poursuit la philosophe dans les *Cahiers* des années 1942 et 1943 : renoncer à l'imagination combleuse de vide, à la volonté qui oriente vers l'avenir et à l'intelligence discursive, à tout ce qui empêche de s'arrêter, de regarder et d'attendre. Le travail est un exercice spirituel qui fait entrer le temps dans le corps, qui épuise et fait passer par la mort (cf. *OC VI 2*, p. 62-63 ; *OC VI 3*, p. 86). C'est en allant jusqu'à l'épuisement que l'on accepte progressivement le vide, par oscillation, que « l'absolu s'enracine de plus en plus » (*OC VI 2*, p. 212), que l'on est « arraché jusqu'à l'éternité » (*OC VI 2*, p. 391), que l'on touche « le silence de Dieu » (*OC VI 3*, p. 355). Le thème est repris dans les essais de Marseille, notamment l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur » (ainsi que les « Formes de l'amour implicite », *OC IV 1*, p. 304-305, 311, 372-374), ou dans ce passage de l'essai sur la doctrine pythagoricienne qui lui est parallèle (et exactement contemporain) :

¹ Cette « épreuve du quart d'heure » a été étudiée par Miklos Vetö dans *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, *op. cit.*, aux p. 58-60.

« L'effet principal du malheur est de forcer l'âme à crier « pourquoi », comme fit le Christ lui-même, et à répéter ce cri d'une manière ininterrompue, sauf quand l'épuisement l'interrompt. Il n'y a aucune réponse. Quand on trouve une réponse reconfortante, d'abord on se la fabrique soi-même [imagination combleuse de vide, mensonge] ; puis le fait qu'on ait le pouvoir de la fabriquer montre que la souffrance, si intense soit-elle, n'a pas atteint le degré spécifique du malheur, de même que l'eau ne bout pas à 99 degrés. Si le mot « Pourquoi » exprimait la recherche d'une cause, la réponse apparaîtrait facilement. Mais il exprime la recherche d'une fin. Tout cet univers est vide de finalité. L'âme qui, parce qu'elle est déchirée par le malheur, crie continuellement après cette finalité, touche ce vide. » (OC IV 2, p. 290-291)

Ce qui est exprimé ici le sera à nouveau, à plusieurs reprises, les semaines suivantes dans les *Cahiers* de New York. C'est notamment dans le sens d'un tel *épuisement nécessaire* que la philosophe interprète la parabole du Fils prodigue (Lc 15 ; cf. par ex. OC VI 4, p. 255-257 ou 383). Il faut « dépens[er] jusqu'à l'épuisement » l'énergie supplémentaire, volontaire (cf. OC VI 4, p. 257), « détruire par l'épuisement » les facultés (cf. OC VI 4, p. 229). Dans le « Carnet de Londres » : « *Épuiser* les facultés humaines (volonté, intelligence, etc.) pour le passage au transcendant. » (OC VI 4, p. 391 ; SW souligne) S. Weil répète, reprend, comme si cela n'est pas évident à savoir avec toute l'âme, à passer d'un savoir de connaissance à un savoir de spiritualité. Il y a là un exercice de transformation de soi qui demande du temps et qui passe par l'acte d'écrire. En effet, les *Cahiers* fonctionnent comme un exercice d'écriture au service de la destruction du « je », de l'ego, afin d'accéder au réel. Dans le *Cahier VII*, la philosophe note entre guillemets deux mots de l'*Évangile de Jean* : « ... de l'eau et du souffle. » Il s'agit de l'entretien de Jésus avec Nicodème et la phrase est la suivante : « En vérité, en vérité, je te le dis, à moins de naître de l'eau et de l'Esprit, nul ne peut entrer dans le royaume de Dieu. » (Jn 3,5) Elle commente : « L'âme doit non seulement devenir matière, c'est-à-dire inerte, mais encore matière n'ayant aucune forme propre, absolument docile, fluide. [...] C'est la mort du je. L'âme doit devenir quelque chose qui ne peut absolument pas dire je. Alors le souffle vient. La suite montre que c'est là l'idée – Le souffle souffle où il veut, et nul ne sait où il va ni d'où il vient. Il ne s'agit donc pas d'un sacrement. » (OC VI 2, p. 460) Depuis la lettre du 19 janvier 1942 au père Perrin, S. Weil réfléchit aux sacrements et à la manière dont l'Église les dispense : c'est à cela que fait allusion ici cette mention du sacrement ; le souffle dont il est question ne passe pas par la voie ecclésiale et sacramentelle. La philosophe se tourne vers le stoïcisme pour interpréter ce terme *πνεῦμα*, « souffle » ou « esprit » :

« Sujet, objet et désir qui les joint. Le désir est énergie. C'est ψυχή. Et πνεῦμα aussi est énergie. L'énergie supérieure. Stoïciens. C'est pourquoi πνεῦμα est le feu. [...]

Λόγος est l'ordre divin, et par transposition analogique vers le bas toute espèce de rapport. Πνεῦμα est l'énergie spirituelle, l'énergie surnaturelle, et par transposition analogique vers le bas toute espèce d'énergie. Les Stoïciens avaient une conception du monde fondée sur l'énergie.

Ζεύς, λόγος et Πνεῦμα sont les trois divinités des Stoïciens. » (K7, OC VI 2, p. 461)

Elle retrouve la Trinité dans le stoïcisme : le Père (Zeus), le Fils (Logos) et l'Esprit (Pneuma). Le pneuma (souffle, ou feu, ou énergie) est le désir qui joint Zeus et le Logos. La ψυχή est l'âme, mais c'est d'abord la vie ou l'énergie vitale. L'âme ne doit plus être une perspective (« je ») pour ne plus n'être que traversée par le πνεῦμα.

Le *Cahier* suivant est inauguré par un texte encadré, sur le contreplat supérieur du cahier, sur le Πνεῦμα, « énergie naturelle ou surnaturelle (en ce cas, le Saint-Esprit) » qui reprend et synthétise les réflexions du *Cahier* précédent et qui se propose le programme suivant :

« Nous devons d'une certaine manière – très difficile à apercevoir clairement – décomposer la vie en nous, mourir, redevenir eau. Ou plutôt nous devons comprendre de toute notre âme que la vie en nous est morte au regard du surnaturel. Savoir que sur le plan surnaturel nous sommes morts, nous n'avons pas en nous de sang, mais seulement de l'eau. Quand nous le savons de toute notre âme et que nous désirons la lumière

du Soleil de la pensée, alors l'analogie de la vertu chlorophyllienne apparaît en nous, et l'énergie surnaturelle, qui descend du Soleil spirituel, s'unit grâce à elle avec l'eau qui nous constitue pour former une vie nouvelle, un autre sang. C'est là le sens de la parole : "Quiconque n'est pas engendré à partir de l'eau et du πνεῦμα." Et c'est là le sens du baptême. » (OC VI 3, p. 42)

La philosophe décrit un mécanisme, conséquence d'un savoir qui est un changement de perspective et d'une attitude qui est un désir tourné vers le Bien. Comme dans le passage précédent du *Cahier VII*, elle associe l'esprit de l'évangile de Jean, dont elle fait l'exégèse, au πνεῦμα des Stoïciens, qui eux-mêmes « procèdent d'Héraclite ». Ce πνεῦμα, « c'est l'énergie (au sens où nous employons ce mot dans la science, physique et psychologique), dont l'image dans leur pensée était le feu ». Elle poursuit : « L'énergie surnaturelle, c'est l'Esprit, dont l'image dans l'Évangile est le feu. La foudre et le feu sont dans Héraclite les images du Saint-Esprit. Dans le vocabulaire des anciens, πνεῦμα est aussi l'énergie vitale chez les vivants, la même chose qu'*anima*. » (OC VI 3, p. 43 ; puis S. Weil reprend, réécrit, cf. K12, OC VI 3, p. 388 ; p. 399, 404) Une continuité est ainsi établie entre Héraclite, les Stoïciens et Jean (ainsi que le *Timée* de Platon) au sujet d'un terme, πνεῦμα : l'énergie, le souffle, l'esprit, et aussi bien l'énergie surnaturelle que l'énergie vitale. La méditation se poursuit sur une page ; l'enjeu est celui de l'accès à « une vie nouvelle ». Il s'agit de devenir « matière inerte », première « transmutation », qui permet qu'une seconde transmutation ait lieu, que cette matière inerte devienne « chair et sang du Christ ». C'est la sainteté, « une transmutation » (OC VI 4, p. 123).

Le « je » peut donc désigner le moi phénoménal de S. Weil, mais il désigne aussi et surtout une volonté de pratiquer des exercices spirituels, afin d'abolir le « je » comme perspective. Ce sont ces exercices eux-mêmes qu'il nous faut maintenant étudier.

3. La pratique des exercices spirituels

« D'une certaine manière, le seul contenu de sa philosophie [celle d'Alain],
c'est sa pensée en exercice. »

Maurice Blanchot¹

Les *Cahiers* doivent être lus comme *des notes pour des exercices spirituels en vue d'une transformation de soi*. Je propose donc de traduire *hypomnēmata* par « notes ». Avant de justifier l'expression « exercices spirituels », je considère les « Notes intimes » du *Cahier I*, datées de 1934-1935, pour comprendre ce que fait S. Weil en choisissant ce mode d'écriture.

Les éditeurs des *Cahiers* dans l'édition des *Œuvres complètes* ont publié sous le titre, « Notes intimes² », certains passages du *Cahier I*, notés par S. Weil dans les marges de son cahier. Ces « notes intimes » ont été prises sans doute à l'été et l'automne 1934, après la fin de l'année d'enseignement à Roanne et avant le travail en usine (S. Weil est alors âgée de 25 ans). Il est question des sentiments et de l'imagination, d'amitié, d'amour et de « vie sexuelle » (OC

¹ M. Blanchot, « La pensée d'Alain », in *Faux pas*, Paris, Gallimard, 1943. Frédéric Worms avance que du "propos" lui-même [qu'il est] un exercice spirituel, un exercice sur soi » (« Philosophie, littérature, politique. "L'auteur des "propos d'Alain"" au carrefour du siècle », in *Alain, littérature et philosophie mêlées*, Paris, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2012, p. 49). Il ne s'agit pas, ici, de rabattre S. Weil sur Alain, mais bien plutôt d'indiquer un point de départ.

² En effet, ce sont ce que les éditeurs des *Œuvres complètes* (Alyette Degrâces, Pierre Kaplan, Florence de Lussy et Michel Nancy) qui ont choisi d'isoler les notes inscrites dans les marges du *Cahier I* et de les nommer « Notes intimes » (cf. OC VI 1, p. 138-146). Il n'est pas certain que cette dénomination soit la plus judicieuse dans la mesure où il s'agit d'un travail qui vise à se déprendre de soi pour atteindre à l'impersonnel. Il ne s'agit pas, à mon sens, d'une pensée de l'intime. De plus, le mot lui-même est rare sous la plume de S. Weil et qualifie presque toujours une relation.

VI 1, p. 142). La philosophe s'adresse à elle-même à la troisième personne du singulier et se donne des consignes, voire des ordres :

« Apprends à être seule, ne serait-ce que pour mériter l'amitié véritable. Tu ne l'as jamais été depuis tes 16 ans, sauf une année (même moins), et combien accablée. Apprends à l'être sereinement et joyeusement. Sans quoi tu dois te mépriser. » (OC VI 1, p. 141)

« C'est une faute que de désirer être compris avant de s'être élucidé soi-même à ses propres yeux – c'est rechercher des plaisirs dans l'amitié, et non mérités – c'est quelque chose de plus corrupteur encore que l'amour. Tu vendrais ton âme pour l'amitié... » (OC VI 1, p. 142)

On pense, pour le style, à Marc Aurèle : « Tout ce bonheur que tu cherches à atteindre par de longs détours, tu peux l'avoir tout de suite. [...] Je veux dire si tu laisses derrière toi tout le passé, si tu abandonnes le futur à la providence et si tu disposes le présent selon la piété et la justice¹ » (consentir à ce qui advient et agir toujours au service de la communauté humaine).

Ces notes se présentent explicitement comme un retour sur soi, une saisie intérieure, un examen de conscience en vue d'une transformation de soi : « À 25 ans, il est largement temps d'en finir radicalement avec l'adolescence... » (OC VI 1, p. 144) S. Weil fait la liste de ses tentations et prend des résolutions. Ce sont des actes dont le point d'application est (le) soi : « *Couper* sans pitié tout ce qu'il y a d'imaginaire dans le sentiment. [...] *Ne pas s'approprier* ce qu'on aime... *ne rien y changer*... *refuser* la puissance... » (OC VI 1, p. 139, 143 ; je souligne)

Les changements à opérer sont introduits, à plusieurs reprises, par l'expression « ne jamais » (parfois soulignée) suivie d'un verbe à l'infinitif, qui ajoute à la force de décisions à caractère définitif :

« Ne jamais être lâche devant l'écoulement du temps. Ne jamais ajourner ce qu'on a décidé de faire. [...] Ne jamais répondre à un mal par les réactions propres à l'augmenter. [...] Ne *jamais* hésiter ni s'arrêter ni reculer au milieu d'une action quoi qu'il arrive. Ne *jamais* commencer une action sans avoir passé un long moment à regarder en face, d'un coup toutes les conséquences possibles (toutes les responsabilités...). [...] *Toujours* garder à l'esprit que la ponctualité, l'exactitude, la fidélité dans les petites choses [...] sont les conditions de l'existence de l'homme sur la planète. La contrainte du temps n'existe pas pour la pensée – du moins en un sens ; elle est le tissu même de l'action. Tu as toujours compris la vie en parasite, pratiquement... » (OC VI 1, p. 139, 140, 143 ; SW souligne)

Ce sont des *règles d'action* concernant le rapport à soi et à autrui que se propose S. Weil ; le mot « règle » revenant d'ailleurs à deux reprises dans ces pages. Ces phrases, notées dans les marges du *Cahier I*, sont loin d'être marginales dans l'économie des *Cahiers*. Au contraire, elles en révèlent la véritable finalité : *suspendre un instant le cours de l'action, se retourner vers soi, afin de s'exhorter et de se remémorer une série d'actes à accomplir*.

Enfin, à titre anecdotique et néanmoins significatif lorsqu'on s'intéresse à un itinéraire philosophique et spirituel, notons qu'un tel travail sur soi, S. Weil l'opère dès l'enfance. Dans un « Cahier de Brouillon » inédit², des années 1915-1917, elle écrit pour elle-même un paragraphe qu'il est intéressant de relire après avoir étudié ses cahiers. Il fait penser à l'histoire de « Marie en or et Marie en goudron » (dont il a été question au début du chapitre premier) et se termine par une dimension dialogique, une injonction révélatrice d'un rapport à autrui, qui fait déjà penser à la manière dont elle s'interpellera à la deuxième personne dans le *Cahier I* :

« quand j'ai de l'argent, je ne le dépense pas [ajouté sur l'interligne supérieur : pour des choses inutiles] et s'ils en avaient besoin, je le donnerais à mes parents. Je ne leur demande pas de beaux vêtements, car je

¹ Marc Aurèle, *Pensées*, XII, 1,1-2.

² « Fonds Simone Weil », Boîte « Papiers scolaires », Chemise 1 : « Cahier d'écolier avec rédaction », p. 1 et 2.

sais que ce leur serait un sacrifice ; et j'use le moins possible ceux que je porte. Je ne les supplie pas de me donner des bonbons ou des gâteaux, qui coûtent tellement cher. Je m'y oppose même, et je trouve que ce serait enti-patriotique [*sic*] d'en acheter, en effet, si chacun faisait comme moi, les confisiers [*sic* !] et les pâtisseries [*sic*] abandonneraient leur métier et travailleraient à quelque chose de plus utile à l'État. Quand [*sic*] aux joués, je me contente de ceux que j'ai (ils sont assez rares !). D'ailleurs [*sic*], je préfère la lecture, ou bien les jeux ou [*sic*] l'on court [est écrit « courent » et barré « nt »]. J'économise peu, mais c'est quelque chose. Fais comme moi, tu ne t'en repentiras pas. »

L'écriture comme exercice de soi sur soi

Les *Cahiers* deviennent peu à peu des cahiers pour des exercices spirituels, à partir du *Cahier VI* surtout, à la fin de l'année 1941, qui marque une inflexion : le vocabulaire de la physique passant à la mystique (pesanteur, force, vide, énergie, poussée, impulsion, etc.) et S. Weil employant de plus en plus souvent le « je », s'analysant elle-même (alors que dans les cahiers précédents les notes de lecture sont plus abondantes et la subjectivité de l'auteure est moins engagée). Deux exemples empruntés aux *Cahiers IV* (1941) et *VII* (début 1942) :

« Ce dont on est orgueilleux, c'est *toujours* ce dont on peut être privé par les circonstances. Donc l'orgueil est un mensonge. Prendre conscience de ce mensonge, c'est la vertu d'humilité. (Nudité d'esprit.) [C'est la thèse, description de la « mécanique humaine ». Ensuite, l'exercice à pratiquer :] Regarder ses propres vertus comme étant seulement le produit des circonstances et de son passé, qui n'est plus à soi. Ses misères aussi, ce qui ne diminue pas, mais rend plus aigu le sentiment de sa misère. » (K4, *OC VI 2*, p. 121 ; SW souligne)

S. Weil note cet exercice spirituel et souligne :

« Contempler le malheur d'autrui sans en détourner le regard ; non seulement le regard des yeux ; mais sans en détourner le regard de l'attention au moyen de la révolte, ou du sadisme, ou d'une consolation intérieure quelle qu'elle soit. [...] Ne pas accepter un événement du monde, c'est désirer que le monde ne soit pas. Or cela est en mon pouvoir pour moi ; si je le désire, je l'obtiens. Je suis bien alors un abcès du monde. » (K7, *OC VI 2*, p. 419-420)

Il s'agit à chaque fois de sortir du rêve ou du mensonge pour accéder au réel fait de nécessité. Si ma vitre est rouge, je vois ma chambre en rose. C'est nécessaire. « Accepter ainsi et non autrement les désirs et aversions, plaisirs et douleurs de toute espèce qui se produisent en moi. » (K8, *OC VI 3*, p. 111) En effet, « il ne faut pas essayer de changer en soi ou d'effacer désirs et aversions, plaisirs et douleurs. Il faut les subir passivement comme les sensations de couleur et sans leur accorder plus de crédit » (*OC VI 3*, p. 110-111). L'exercice fait appel à la volonté, mais dans une mesure limitée. Il s'agit d'une « opération de dressage de l'animal en soi » (*OC VI 3*, p. 111), qui s'applique à la sensibilité. La philosophe s'adresse à chaque fois à elle-même ; mais elle propose une analyse qui vaut pour tout un chacun. Ainsi, elle s'inscrit explicitement dans la tradition stoïcienne en faisant référence à Marc Aurèle : s'irriter contre un événement, c'est se développer en dehors de la nature et devenir « comme un abcès du monde¹ ». J'ai montré que les *Cahiers* s'inscrivent dans la même tradition que les *Pensées*, celle de *hypomnêmata* : « Exercices spirituels écrits, destinés à Marc Aurèle lui-même, explique Pierre Hadot, les *Pensées* peuvent [...] prendre les aspects les plus différents. [...] Il pourra tout simplement recopier certains textes qui l'auront frappé au cours de ses lectures. C'est ce que Marc Aurèle fait plus spécialement dans les livres VII et XI où l'on trouve notamment des citations de Platon, d'Euripide et d'Épictète. Il pourra aussi noter rapidement une idée qui lui vient à l'esprit, sans se soucier de lui donner une forme littéraire ; mais il pourra tout aussi bien faire un effort très

¹ Marc Aurèle, *Pensées*, II, 16.

poussé de rédaction, afin de donner à sa pensée la clarté, la rigueur, la force persuasive nécessaires pour qu'elle ait l'effet thérapeutique et psychagogique recherché¹. »

Prenons maintenant d'autres exemples, à l'autre extrémité de l'œuvre, dans les *Cahiers de New York* (1942). Dans le *Cahier XV*, nous lisons : « Aimer ce qui est exposé à disparaître, en sachant que c'est exposé à disparaître. » (OC VI 4, p. 227) La phrase est à l'impératif et énonce un exercice qui s'inscrit dans la filiation stoïcienne, inspiré d'Épictète. Puis, quelques pages plus loin :

« La volonté se détruit par l'accomplissement de tâches impossibles. Epreuves surhumaines des contes. Peu importe quelle tâche je prends si c'est un peu au-dessus de ma force de volonté. Si ma volonté est si faible (et en ce qui me concerne elle est très faible) qu'il soit trop dur pour moi de balayer ma chambre tous les jours, alors je n'ai qu'à vouloir balayer ma chambre tous les jours. Certains jours je ne le ferai pas, je succomberai. Le lendemain je recommencerai avec une volonté renouvelée. Puis je succomberai encore. Et ainsi de suite. » (OC VI 4, p. 229 ; comparer avec OC VI 4, p. 245, 253, 257)

La première phrase s'énonce de manière semblable aux *dogmata*, aux « principes de vie » ou « règles de vie » de la philosophie grecque, en particulier stoïcienne : proposition, thèse, théorème. Dans un cahier de brouillon de l'année 1935 demeuré inédit, nous lisons : « Les Pythagoriciens – règles de vie. » La référence aux contes n'est pas explicitée : c'est inutile, la philosophe écrit pour elle-même, une allusion suffit. Puis, s'adressant à elle-même, elle se propose un exercice pratique pour mettre en œuvre la maxime générale : accomplir des tâches impossibles afin de détruire la volonté propre et parvenir à n'agir que par obéissance. Plus loin encore dans ce même *Cahier XV* : « Tout ce à quoi des êtres humains ont renoncé par amour de Dieu, que sans participation de ma part le hasard des événements m'en prive, et de telle sorte qu'à ce moment j'aie oublié l'avoir auparavant désiré. » (OC VI 4, p. 233-234)

L'exercice spirituel est un travail de transformation de soi qui passe par une maîtrise du discours intérieur. Dans les *Cahiers de New York*, nous lisons par exemple :

« Qu'est-ce qui contraint à désirer manger quand on a faim, boire quand on a soif, avoir un répit quand on a mal à une partie du corps, recevoir des égards quand on est humilié, se distraire quand on s'ennuie, changer d'attitude quand on est resté longtemps dans la même, dormir quand on a sommeil, s'arrêter quand on est épuisé de fatigue, voir un être chéri, lui serrer la main, lui parler, l'entendre, avoir l'usage de ses membres et des organes des sens ? » (K14, OC VI 4, p. 203)

L'écriture des *Cahiers* est un *exercice de méditation* qui permet de se préparer à certaines situations qui peuvent se présenter. Ainsi, lorsque telle pensée ou telle situation se présente, la philosophe a préparé la réponse à faire :

« Toutes les fois que surgissent dans l'âme des pensées telles que : "il faut que je sois heureux", "il faut que je mange", "il faut que je sois soulagé de cette douleur", "il faut que je me réchauffe", "il faut que j'échappe à ce danger", "il faut que j'aie des nouvelles de tel être cher", et toutes les pensées de ce type "il faut que...", répondre froidement à soi-même "je n'en vois pas la nécessité". Plus encore si la pensée est du type "il faut pourtant que je..."

¹ P. Hadot, *Discours et mode de vie philosophique*, op. cit., p. 284. Voir id., *La philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 158 (« former à un savoir-faire [...] qui permettra au disciple de s'orienter dans la pensée »). Michel Nancy refuse cette expression d'« exercice spirituel », pour la raison qu'elle serait trop englobante : « De toute philosophie on peut dire qu'elle est un choix de vie, dans la mesure où faire de la philosophie oblige naturellement à avoir d'autres occupations, et préoccupations, qu'un général ou un négociant. » (« Exercices spirituels et philosophie antique : le degré zéro du sujet », in *Rue Descartes*, n° 27, mars 2000, Paris, PUF, p. 59-65) Mais il reste encore à penser ensemble ces « occupations » et la manière même de donner forme au vivre (M. Nancy ne distinguant pas l'individu et le sujet philosophe). Certes, toute philosophie est un choix de vie et la philosophie comme manière de vivre n'est pas réservée aux Grecs et aux Romains. Mais encore faut-il caractériser un tel « choix de vie », et c'est ce que je veux faire pour ce qui concerne S. Weil. Voir aussi Akos Cseke, « *Vita spiritualis*. Hadot, Foucault et la tradition des exercices spirituels », in *Revue de l'histoire des religions*, 2021/1 (t. 238), p. 87 à 124.

Se répondre cela est facile, mais en être aussi complètement persuadé que Talleyrand parlant au mendiant, c'est moins facile. » (K15, *OC VI 4*, p. 215)

A un mendiant qui, demandant à Talleyrand de l'argent ou de la nourriture, dit à ce dernier qu'il faut bien qu'il vive, s'entend répondre « Je n'en vois pas la nécessité¹ ». Elle fait de ce récit un paradigme : ma vie, mon bonheur n'est pas un bien inconditionné car seul le bien absolu est inconditionné. Il s'agit de détacher le désir des faux biens, de discriminer le bien et la nécessité, de séparer le réel de l'imaginaire, de vouloir « seulement le bien absolu » en refusant « comme insuffisant tout le bien existant ou possible, sensible, imaginaire ou concevable, que nous offrent les créatures » (K9, *OC VI 3*, p. 191), et la volonté joue un rôle dans ce refus ascétique. Ce qui passe par un travail sur les représentations (la discipline stoïcienne de l'assentiment), afin de n'admettre que des représentations objectives, car ce ne sont pas les choses qui nous troublent, mais nos jugements sur les choses. C'est un exercice de détachement de soi, afin de perdre la perspective, de cesser de lire le monde à partir du moi ; exercice qui concerne non seulement la raison, mais aussi la volonté et la sensibilité (toute l'âme, tout l'être).

S. Weil s'attache à formuler sa pensée, à la faire passer dans le langage et cherche pour cela la meilleure expression ; puis se donne un exercice spirituel à effectuer (quatre verbes à l'infinifit) et répond à une objection. Il s'agit d'opérer une transformation et l'acte d'écriture participe à ce travail sur soi :

« La foi est croire que Dieu est amour et rien d'autre.
Ce n'est pas encore la bonne expression.
La foi est croire que la réalité est amour et rien d'autre. [...] *Croire* que la réalité est amour, tout en la voyant exactement comme elle est. *Aimer* ce qui est intolérable. *Embrasser* du fer, *coller* sa chair contre la dureté et le froid du métal.
Ce n'est pas une forme de masochisme. Les masochistes sont excités par le simulacre de la cruauté ; parce qu'ils ne savent pas ce que c'est que la cruauté. Mais ce qu'il s'agit d'embrasser, ce n'est pas la cruauté, c'est l'indifférence et la brutalité aveugles. Ainsi seulement l'amour devient impersonnel.
Si l'amour ne trouve aucun objet, l'être qui aime doit aimer son amour même, saisi comme quelque chose d'extérieur. Alors on a trouvé Dieu. » (K16, *OC VI 4*, p. 296-297 ; je souligne)

La philosophe reprend ici les thèses de l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur », se proposant à elle-même ce qu'elle proposait alors à d'autres (il est d'ailleurs question du malheur dans les notes qui suivent, cf. *OC VI 4*, p. 299-300).

Les *Cahiers* proposent, rappellent à la mémoire et invitent à pratiquer des exercices. Un exercice revient très souvent, et de plus en plus souvent, c'est celui qui concerne la concentration sur le moment présent, le détachement et l'attention orientée vers l'absence du bien. Il s'agit ainsi d'un travail sur soi, sur les pensées, sur les représentations (qui appartient à la tradition de la *praemeditatio malorum*). L'attention se concentre sur une pensée et la « supporte » dans le but de dissiper l'imaginaire et d'accéder au réel. S. Weil conseille de tels exercices d'un quart d'heure ou de vingt minutes d'attention (cf. *OC IV 1*, p. 255-262). Le « Notre Père », la prière chrétienne par excellence, fait pour la philosophe l'objet d'un exercice d'attention quotidien². Le travail sur les représentations, les *phantasia*, auquel donne lieu la troisième demande (« se représenter dans leur ensemble les malheurs possibles ») rappelle là encore la tradition stoïcienne. Épictète invite, en effet, à se rappeler « de quelle sorte » est la chose qu'on aime :

¹ Le même échange de répliques se trouve dans l'*Émile* de Rousseau (J.-J. Rousseau, *Émile, ou de l'éducation*, Livre III, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », t. IV, 1969, p. 467). Voir aussi K9, *OC VI 3*, p. 191 ; K16, *OC VI 4*, p. 268 et *OC V 2*, 233 : « Quand le mendiant disait à Talleyrand : "Monseigneur, il faut bien que je vive", Talleyrand répondait : "Je n'en vois pas la nécessité." ».

² Voir « Autobiographie spirituelle », *AD*, p. 47-49. S. Weil a consacré un commentaire à cette prière : « A propos du *Pater* » (mai 1942), *AD*, p. 215-228 et *OC IV 1*, p. 337-345.

« Si tu embrasses ton enfant ou ta femme, te dire que tu embrasses un être humain ; vient-il en effet à mourir, tu n'en seras pas troublé¹. » Toutefois, dans l'exercice qu'elle propose, S. Weil invite plutôt à se représenter la femme ou l'enfant déjà morts. On comprend alors pourquoi je ne peux pas souscrire à une présentation du projet des *Cahiers* comme une seule spéculation. En effet, l'auteure des *Cahiers* porte un regard très réservé sur ceux qui se livrent à des spéculations, qui voilent les contradictions, parce qu'ils « n'ont pas encore l'âme illuminée par l'amour surnaturel » (*OC VI 4*, p. 175). Pour des raisons analogues, je ne crois pas, et je l'ai justifié dans les pages qui précèdent, que S. Weil écrive les *Cahiers* pour exposer une conception du monde. Elle écrit que ce ne sont pas ceux qui « construisent à leur gré une représentation de l'univers » ou bâtissent des « systèmes » (*OC IV 1*, p. 67) qui sont les véritables philosophes, mais celles et ceux qui usent d'une méthode de clarification des pensées, ce qui suppose un détachement².

Il faut maintenant rendre compte de l'expression « exercices *spirituels* » que j'utilise pour définir le style littéraire des *Cahiers*. Pourquoi parler d'exercice spirituel ? On pense immédiatement aux *Exercitia spiritualia* d'Ignace de Loyola. En effet, une proposition telle que celle-ci :

« Regarder chaque péché que je commets (que j'ai commis plutôt) comme une faveur de Dieu. C'est une faveur que l'imperfection essentielle qui est dissimulée au fond de moi se soit en partie manifestée à mes yeux, tel jour, à telle heure, dans telle circonstance. Je désire, je supplie, que mon imperfection se manifeste tout entière à mes yeux, totalement, autant que le regard de la pensée humaine en est capable. Non pas pour qu'elle guérisse, mais même quand elle ne devrait pas guérir, pour que je sois dans la vérité. » (*OC VI 2*, p. 424)

ressemble fort, dans son style, et dans son contenu même, à l'un ou l'autre des exercices proposés par Ignace :

« Je tâcherai donc de me souvenir de tous les péchés de ma vie, la repassant tout entière d'année en année, ou d'époque en époque. [...] Je considérerai toute la corruption et toute l'infection de mon corps. Je me regarderai comme un ulcère et un abcès d'où sont sortis tant de péchés, tant de crimes et tant de souillures honteuses. » (*Exercices spirituels*, n° 56 et n° 58)

Dans les exercices que se propose S. Weil, il s'agit d'un travail sur soi, sur ses pensées, sur ses représentations, et c'est pourquoi il est légitime de parler d'exercices spirituels. Il s'agit, par l'écriture, par un travail de mémoire d'opérer un retour sur soi : « Regarder chaque péché que je commets (que j'ai commis plutôt) ». Le texte se présente comme un mode d'emploi : « Regarder chaque péché... ». A la première personne : « Je désire, je supplie... ». Il ne s'agit pas d'un constat, mais de l'indication d'un exercice à faire, le texte fonctionnant comme une invitation à désirer et à supplier. Plus encore, l'acte d'écrire, à valeur performative, a pour effet de susciter ce désir, est déjà supplication.

Il faut apprendre à *regarder autrement*, à modifier la perception par un travail accompli sur soi. Ce travail sur l'imagination, sur la représentation, sur la perception (la *phantasia*) joue un rôle prépondérant dans le travail d'écriture des *Cahiers*. Pratiquer la philosophie, c'est *se transformer* – et d'abord transformer les conditions de la perception : « *Philosophie de la perception*, pratique et expérimentale, à la base de cette sagesse. [...] Expérimentations sur le sens de la réalité³ » (*OC VI 2*, p. 437 ; SW souligne), note la philosophe, et établit des liens avec

¹ *Manuel d'Épictète*, III ; trad. Emmanuel Cattin.

² Sur la philosophie comme clarification des pensées, voir la partie B du chapitre premier (section 1), quant à la pratique du détachement, il en sera question à la partie C de ce chapitre (section 3).

³ Pour Wittgenstein aussi bien que, d'une autre manière, pour Foucault, faire de la philosophie, c'est travailler à la manière dont on voit les choses. Je renvoie à O. Irrera, « "Work on philosophy is really more a work on oneself". Le travail de soi sur soi chez

Platon. Au lieu de regretter un péché commis, au lieu de vouloir que ce qui a eu lieu n'ait pas eu lieu (ce qui serait une marque de volonté de puissance), regarder ce péché commis comme une manifestation de mon imperfection essentielle, c'est-à-dire de ma misère. Bien plus, il faut désirer et supplier que ma misère soit présente tout entière devant moi, autant que je peux le supporter. Pourquoi ? Afin que je sois dans la vérité, dit S. Weil. Se dessine ainsi un certain rapport entre vérité et subjectivité. Le *soi* qui se constitue, au fil de l'écriture des *Cahiers*, accède à lui-même par un travail d'élaboration de la vérité du soi.

C'est le soi dans toutes ses dimensions qui est convoqué : la pensée, tout l'esprit, l'imagination, la sensibilité, la volonté, le corps même. « Le mot "spirituel" permet bien de faire entendre que ces exercices sont l'œuvre non seulement de la pensée, mais de tout le psychisme de l'individu et surtout il révèle les vraies dimensions de ces exercices : grâce à eux, l'individu s'élève à la vie de l'Esprit objectif, c'est-à-dire se replace dans la perspective du Tout¹. » Un exercice spirituel désigne, dans la tradition philosophique, en particulier platonicienne et stoïcienne, « une pratique destinée à opérer un changement radical de l'être² ». En effet, les *exercitia spiritualia* ne sont propres ni à Ignace de Loyola, ni à la tradition chrétienne. D'une part, le terme et la notion d'*exercitium spirituale* sont attestés dans le christianisme latin dès les premiers siècles et traduisent l'*askêsis* du christianisme grec, chez Clément d'Alexandrie en particulier³. D'autre part, l'*askêsis* existe dans la tradition philosophique de l'Antiquité. S. Weil se situe dans le droit fil de cette tradition lorsqu'elle définit la philosophie comme « une transformation de l'être » (*OC VI 1*, p. 174) et propose des exercices pour mettre en œuvre une telle transformation. Enfin – je l'ai indiqué en introduction – l'expression « exercice spirituel » elle-même appartient au lexique des *Cahiers*. On ne la trouve, certes, qu'à deux reprises : dans le *Cahier IV*, indiquée comme un titre pour un texte que S. Weil projette d'écrire – article, essai ou somme – ce qui lui donne toute son importance : « Titres. "Le travail comme exercice spirituel" » (*OC VI 2*, p. 63) et dans le *Cahier V*, encore à propos du travail, dont il faut faire « un exercice spirituel » (*OC VI 2*, p. 237). On trouve aussi, dans les *Cahiers*, les expressions « exercices mystiques » (K5, *OC VI 2*, p. 209) et « exercices ascétiques » (K15, *OC VI 4*, p. 221). Dans le *Cahier XVI*, S. Weil propose « un exercice de perfectionnement spirituel » (*OC VI 4*, p. 253-254). Faire attention s'enseigne et s'apprend et l'enseignement scolaire doit permettre cet « exercice de l'attention » (K8, *OC VI 3*, p. 104).

Parce qu'il s'agit d'exercices à pratiquer, les annotations des *Cahiers* prennent souvent la forme de phrases courtes qui débute par un verbe d'action au mode infinitif signalant une injonction, comme j'ai commencé de le montrer :

« *Accepter* d'être anonyme, d'être de la matière humaine. [...] – *Renoncer* au prestige, à la considération. [...] *Perdre* l'illusion de la possession du temps. *S'incarner*. » (*OC VI 2*, p. 314 ; je souligne)

« Pour tout acte, *le considérer* sous l'aspect non de l'objet, mais de l'impulsion. Non pas : à quelle fin ? Mais : d'où cela vient-il ? » (*OC VI 2*, p. 328 ; je souligne)

« Essayer de remédier aux fautes par l'attention et non par la volonté. » (*OC IV 2*, p. 371)

« Ce qui est certain, c'est que *je dois m'exercer à transformer* le sentiment d'effort en sentiment passif de souffrance. Je peux le faire en tout cas pour les efforts, si rares soient-ils, que j'accomplirais de toute manière. » (*OC VI 3*, p. 328 ; je souligne)

« Attendre et obéir. » (K13, *OC VI 4*, p. 142)

Foucault et Wittgenstein », in *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, sous la dir. de P. Gillot et D. Lorenzini, Paris, CNRS éditions, 2016, p. 241-251.

¹ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., 2002, p. 21.

² *Id.*, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 271.

³ Voir Clément d'Alexandrie, *Stomates*, PG IV, 6, 27, 1.

S. Weil cite un verset de l'Évangile : « "Quand deux ou trois sont rassemblés en mon nom." » Elle traduit et cite de mémoire, sans avoir besoin d'écrire toute la citation puisqu'il s'agit seulement d'un rappel pour elle-même : « Quand deux ou trois sont rassemblés en mon nom, je suis là, au milieu d'eux. » (Mt 18,20) Puis elle commente : « Non pas un. Mais non pas cent. Deux ou trois. » (K6, OC VI 2, p. 340) Il s'agit de lire l'Évangile à la lettre, autrement dit de ne pas fuir dans une interprétation qui extrapole ou assouplit le texte. Ce même verset sera interprété dans le même sens dans les dernières pages de l'esquisse d'autobiographie spirituelle (quatre ou cinq mois plus tard) :

« 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. C'est pourquoi, quand on applique à l'Église la parole « Partout où deux ou trois d'entre vous seront réunis en mon nom, je serai au milieu d'eux », on commet un complet contresens. 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. » (AD, p. 58)

La lettre développe un peu plus l'interprétation pour son correspondant. Nous voyons ici à l'œuvre le passage des notes d'un cahier à une lettre. L'interprétation repose sur la distinction de deux niveaux de langage proportionnels au nombre d'interlocuteurs : ou bien le langage intime ou bien le langage social – et l'on sait la défiance de S. Weil vis-à-vis du social. L'amitié est un sacrement, l'une des « formes de l'amour implicite de Dieu ». Dans le *Cahier VI*, interprétant ce verset, la philosophe propose un exercice spirituel :

« Pourquoi (la confession et la direction de conscience mises à part) n'a-t-on jamais admis parmi les exercices religieux des entretiens à deux ou trois ; non pas causeries, mais entretiens menés avec le maximum de concentration d'attention ? [sic] Cela vaudrait bien peut-être (pour ceux du moins qui ont une vocation correspondante) la récitation du bréviaire. » (OC VI 2, p. 340-341)

S. Weil évoque trois exercices : la confession, la direction de conscience et la récitation du bréviaire. Elle en propose un quatrième : des entretiens à deux ou trois. Des entretiens, cela signifie égalité dans la prise de parole entre ceux qui participent à de tels entretiens, contrairement à la confession (le pénitent parle et le prêtre écoute) ou la direction de conscience (le directeur parle et le dirigé écoute). Le dialogue (socratique) est aussi un exercice spirituel. Ce qui fait la valeur d'un exercice spirituel, c'est toujours le degré d'attention qu'il permet – développant par ailleurs cette capacité à faire attention, comme c'est le cas pour « la récitation du nom du Seigneur ».

La récitation du nom du Seigneur

Au *Cahier VIII*, S. Weil note : « Pouvoir du *nom* du Seigneur » (OC VI 3, p. 118 ; SW souligne). Et dans le « Carnet de Londres », elle développe : « Par le nom de Dieu nous pouvons orienter notre attention vers le vrai Dieu, situé hors de notre atteinte, non conçu – Sans ce don nous n'aurions qu'un faux Dieu terrestre, concevable par nous. Ce nom seul permet que dans les Cieux, dont nous ne savons rien, nous ayons un Père. » (OC VI 4, p. 390 ; cf. OC VI 4, p. 379-380) C'est dans les dernières pages des *Cahiers de New York*, à la page 57 du *Cahier XVII* (qui en compte 73), que nous trouvons le plus long développement :

« "Que ton nom soit rendu saint." [Première demande du *Pater*, cf. Mt 6,9 ; Lc 11,2]
Dieu a mis les cieux entre lui et nous pour se cacher ; il ne nous livre qu'une chose de lui, c'est son nom. Ce nom nous est vraiment livré. Nous pouvons en faire ce que nous voulons. Nous pouvons le coller comme

étiquette sur n'importe quelle chose créée. Nous le profanons alors et il perd sa vertu. Il n'a sa vertu que quand il est prononcé sans aucune représentation. » (K17, *OC VI 4*, p. 345-346)

Ce nom a un statut particulier dans le langage ; ce n'est pas un mot comme les autres. Il est présence de Dieu ici-bas et possède une efficace¹, fonctionne comme un sacrement. Il donne lieu à des exercices d'attention et de récitation, c'est « la pratique de la "récitation du nom du Seigneur" » (*OC VI 3*, p. 316 et *OC VI 4*, p. 379).

Ce n'est pas dans la tradition chrétienne, mais dans le bouddhisme que S. Weil découvre cette pratique. Précisément dans les *Essays in Zen Buddhism* de Suzuki². En effet, dans le *Cahier VIII*, au début de l'année 1942, peut-être au mois de février, S. Weil note la référence d'un livre : « [Daisetz] Teitaro Suzuki, prof. à Kyoto, *Essays in Zen Buddhism*, London, Luzac & C^o, 1933. » (*OC VI 3*, p. 73) Elle en recopie quelques passages (en anglais, cf. par ex. *OC VI 3*, p. 75, 134), en traduit d'autres, ou résume des histoires du bouddhisme zen (cf. *OC VI 3*, p. 73-84, 121, 132-134). Elle y revient une seconde fois, indiquant à nouveau la référence : « Livre du prof. Teitaro Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, second series, London, Luzac & C^o, 46 Great Russel Street, 1933. » (*OC VI 3*, p. 132) Elle s'intéresse en particulier à cette pratique qui porte le nom de « récitation du nom du Seigneur³ », et y fera encore référence en 1943, dans le « Carnet de Londres ». Elle note en style abrégé : « XV^e siècle. A propos du *Nembutsu* », c'est-à-dire « penser au Bouddha », ou « méditer sur le Bouddha ». Et résume : « Pratique de répéter le nom du Bouddha (*o – mi – to – fo*) sans laisser l'esprit s'égarer, en ne fixant la pensée sur rien d'autre que sur ce nom ; meilleur que de méditer sur ses trente-deux vertus (XIV^e siècle). » (K8, *OC VI 3*, p. 77) C'est, en effet, d'un maître zen du XIV^e siècle que vient une telle pratique qui s'appelle le *Nembutsu* et que S. Weil découvre dans l'ouvrage de Suzuki : elle en traduit un passage (dans le *Cahier VIII*, elle cite, traduit ou résume nombre de passages ; cf. *OC VI 3*, p. 121).

C'est ensuite qu'elle rapporte l'histoire du père à qui il est promis un sou pour chaque récitation du nom de Bouddha : « Histoire du vieux père avare d'un disciple à qui Hakuin (fondateur du zen japonais) promet un sou pour chaque récitation du *Nembutsu* (*na – mu – a – mi – da – bu ...*, nom de Bouddha). Il vient chaque jour se faire payer. Mais après un certain temps il ne vient plus, si occupé de ses récitations qu'il oublie de les compter. Une semaine plus tard le vieux vient, les yeux rayonnants, ayant eu une illumination. » (*Ibid.*) S. Weil fait encore allusion à cette histoire et à la « vertu du nom du Seigneur » un peu plus loin dans ce même *Cahier VIII* (cf. *OC VI 3*, p. 110). Plus loin encore, l'allusion au « pouvoir du nom du Seigneur » est introduite dans une méditation sur le « Notre Père » (cf. *OC VI 3*, p. 118). Elle y revient par allusion, pour mémoire :

« Histoire bouddhiste du vieil avare. (Vertu du nom du Seigneur.) [...] Pouvoir du nom du Seigneur. De tout ce qui tourne la pensée vers lui. » (K8, *OC VI 3*, p. 110, 118 ; SW souligne)

« Comme la pratique de la « récitation du nom du Seigneur » et tant d'autres. [...] Dans l'anecdote bouddhiste de la récitation du nom du Seigneur, le vieux est sauvé au moment où il cesse de compter les récitations [...] » (K18, *OC VI 4*, p. 379, 380)

¹ Sur la profanation du nom qui perd alors sa vertu, voir K8, *OC VI 3*, p. 121 et K9, *OC VI 3*, p. 170-171. Sur cette efficace en contexte biblique, voir A.-M. Besnard, *Le mystère du nom*, Paris Cerf, coll. « Lectio divina », 1962.

² « Second series, London, Luzac & C^o, 46 Great Russel Street, 1933 » (*OC VI 3*, p.132). Voir D. T. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, 2^e série, Albi Michel, 1972, p. 155. L'anecdote du vieil homme qui récite le nom du Bouddha, aux p. 156-157. Je renvoie à J. Zen Suzuki, « Entre sacrifice et "destruction de l'âme". Simone Weil, lectrice de Daisetz Suzuki », in *CSW*, t. XXXVII-4, décembre 2014, p. 333-345.

³ D. T. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme zen*, 2^e série, Paris, Albin Michel, 1972, p. 157.

S. Weil raconte cette histoire dans l'essai sur « Les formes de l'amour implicite de Dieu », puis à Londres dans *L'Enracinement*. Nous voyons comment les *Cahiers* servent aussi de laboratoire pour l'élaboration d'une pensée, de notes au service de la transmission d'une pensée. Elle voit dans la pratique de la récitation du nom du Seigneur un paradigme de toute pratique religieuse, définie comme un exercice qui a une efficacité propre, qui transforme l'âme, provoque le détachement des fruits de l'action et tourne le regard vers le bien absolu – ce qui est désigné par le verbe « sauver » :

« La vertu des pratiques religieuses peut être conçue tout entière d'après la tradition bouddhiste concernant la récitation du nom du Seigneur. On dit que le Bouddha aurait fait vœu d'élever jusqu'à lui, dans le Pays de la Pureté, tous ceux qui réciteraient son nom avec le désir d'être sauvés par lui ; et qu'à cause de ce vœu *la récitation du nom du Seigneur a réellement la vertu de transformer l'âme*. La religion n'est pas autre chose que cette promesse de Dieu. *Toute pratique religieuse, tout rite, toute liturgie est une forme de la récitation du nom du Seigneur, et doit en principe avoir réellement une vertu ; la vertu de sauver quiconque s'y adonne avec ce désir.* » (« Amour des pratiques religieuses », *OC IV 1*, p. 315 ; je souligne)

De cette pratique de la récitation du nom du Seigneur, la philosophe fait un *usage politique* : elle raconte cette histoire pour illustrer la loi selon laquelle une action peut susciter, faire advenir de nouveaux mobiles. La récitation du nom du Seigneur, qui est au départ un moyen de gagner de l'argent, devient une fin en soi et transporte de la terre vers le ciel, c'est-à-dire arrache aux fins d'abord poursuivies : c'est un tel « mécanisme de transfert » qu'étudie S. Weil, lorsque l'action « devient par elle-même objet d'attachement » : lorsque « du bien pur est devenu un mobile agissant dans une âme, il y est la source d'une impulsion inépuisable et invariable » (*L'Enracinement*, *OC V 2*, p. 279-281). L'histoire est racontée comme dans l'essai de 1942 (notons que la philosophe n'a plus alors ses cahiers avec elle et raconte de mémoire) mais, d'une part, elle est un peu plus développée et détaillée, d'autre part, il n'est question ni de religion ni de liturgie. Il s'agit en effet de décrire les mécanismes de l'action et des mobiles de l'action. L'histoire est suivie du passage des évangiles dans lequel Jésus demande de thésauriser des trésors dans le ciel (Mc 10,21 et par.) et de l'avare qui amasse un trésor, inspirée de Molière. La politique réaliste se devant de connaître les lois de la condition humaine : de ces mécanismes « dont la connaissance est essentielle aussi bien pour la conduite de sa propre vie que pour l'action sur les hommes » (*OC V 2*, p. 279), ou le gouvernement de soi et des autres. Déjà dans le « Carnet de Londres » S. Weil tirait de cette histoire des conséquences sociales quant au « rôle de l'argent dans une société parfaite » (*OC VI 4*, p. 380) : un mobile au service du salut de l'âme. Il y a des actions qui font surgir de nouveaux mobiles, « un attachement d'une espèce nouvelle et plus intense, étranger à l'impulsion première », qui font croître l'amour du bien, « qui ont la vertu de transporter de la terre dans le ciel une partie de l'amour qui se trouve dans le cœur d'un homme » (*OC V 2*, p. 279) de telle manière que du bien pur devient un mobile agissant dans l'âme. Ainsi, il y a continuité entre la mystique et la politique – entre les écrits de Marseille et les écrits de Londres¹.

La récitation d'une prière a une vertu spirituelle. C'est le cas de la récitation du « Notre Père ». En effet, cette méditation fait usage de cette prière, plus précisément de la première demande : « Que ton *nom* soit sanctifié » (Mt 6,9 ; Lc 11,2). Dans sa lettre autobiographique, S. Weil raconte comment elle découvre le *Pater*, à l'été 1941, alors qu'elle fait du grec avec Gustave Thibon, et se propose pour *exercice spirituel* – pour « pratique » dit-elle (2 occurrences, cf. *AD*, p. 48) – de l'apprendre par cœur et de le réciter « une fois chaque matin avec une attention absolue » (septembre 1941). Si l'attention se dissipe, elle recommence jusqu'à ce qu'elle

¹ Des mobiles de l'action et des écrits de Londres, il sera question au chapitre V, partie C, section 2.

obtienne « une attention absolument pure » (*ibid.*). Cette attention pure, c'est très exactement ce qui s'appelle la prière, « l'orientation vers Dieu de toute l'attention dont l'âme est capable » (*OC IV 1*, p. 255). « L'amour surnaturel et la prière ne sont pas autre chose que la forme la plus haute de l'attention » (K7, *OC VI 2*, p. 345), note la philosophe après avoir commenté le *Pater*, comme pour indiquer qu'il s'agit d'en faire l'exercice. Pour dire cette perfection de l'attention, elle emploie le lexique de la pureté. Il s'agit bien d'une pratique de purification, autrement dit de dépossession de soi. Cette *récitation* est donc un exercice spirituel (la *traduction* et l'*interprétation* du texte en étant un autre). Alors qu'elle s'impose cette pratique quotidienne du texte, elle le recopie et le traduit dans les *Cahiers* (K4, *OC VI 2*, p. 135-136). Sur cette page de cahier (ms. 105), le texte est recopié à trois reprises, mais avec une faute (ὁ ὄνομά σου au lieu de τὸ ὄνομά σου) : on peut penser que S. Weil le recopie de mémoire, ou bien trois fois à la suite, ou bien une fois par jour, et l'écriture joue ici à plein son rôle d'exercice spirituel (les trois rédactions ne sont pas reprises dans l'édition des *Œuvres complètes*). On trouve un exercice semblable, par exemple, dans le *Cahier VII* (*OC VI 2*, p. 428), lorsque la philosophe recopie (en grec) à cinq reprises, à la suite, un verset de l'Évangile, le reprenant à son compte (« Si tu le veux, tu peux me purifier » : un lépreux s'adresse à Jésus, cf. Mc 1,40 et par.). Le cahier joue ici son rôle d'*hypomnêmata* : le texte n'est pas recopié pour en garder la mémoire, mais pour l'avoir sous la main et en faire usage, et l'écriture est par elle-même un exercice. Dans le *Cahier VII* (janvier-février 1942), la philosophe réfléchit à la « Composition du *Pater* » (*OC VI 2*, p. 433-434) et montre comment il renvoie à l'éternité et aux différentes dimensions du temps : passé, présent, avenir. Le temps est l'image de l'éternité. Il s'agit d'un exercice de détachement (du passé), d'attente (de l'avenir) et d'expression (présente) du désir. Pour le père Perrin, elle rédige un essai « A propos du *Pater* » (cf. *OC IV 1*, p. 337-345) que les éditeurs des *Œuvres complètes* choisissent de dater de la mi-mai 1942 (mais qui peut aussi bien dater des premiers mois de l'année). Notons que la traduction n'est pas exactement la même entre celle du *Cahier IV* et celle proposée dans cet essai. Dans le *Cahier XVII* (octobre-novembre 1942), elle évoque « ...la récitation quotidienne du *Pater* en grec » (*OC VI 4*, p. 318) et s'adonne à nouveau à l'exercice de l'interprétation (cf. *OC VI 4*, p. 345-346).

La pensée est performative au sens où elle a un réel effet. C'est le cas des paroles du « Notre Père » : « Que ta volonté soit faite – quelle qu'elle soit. / Descends en moi pour accomplir par moi ta volonté – quelle qu'elle soit. / La foi, c'est croire que les actions accomplies après une telle prière seront moins éloignées de l'obéissance à Dieu que celles accomplies avant. / Si une action semble avoir été ordonnée par Dieu, on peut supplier Dieu d'aider à l'accomplir. » (*OC VI 4*, p. 194) La prière est une puissance de transformation de soi qui agit sur l'intelligence et sur la volonté. Il s'agit de se rendre de plus en plus obéissant et c'est l'objectif des exercices spirituels tels que la récitation du « Notre Père ».

La géométrie comme exercice spirituel

Le savoir « scientifique » – ce que les Grecs nomment « logique » et « physique » – est lui aussi au service d'exercices spirituels¹. La géométrie, par exemple, donne lieu à des exercices qui permettent la transformation de soi, en premier lieu cette transformation essentielle qu'est la perte de la perspective :

¹ Cette thèse a fait l'objet des travaux de Pierre Hadot ; voir notamment P. Hadot, « La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle », in *Revue de théologie et de philosophie*, 1972, p. 225-239 (repris in *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 145-164).

« Le point de vue est la racine de l'injustice.

La géométrie plane est un exercice de pensée sans point de vue. Tout est sur un plan.

En tout domaine, c'est une purification indispensable de la pensée que d'étaler la chose sur un plan, supprimant ainsi le point de vue au moyen de l'intelligence déductive. » (K17, *OC VI 4*, p. 317)

Dans son avant-propos au premier volume des *Cahiers*, consacré au « domaine grec », Michel Narcy note que S. Weil « fait de la géométrie comme d'autres font des exercices spirituels – ce que, d'après elle, la géométrie était pour Platon » (*OC VI 1*, p. 31). En effet, pour Platon, la mathématique est un treuil (*holkos*) qui permet l'arrachement au sensible. Narcy renvoie à la « Rêverie à propos de la science grecque » (qui peut dater de la fin de l'année 1940, mais aussi bien de janvier, février ou mars 1941, rédigée parallèlement au *Cahier inédit II* et au *Cahier inédit I* et précédant immédiatement « La science et nous », cf. K12, *OC VI 1*, p. 194-197) : « Mais si la science grecque est déjà la science classique, elle est aussi, en même temps, autre chose. 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 d'aimer Dieu ; qui songerait aujourd'hui à employer la mathématique à un tel usage ? » (« Rêverie à propos de la science grecque », *OC IV 1*, p. 489 ; je souligne) Cette formule synthétise toute la recherche de S. Weil écrivant ses *Cahiers* : une transformation de l'âme permettant de voir et d'aimer Dieu – voir Dieu, c'est-à-dire passer d'un niveau de lecture à un autre, lire la nécessité derrière la sensation, l'ordre derrière la nécessité et Dieu derrière l'ordre : contempler de telle manière que l'on sente que « 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 » (*OC IV 2*, p. 176). Il s'agit de passer de la nécessité à l'obéissance : « Méthode. Accomplir avec la pensée que c'est par obéissance les efforts que l'on accomplirait de toute manière contraint par la nécessité. Ainsi on se prépare à ne pouvoir s'empêcher d'en faire peu à peu davantage, et sans violence sur soi. Il faut ruser avec le mauvais cheval, en même temps qu'employer le fouet. » (K10, *OC VI 3*, p. 310 ; SW souligne) Est fait allusion ici au *Phèdre* de Platon. Ce qu'il faut transformer, ce ne sont pas les actes, qui sont dans tous les cas pris dans la nécessité, mais le regard et l'attitude par rapport à ces actes : les exécuter non plus par contrainte mais obéissance et ainsi se conformer à l'ordre du monde qui est obéissance au bien. « Il s'agit vraiment d'un exercice spirituel qu'on doit s'obliger à faire¹ », commente Fernando Rey Puente.

Il y a un « bon usage spirituel » de la géométrie qui est « sans doute un chemin vers la sainteté aussi bon que tout autre » (*OC IV 1*, p. 258). La pratique de la géométrie est donc un exercice spirituel. D'abord parce qu'un tel exercice accroît la capacité d'attention : chercher « avec une véritable attention la solution d'un problème de géométrie » ou étudier une démonstration permet de « développer l'attention » et met « plus de lumière dans l'âme » (*OC IV 1*, p. 256). Chercher, ou plutôt, précise ensuite S. Weil, ne pas chercher, ne pas se précipiter, ne pas même « être actif », mais se tenir « disponible pour la vérité » (*OC IV 1*, p. 260) :

« Les biens les plus précieux ne doivent pas être cherchés, mais attendus. [...] La solution d'un problème de géométrie n'est pas en elle-même un bien précieux, mais la même loi s'applique aussi à elle, car elle est l'image d'un bien précieux. Étant un petit fragment de vérité particulière, elle est une image pure de la Vérité unique, éternelle et vivante, cette Vérité qui a dit un jour d'une voix humaine : "Je suis la vérité." [Jn 14,6] » (*OC IV 1*, p. 260)

La pratique de la géométrie permet encore d'acquérir la « vertu d'humilité », vertu surnaturelle, par la contemplation attentive des exercices scolaires manqués, « contemplation de

¹ F. Rey Puente, *Simone Weil et la Grèce*, op. cit., p. 160.

sa propre bêtise » (OC IV 1, p. 258). Cela suppose un dressage, une contrainte « par violence » pour « fixer le regard des yeux et celui de l'âme sur un exercice scolaire bêtement manqué » et parvenir par ce moyen à connaître sa médiocrité « avec toute l'âme » (*ibid.*) et à se vider ainsi d'une fausse plénitude.

Former ce pouvoir d'attention, cette capacité de l'âme de se vider de tout contenu propre pour recevoir en elle-même ce qu'elle regarde dans sa vérité, permettra ensuite de porter secours à un malheureux, de lui porter « exactement le secours *susceptible de le sauver* » (OC IV 1, p. 262 ; je souligne). C'est là dessiner l'enjeu d'un tel exercice.

Dans un paragraphe de l'essai sur les « Formes de l'amour implicite de Dieu », la philosophe reprend le même exemple :

« La recherche active est nuisible, non seulement à l'amour, mais aussi à l'intelligence dont les lois imitent celles de l'amour. Il faut simplement attendre que la solution d'un problème de géométrie, que le sens d'une phrase latine ou grecque surgisse dans l'esprit. À plus forte raison, pour une vérité scientifique nouvelle, pour un beau vers. La recherche mène à l'erreur. Il en est ainsi pour toute espèce de bien véritable. L'homme ne doit pas faire autre chose qu'attendre le bien et écarter le mal. Il ne doit faire d'effort musculaire que pour n'être pas ébranlé par le mal. Dans le retournement qui constitue la condition humaine, la vertu authentique dans tous les domaines est chose négative, au moins en apparence. Mais cette attente du bien et de la vérité est quelque chose de plus intense que toute recherche. » (OC IV 1, p. 325)

« Efficacité spirituelle » des exercices scolaires « en dehors même de toute croyance religieuse » (OC IV 1, p. 262) : la croyance n'importe pas ; ce qui emporte, c'est la pratique des exercices et l'accès à la vérité qu'ils permettent.

La mathématique est un intermédiaire entre la nécessité et le bien. Il y a un bon usage de la mathématique pour la vie spirituelle et c'est à cette fin que Platon s'en occupe. Il ne s'agit pas d'accumuler des connaissances, mais d'opérer un travail de soi sur soi qui transforme toute l'âme de telle manière que l'on se rende apte à voir et aimer Dieu. L'enjeu de la perception fait l'unité de l'œuvre de S. Weil. « Dieu » est la fin d'un tel travail. On n'y accède qu'au moyen d'exercices spirituels qui engagent non seulement l'intelligence mais aussi la capacité à aimer. L'amour est un certain regard, une certaine optique. « Les ponts des Grecs », note encore la philosophe au début de l'année 1942. « 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 [*sic*] où sans cesse nous ajoutons des étages. Nous ne savons pas que ce sont des ponts, des choses faites pour qu'on y passe, et que par là on va à Dieu. » (OC VI 3, p. 46 ; je souligne) La science est devenue « une étude dont l'objet est placé hors du bien et du mal, surtout hors du bien, considéré sans aucune relation ni au bien ni au mal, plus particulièrement sans aucune relation au bien » (*L'Enracinement*, OC V 2, p. 320).

Que fait S. Weil lorsqu'elle fait des mathématiques, lit des ouvrages de physique (*Initiations à la physique* de Max Planck, par exemple) ou des études d'historiens ? Il ne s'agit pas pour elle d'acquérir des *connaissances* sur le monde ou sur le passé. Ce n'est pas l'accroissement indéfini des connaissances (ce à quoi s'identifie la vérité pour les modernes) qui préoccupe S. Weil. C'est *un autre mode de savoir* qu'elle met en œuvre : un savoir qui a pour objet la relation entre ces connaissances scientifiques, historiques, sociales, etc. et l'homme ; c'est la relation du sujet à tout ce qui l'entoure qui la préoccupe¹. C'est dans ce champ de la relation entre le monde, les hommes, Dieu, et le sujet qui pense ces objets que s'élabore le savoir dont nous trouvons la trace dans les *Cahiers* et les textes de la période de Marseille. Or, le mode d'être du sujet se trouve transformé par ces connaissances qu'il acquiert. « Le beau dépasse

¹ Voir, encore une fois, OC IV 1, p. 57 : « On voit assez par là que la philosophie ne consiste pas en une acquisition de connaissances, ainsi que la science, mais en une transformation de toute l'âme. »

l'intelligence, et pourtant toute chose belle [comme toute connaissance scientifique¹] nous offre quelque chose à comprendre, non seulement en elle-même, mais *dans notre destinée*. » (OC VI 3, p. 388 ; je souligne) Ce n'est donc pas un objet ou un domaine du savoir qui caractérise l'entreprise des *Cahiers*, mais *un mode de connaissance : des connaissances qui peuvent se transformer en prescriptions et qui transforment le sujet qui les connaît et les pratique*, qui affectent l'*éthos* du sujet. S. Weil retrouve-là – tout à fait consciemment – une pratique de la vérité et de la relation entre subjectivité et vérité propre à la philosophie grecque (pythagoricienne, cynique, stoïcienne, sceptique, selon des modalités différentes²). S. Weil ne parle pas d'elle, les *Cahiers* ne sont pas une exégèse de soi (ce qui définit un mode d'écriture de la tradition chrétienne), mais un travail de soi sur soi, de la vérité sur la subjectivité. – S'il y a, par ailleurs, un « récit de soi » weilien, il n'est pas dans les *Cahiers*, mais dans la correspondance, avec ses parents et avec le père Perrin notamment³.

La part du corps

Ce que présentent les *Cahiers*, ce sont des *exercices spirituels*, je l'ai montré, « c'est-à-dire des pratiques destinées à la modification de soi, à l'amélioration de soi, à la transformation de soi⁴ ». Il ne s'agit pas d'exercices comme on peut faire un exercice de mathématiques, au niveau propositionnel et conceptuel, mais il s'agit d'une pratique, d'une activité, d'un travail sur soi-même, d'une ascèse, d'une purification, c'est-à-dire d'un *exercice de soi (askêsis)*, qui engage jusqu'au corps⁵ : « Certains *actes* donnent conscience que les autres existent – D'autres la suppriment. » (K7, OC VI 2, p. 482 ; je souligne) C'est par l'intermédiaire des actes accomplis que l'on agit sur l'âme :

« Valéry. Adhérence des pensées douloureuses (comparaison avec brûlure). Tant mieux. En fait la réalité. Que l'amour du bien adhère ainsi. Faire passer par là l'amour du bien.

Des actes qui élèvent et abaissent, comme les mouvements du gouvernail de profondeur dans un avion, indirectement. Mais qu'en sait-on ? Comme on sait que la géométrie a une application technique, par l'expérience ?

Oui, mais expérience singulièrement limitée. Car je ne vais pas me mettre, par exemple, à voler pour voir l'effet du vol sur l'âme.

L'observation d'autrui doit suppléer, mais c'est difficile.

Qu'est-ce qui, là-dedans est *a priori*, qu'est-ce qui est *a posteriori* ? Kant n'aide que faiblement à s'en rendre compte. Les upanisad n'aident guère. La Gîtâ, non plus, car le dharma...

Il m'est permis d'accomplir une action si je peux l'accomplir sans m'abaisser. Oui, mais si je fais du mal à autrui ?

Mais, précisément, savoir (savoir de toute son âme !) qu'autrui existe réellement, c'est ce qui est le plus précieux et le plus désirable. » (K3, OC VI 1, p. 328)

S. Weil commence par un nom d'auteur : « Valéry. » C'est une référence allusive à un texte de Paul Valéry. Les éditeurs des *Œuvres complètes* donnent « P. Valéry, *Mauvaises pensées et autres*, Gallimard, 1942, p. 55. », mais S. Weil écrit en 1941 et l'ouvrage paraît le 21 octobre 1942. La référence renvoie plus vraisemblablement au prologue de *L'idée fixe ou Deux hommes à la mer* (1932) : « Je marchais, je marchais ; et je sentais bien que cet emportement par l'âme

¹ Je renvoie au chapitre III, partie B, section 3 : « "La science et nous" : un savoir de spiritualité ».

² Ce qui n'est que suggéré ici sera développé au chapitre III, partie A et partie B.

³ Je renvoie au chapitre IV, partie A : « Des pratiques religieuses », et au chapitre V, partie B, section 3 : « Des lettres de direction spirituelle » (« Le témoignage mystique »).

⁴ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 370.

⁵ Dans l'apprentissage de l'écriture, le corps à part, « l'alphabet d'une langue étrangère [...] doit entrer dans la main à force de tracer les lettres » (OC VI 1, p. 295) : je renvoie au chapitre II, partie B, section 1 : « Un art de lire ».

exaspérée n'inquiétait pas *l'atroce insecte qui entretenait dans la chair de mon esprit une brûlure indivisible de mon existence*. L'ardente pointe abolissait toute valeur de chose visible. Le soleil ni le sol éclatant ne m'éblouissaient. Les objets contraiaient, irritaient mes soucis ; et je percevais les passants un peu moins que leurs ombres sur la route. » (Je souligne.) Puis l'idée proposée par Paul Valéry est reprise. « Adhérence des pensées douloureuses. » Et de cette analyse, S. Weil tire une exigence, reprise en deux phrases à l'impératif : « Que l'amour du bien adhère ainsi. Faire passer par là l'amour du bien. » L'amour du bien doit devenir une pensée qui adhère. Comment opérer une telle transformation dans l'âme ? Par des actes. Il y a des actes qui élèvent et d'autres qui abaissent : on le sait par expérience ou par observation d'autrui. Et il est fait usage d'une distinction kantienne qui n'est pas concluante : si c'est par expérience qu'on l'apprend, il s'agit d'un savoir *a posteriori* ; mais que peut-on en dire *a priori* ? Comment puis-je savoir *a priori* qu'un acte élève ou abaisse ? Puis-je faire du mal à autrui sans m'abaisser ? La question se déplace : il s'agit de savoir de toute son âme qu'autrui existe réellement. Les actions qui font du mal à autrui m'en font aussi à moi : ce qui est malheur pour autrui est péché pour moi. C'est une idée que la philosophe ne cessera pas de poursuivre, jusque dans les écrits de Londres, en particulier « Luttons-nous pour la justice ? » et « La personne et le sacré ».

Elle emploie ensuite trois métaphores en une même phrase : celles de la bouteille, des fantômes et du voile. L'âme est une bouteille qui doit trouver sa transparence. Il y a des actes qui augmentent l'épaisseur du voile qui me sépare de l'univers et des autres et d'autres actes qui diminuent l'épaisseur de ce voile – voile qui entoure la bouteille. Ce qu'il faut viser, ce n'est pas la suppression des fantômes intérieurs, mais c'est l'accès au réel et alors, indirectement, ces fantômes disparaîtront ; ce qu'il faut viser n'est pas la pensée, mais le réel et c'est par le corps, par les actes du corps que l'on agit sur l'âme, indirectement, comme l'aveugle (de Descartes) use d'un bâton pour toucher. Elle analyse, puis se donne des prescriptions : « *S'abstenir si possible de toute action dans les moments où un voile épais entoure la bouteille ; attendre un moment meilleur, comme pour regarder une statue grecque. Ou encore – deuxième ressource – si possible, agir alors conformément à des pensées qu'on a eues dans des moments meilleurs, bien qu'elles ne soient plus présentes et qu'on aille dans les ténèbres, contre son propre cœur, contre l'évidence. Pour autant qu'aucun des deux n'est possible, agir en sachant qu'on agit mal et prêt au repentir*. Plusieurs espèces de péchés très différents. Catalogue ? » (OC VI 1, p. 329 ; SW souligne) Suit une liste des péchés, qui distingue six espèces et se termine par « Autres ? », en demandant à chaque fois quel est le remède. C'est par des actes que l'on donne existence à certaines pensées et que l'on en supprime d'autres. Doivent être exprimées, traduites en actes, les pensées qui contiennent un contact avec le réel, et ce quel qu'en soit le prix.

S. Weil attache la plus grande importance aux « attitudes corporelles¹ » (K6, OC VI 2, p. 397) : « Comment apprend-on à lire les obligations ? Comme on apprend à lire, essentiellement par l'attention, mais aidée d'exercices où le corps à part. » (OC VI 2, p. 353) « Le mouvement du corps est nécessaire à la perception » (OC VI 2, p. 444) et il y a « des attitudes corporelles liées à l'attention » (OC VI 2, p. 397). Il faut s'interroger sur le cours des pensées « pour autant qu'elles dépendent du corps² », savoir « quelle part a le corps dans nos pensées ; autrement dit par une étude expérimentale de l'imagination » (*ibid.*). La philosophie

¹ Il y a des « attitudes corporelles liées à l'attention » (OC VI 2, p. 397 ; cf. OC IV 1, p. 258-259). La méditation assise ou la prière à genoux sont des exemples de « comportement[s] corporel[s] » (OC VI 2, p. 436). « La foi est une disposition de toutes les parties de l'âme – et du corps aussi – ayant chacune à l'égard de l'objet de l'amour l'attitude qui convient à sa nature » (OC VI 2, p. 340-342 ; SW souligne). Voir la description de l'attitude du suppliant dans le *Cahier XV* (OC VI 4, p. 229) : l'expression « tout le corps » revient à quatre reprises. Sur la part du corps dans les cours de Roanne, voir D. Boitier, « *Leçons de philosophie*, Roanne 1933-1934. Une science du corps », in *CSW*, t. XLI-4, décembre 2018, p. 423-436.

² G. Thibon, *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, op. cit., p. 127.

engage le tout de l'existence (mode de vie) et le dualisme âme / corps est récusé (j'ai montré à la partie B du chapitre premier quelle part à l'expérience dans la réflexion philosophique). « Comment le désir du bien absolu pourrait-il passer à l'état de réalité à travers la chair¹ ? », demande S. Weil. Si « le travail est la seule manière de faire passer du rêve à la réalité² », cela signifie qu'il s'agit de se confronter à une matière – ce que les Grecs nomment *gumnasia* (*gumnazein*). Dans sa *Vie de Simone Weil*, Simone Pétrement rapporte des anecdotes qui manifestent la *volonté* de maîtrise par S. Weil de son corps, lorsqu'elle se brûle avec une cigarette pour éprouver sa résistance à la douleur³, ou ce souvenir rapporté par Michel Letellier : à l'été 1927, S. Weil participe aux travaux des champs. Les faucheurs ont laissé « dans un champ un gros tas de chardons. Simone le prit à pleins bras ; elle avait les bras nus. Il lui dit : "Laissez ça là, ils vont l'enlever." Elle répondit : "Pourquoi eux et pas moi ?" » (*SP*, p. 81).

Ce n'est pas parce que je sais qu'il n'y a aucun bien dans les choses d'ici-bas que pour autant mon désir s'en détache. Le corps vient faire obstacle. Car il y a « un mécanisme dans notre corps » qui « nous fait voir du bien dans les choses d'ici-bas » et contre lequel la volonté ne peut rien : « Quoique je sache que les choses d'ici-bas ne méritent pas mon désir, pourtant j'y trouve mon désir attaché, et je n'ai pas d'énergie pour l'en arracher. » (K15, *OC VI 4*, p. 219) Il faut, écrit la philosophe « laisser rouiller » ce mécanisme « jusqu'à ce qu'il soit détruit » (*ibid.*) : « Donne ton corps en gage au mur de la cellule, et que tes pensées aillent où elles veulent. / Le corps est un levier du salut », écrit l'auteure des *Cahiers* en une formule qui rappelle les *Conférences* de Cassien. Puis, s'interroge : « Mais comment ? Quel en est le bon usage ? [...] Clouer le corps et laisser la pensée vagabonder. » (*OC VI 4*, p. 234-235) S. Weil défend la thèse suivante : « Le corps est l'intermédiaire indispensable à travers lequel l'âme exerce sur l'âme une action réelle. » (K17, *OC VI 4*, p. 337 ; cf. *OC VI 4*, p. 337-339) La philosophe donne l'exemple suivant : « On me confie en dépôt une grosse somme d'argent. Je la voudrais pour moi. On me la réclame. Je la voudrais toujours pour moi ; mais mon corps se rend avec elle à l'endroit convenu, l'y dépose, et revient sans elle. Au bout de quelque temps, je l'oublie. Mon âme en est détachée. » (*OC VI 4*, p. 337-338) Quel que soit ce que je peux vouloir ou désirer, *l'usage du corps* transforme l'âme de telle manière que le désir se détache de l'objet. A nouveau, S. Weil explore le mécanisme du détachement et propose un exercice spirituel qui engage le corps : l'action de l'âme sur l'âme, soit l'exercice spirituel, passe par l'intermédiaire du corps. Deux pages et demie plus loin, elle revient et développe son exemple :

« Une partie de l'âme veut remplir une obligation, comme rendre un dépôt ; une autre ne veut pas. Elles luttent. Le corps est la balance. Le corps est l'unique balance capable de faire de l'âme le contrepoids de l'âme. En un sens, il est juge entre l'âme et l'âme comme la balance entre le poids et le poids. Comme la Croix est une balance entre le ciel et la terre, ainsi le corps entre l'âme et l'âme. C'est là l'éminente dignité du corps.

C'est le corps qui mange, mais c'est aussi le corps qui jeûne. C'est la chair qui dort, mais c'est aussi la chair qui veille. [...] Le corps est l'unique balance entre l'âme et l'âme. » (K17, *OC VI 4*, p. 339)

L'action, pour être efficace, doit devenir réelle en passant par le corps qui est le lieu où s'accomplit une action plutôt qu'une autre. S. Weil retient notamment les propos de l'abbé Poemen : « Moi je veux que le moine mange un peu chaque jour de telle sorte qu'il n'est pas

¹ J. Cabaud, *L'Expérience vécue de Simone Weil*, op. cit., p. 317.

² Notes de cours donnés au Puy (1931-1932), citées in J. Cabaud, *L'Expérience vécue de Simone Weil*, op. cit., p. 53. Voir aussi le cours d'Auxerre (1932-1933), in *OC I*, p. 378-379.

³ Voir *SP*, p. 62. On pense alors à la tradition cynique et aux exercices de maîtrise de soi, à Saloustios « qui se pose un charbon ardent sur la cuisse et souffle dessus pour savoir jusqu'à quel point il pourrait le supporter » (M.-O. Goulet-Cazé, *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*, op. cit., p. 63). L'anecdote est rapportée par Simplicius.

rassasié. [...] Il est bon de manger ainsi un peu chaque jour de façon à avoir faim aussi chaque jour¹. » Propos qu'elle résume ainsi : « Pastor. Plutôt rester chaque jour au-dessous de la satiété que de jeûner totalement deux jours et plus. » (K15, *OC VI 4*, p. 235) La philosophe mettra en œuvre cette consigne, à Londres, l'année suivante.

C'est à New York, en 1942, que S. Weil s'interroge sur le rôle du corps, peut-être justement parce qu'elle s'intéresse alors à Cassien et plus généralement aux Pères de l'Église. Les *Cahiers XVI* et *XVII* poursuivent et reprennent inlassablement la méditation du *Cahier XV* sur l'épuisement de la volonté. Voici le passage décisif :

« Le corps est un puissant instrument de salut. [...] Le corps est un levier par lequel l'âme agit sur l'âme. Par la discipline imposée au corps, l'énergie errante de l'âme s'épuise d'elle-même.

Si on attache une chèvre, elle tire et tire, tourne en rond, tire encore, pendant des heures et des heures ; et enfin, épuisée, elle se couche. De même la partie errante de l'âme quand le corps est cloué. Elle s'agite, mais malgré elle est toujours ramenée au corps, et finalement s'épuise et disparaît.

L'âme doit avoir été divisée en deux avant qu'une partie puisse ainsi utiliser le corps contre l'autre.

Non seulement cela, mais il faut que la partie éternelle de l'âme soit obéie du corps.

Cela se fait sans violence. Le corps consent à cette domination.

La partie éternelle de l'âme ayant conçu un commandement au corps, le corps ne peut pas faire autrement qu'obéir. [...]

Le corps est une prison. La partie spirituelle de l'âme doit s'en servir pour enfermer, emmurer la partie charnelle. Le corps est un tombeau. La partie spirituelle de l'âme doit s'en servir pour tuer la partie charnelle.

Que mon corps soit un instrument de supplice et de mort pour tout ce qui est médiocre dans mon âme.

Il faut quelque fois faire violence à sa pensée, quelque fois clouer le corps et laisser la pensée s'épuiser. Mais il faut dresser le corps à n'écouter que la partie supérieure de l'âme. Comment ? » (K16, *OC VI 4*, p. 264-265 ; je souligne).

« Que mon corps... » C'est, encore une fois, une injonction que la philosophe s'adresse à elle-même. Les *Cahiers* proposent régulièrement de telles injonctions : « Que²... » ; « Il faut³... » ; « Nous devons⁴ ». Il ne faut pas s'écouter ; il faut dresser son corps, il faut faire taire ces animaux en moi qui ne cessent de dire « moi, moi, moi, moi ». La méditation se poursuit encore sur plusieurs pages. S. Weil répète les mêmes analyses, nous en avons ici un exemple. Cette longue méditation sur les esprits animaux (cf. K16, ms. 43-54, *OC VI 4*, p. 264-270) est la reprise des pages précédentes (cf. K16, ms. 26-35, *OC VI 4*, p. 254-259).

La philosophe médite régulièrement la parabole évangélique dite « du fils prodigue » (Lc 15), à New York, et ajoute : « *Que je sois* comme tes mercenaires. C'est-à-dire que, comme les choses inertes, je sois tout entier soumis à ta volonté. » (*OC VI 4*, p. 270 ; je souligne) (Notons le masculin : « soumis », c'est le plus souvent le cas ; cf. par ex. *OC VI 4*, p. 258 : « créé »). L'injonction est une demande adressée à Dieu : elle s'adresse ici au « Père ». S. Weil s'adresse très rarement à Dieu, dans les *Cahiers*. Ces passages sont intéressants dans la mesure où l'écriture y devient le lieu d'un dialogue non pas seulement avec soi-même, mais avec une altérité. Dans ce même *Cahier XVI*, quelques pages plus loin, se trouve un « exemple de prière » adressée au « Père » (ms. 69-70, *OC VI 4*, p. 279-280). Cette prière est préparée par celle que l'on trouve au *Cahier XIV* :

¹ *Vitae Patrum*, Livre VII, chapitre I, section 4.

² Voir par ex. K15 et K16, *OC VI 4*, p. 233-234, 253, 265, 270.

³ Près de 260 occurrences de « il faut » dans les *Cahiers de New York*, cf. par ex. K14, K15 et K16, *OC VI 4*, p. 185, 214, 215, 218, 227, 229, 234, 247, 255, 256, 265.

⁴ Voir par ex. K14, *OC VI 4*, p. 183.

« Seigneur, je ne suis rien que de l'erreur. L'erreur n'est rien que du néant. Seigneur que mon âme tout entière sache cela, et toutes les parties de mon âme, et mon corps lui-même. Que mon âme soit seulement au corps et à Dieu ce qu'est ce porte-plume à ma main et au papier – un intermédiaire. » (OC VI 4, p. 174)

« Je peux pousser mon corps dans le bien plus loin que ne se trouve l'âme ; il entraîne alors l'âme. » (K17, OC VI 4, p. 338) J'ai la capacité d'agir à l'encontre du désir d'une partie de mon âme et cette action vient me modifier, me transformer, de telle manière que ce sont d'autres mobiles qui me font alors agir – des mobiles qui me rapprochent du bien. C'est le cas « sur le plan des obligations » : j'agis quel que soit mon désir et mon âme en est transformée. L'acte doit être accompli pour que la discrimination ait lieu, et ne pas rester imaginaire (le rêve n'est gouverné par aucune nécessité). « Le corps humain est la balance où le surnaturel et la nature se font contrepoids. » (OC VI 3, p. 309) « Les obligations sont des actes, et le corps est la balance convenable pour les conflits de l'âme qui les concernent. » (OC VI 4, p. 339) La volonté de se conformer à l'obligation transforme et entraîne l'âme vers le bien. « Sur le plan spirituel », il faut avoir « la certitude » qu'une « forme sensible » (par exemple un sacrement, l'eau du baptême) « possède une efficacité spirituelle » pour que cette « opération », qui consiste à passer par le corps pour agir sur l'âme, à pousser le corps dans le bien pour qu'il entraîne l'âme, ait une efficacité. La philosophe procède à une déduction *a priori* de la nécessité des sacrements :

« Mais il y a un conflit plus profond, le conflit autour de la régénération de l'âme. Une partie de l'âme désire recevoir la lumière qui régénère, une partie ne le désire pas. La régénération spirituelle n'est pas une action, ce n'est pas un enchaînement de mouvements, ce n'est rien sur quoi la volonté ait prise. Et pourtant le corps est l'unique balance entre l'âme et l'âme.

C'est pourquoi le conflit restera indécis, le choix ne sera pas accompli, s'il n'y a pas quelque action corporelle qui soit unie à la régénération de l'âme par une convention, comme le mouvement du corps allant porter l'or du dépôt à son propriétaire est lié à l'honnêteté par la nature. Mais le lien conventionnel doit être plus solide que le lien naturel. La convention doit être une convention avec Dieu, entre Dieu et l'homme. C'est cela qu'on appelle un sacrement. » (K17, OC VI 4, p. 339)

Bien que la « régénération spirituelle », « seconde naissance », ou « nouvelle création » (voir le chapitre premier, partie C, section 2 : « Conversion, transformation, nouvelle naissance ») ne soit pas le résultat d'un travail, la conséquence d'une ascèse, car ni la volonté ni l'intelligence ne permettent d'accéder à la réalité qui n'est pas de ce monde et qui est « l'unique fondement du bien » (OC V 2, p. 96), le corps doit avoir un rôle à jouer puisqu'il est l'unique balance dans le conflit qui oppose l'âme à elle-même, la partie qui désire recevoir le bien et la partie qui ne le désire pas.

Il faut alors qu'il y ait une convention qui lie un mouvement du corps et une transformation de l'âme. Cette convention se nomme un sacrement (voir « Amour des pratiques religieuses », OC IV 1, p. 318-320). Ainsi, le corps joue un rôle décisif dans le domaine spirituel, celui qui concerne « l'exigence de bien absolu qui est toujours au centre du cœur de tout homme » (OC V 2, p. 95), et qui est le lieu où Dieu agit en exerçant « une poussée » (AD, p. 15) qui entraîne vers le bien et depuis laquelle « descend tout le bien qui peut exister dans ce monde » (OC V 2, p. 95) – la partie éternelle de l'âme. S. Weil n'est pas manichéenne, ni gnostique, qui reconnaît « l'éminente dignité du corps ». Après plusieurs pages, en une réflexion qui piétine, se répète, se reprend, elle revient sur le sacrement qui enferme par convention la présence de Dieu (cf. K17, OC VI 4, p. 349).

L'écart est impressionnant, au même moment, à Marseille, New York et Londres, entre l'activité que déploie S. Weil au plan politique et l'insistance sur la passivité requise dans le domaine spirituel. La « régénération spirituelle » qui est l'objet de cette réflexion des mois d'octobre et novembre 1942 (*Cahier XVII*) n'est pas « une action voulue », « ce n'est pas un

enchaînement de mouvements, ce n'est rien sur quoi la volonté ait prise », mais c'est « une modification subie par quiconque la désire » (*OC VI 4*, p. 339-340). Toutefois, l'action corporelle doit jouer un rôle dans la discrimination entre la partie de l'âme qui « désire recevoir la lumière qui régénère » et la partie qui ne le désire pas. C'est pourquoi il y a des sacrements : un acte qui mime la régénération spirituelle (image sensible de la régénération) et « quelque chose que l'on reçoit d'autrui après l'avoir demandé » (image sensible du désir spirituel). Il est intéressant de noter que S. Weil ne s'intéresse aux sacrements qu'après en avoir fait l'expérience, à partir de l'hiver 1942. Le mot même est absent de son lexique avant cette date. Certes, c'est à l'abbaye de Solesmes, en 1938, qu'elle a « pour la première fois l'idée d'une vertu surnaturelle des sacrements » (*AD*, p. 43) et c'est en juin 1941 qu'elle rencontre pour la première fois le père Perrin. Toutefois, c'est à partir de novembre 1941 qu'elle le rencontre régulièrement et fréquente assidument le couvent des Dominicains de Marseille où elle peut s'adonner à la contemplation du Saint-Sacrement. Alors que la question du baptême lui est posée, elle s'interroge sur la nature et la pratique des sacrements et propose une première réflexion dans la première lettre au père Perrin du 19 janvier 1942. C'est au même moment que le thème apparaît dans les *Cahiers* :

« (Aimer le Christ dans l'eucharistie, c'est l'y rencontrer. Bâton d'aveugle.) [...] Bâton d'aveugle permettant de toucher Dieu. Cérémonies ? Choses sacrées ? Sacrements ? [...] Sacrements, balance spirituelle. Pris dignement, instants d'éternité, où l'on passe d'un niveau à un autre – Le baptême du Christ a marqué le passage de la vie privée à la vie publique. [...] Les sacrements ont rapport à la nature du temps. L'éternité entre dans le temps par l'intermédiaire des instants. On ne peut circonscrire un instant que par des circonstances matérielles. Quand ces circonstances remontent à l'union de l'éternité et du temps, à l'incarnation, quoi de plus sacré ? [...] On est pesé sur cet instant. Si on est assez léger, on passe dans l'éternité, au moins une partie de l'âme. – Bâtons d'aveugle pour toucher l'éternité. Analogie à l'art, mais bien plus puissant. Art dont la matière est la vie. [...] Ordre esthétique et condition d'existence. A rapport aux possibilités de la perception humaine ? » (*K6, OC VI 2*, p. 356-357),

s'interroge-t-elle. La philosophe use de l'image cartésienne du bâton d'aveugle, qui lui est familière, pour comprendre comment le sacrement peut être un contact avec le réel (« toucher Dieu », « toucher l'éternité »). Les sacrements sont des opérateurs de la transformation de soi qui viennent donner forme à une vie. Ce sont des « choses absolument pures par hypothèse » où « user les impuretés » (*K12, OC VI 3*, p. 407) de telle manière que l'on change de niveau d'existence. Outre le baptême et l'eucharistie (ainsi que l'ordination et l'absolution, cf. *K17, OC VI 4*, p. 347), d'autres pratiques ont la vertu de sacrement : l'amour du prochain, des malheureux, par l'aumône et le châtement (qui rétablit dans la justice), les cérémonies religieuses, ainsi que les objets et les textes religieux, la beauté du monde et la joie comme « adhésion totale et pure de l'âme à la beauté du monde » (*K12, OC VI 3*, p. 398 ; cf. *K17, OC VI 4*, p. 341), l'amitié, les études scolaires, la science. Est un sacrement ce qui détruit le mal que l'on porte en soi lorsqu'on y prête attention de manière soutenue. La destruction du mal passe toujours par des *exercices d'attention* : « toutes les fois qu'on fait vraiment attention, on détruit du mal en soi » (*OC IV 1*, p. 259). Le sacrement détruit du mal dans l'âme « et la transporte beaucoup plus près de la perfection » (*AD*, p. 254). Il possède une « efficacité rédemptrice » (*K17, OC VI 4*, p. 344). Le sacrement détache de soi, de ses propres pensées et volontés pour faire accéder à la sagesse par l'obéissance à Dieu. C'est en ce sens, par exemple, qu'un « exercice scolaire », qui accroît la capacité d'attention et rend « disponible pour la vérité », « ressemble à un sacrement » (*OC IV 1*, p. 260) ou encore, que la science possède une efficacité, une vertu sacramentelle : « La science est un effort pour apercevoir l'ordonnance de l'univers. Par suite c'est un contact de la pensée avec la sagesse éternelle. C'est quelque chose comme un sacrement. » (*OC V 2*, p. 390) On le

constate donc à nouveau, il n'y a pas d'accès à la vérité sans un travail de soi sur soi et de transformation de soi ; il s'agit d'un *savoir de spiritualité* et non de connaissances auxquelles le sujet parviendrait par ses propres forces. Enfin, si c'est dans le *Cahier XVII* que l'on trouve une réflexion assidue sur les sacrements et en particulier sur le baptême (depuis ms. 41 jusqu'à la fin de ce cahier, le dernier avant le départ pour Londres), c'est pour une autre raison encore : Sylvie, la nièce de S. Weil, est née le 12 septembre 1942, et cette dernière invite son frère à la faire baptiser (lettre de septembre 1942, cf. *OC VII 1*, p. 506).

La pensée weilienne a évolué depuis les lettres au père Perrin de la première moitié de l'année 1942 où, alors qu'il est question des sacrements, il n'est jamais question du corps ni du rôle qu'il peut jouer, pas plus que dans la partie de l'essai sur les « Formes de l'amour implicite de Dieu » consacrée à l'« Amour des pratiques religieuses ». Ce rôle accordé au corps dans une réflexion sur la pratique des sacrements comme exercice de transformation de soi se retrouvera dans l'un des derniers textes weiliens, avant l'entrée à l'hôpital (avril 1943), la « Théorie des sacrements¹ » (cf. *OC V 1*, p. 341). De même, le rôle du corps est pris en compte dans *L'Enracinement*, notamment lorsqu'il est montré, reprenant une idée de ce *Cahier XVII*, qu'« un mobile n'est vraiment réel dans l'âme que lorsqu'il a provoqué une action exécutée par le corps » (*OC V 2*, p. 274 ; cf. K18, *OC VI 4*, p. 375-376).

Conclusion. La philosophie à l'école des *Pensées* de Marc Aurèle

Pour conclure cette partie, qui tente de cerner le genre littéraire des *Cahiers* et qui les définit comme des notes pour des exercices spirituels, nous pouvons dire à leur propos ce que Pierre Hadot affirme des *Pensées* de Marc Aurèle : ils « n'ont qu'un seul thème : la philosophie² ». Ils sont un effort sans cesse renouvelé pour indiquer une manière de vivre.

L'écriture elle-même, l'acte d'écrire est un exercice spirituel : « Marc Aurèle n'écrit que pour avoir toujours présents à l'esprit les dogmes et les règles de vie. Ce faisant, il suit un conseil d'Épictète qui, après avoir exposé le dogme fondamental du stoïcisme, la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous, ajoute : « Voilà ce que doivent méditer les philosophes, voilà ce qu'ils doivent *écrire* tous les jours, qui doit être leur matière d'exercice³. » « Ces principes, il faut que tu les aies sous la main (*procheira*), la nuit et le jour, il faut les *écrire*, il faut les lire⁴. » En effet, insiste l'empereur-philosophe, il faut sans cesse rallumer en soi-même les « représentations » (*phantasiai*), c'est-à-dire les discours qui formulent les dogmes, reprendre les dogmes et les règles d'action, pour les assimiler, pour qu'ils deviennent les principes du discours intérieur⁵. On a pu alors parler d'une « théraputique de l'écriture pour soi⁶ » :

« De tels exercices d'écriture conduisent donc nécessairement à des répétitions inlassables. C'est ce qui différencie radicalement les *Pensées* de tout autre ouvrage. Les dogmes ne sont pas des règles mathématiques reçues une fois pour toutes et appliquées mécaniquement. Ils doivent devenir en quelque sorte des prises de conscience, des intuitions, des émotions, des expériences morales qui ont l'intensité d'une expérience mystique, d'une vision. Mais cette intensité spirituelle et affective se dissipe très vite. Pour la réveiller, il ne suffit pas de relire ce qui a déjà été écrit. Les pages écrites sont déjà mortes. [...] Ce qui compte, c'est de formuler à nouveau, c'est l'acte d'écrire, de se parler à soi-même, dans l'instant, dans

¹ Ce texte sera étudié au chapitre IV, partie B, section 1.

² P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 51.

³ Marc Aurèle, *Pensées*, I, 1, 25.

⁴ *Ibid.*, III, 24, 103, cité in P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 65. L'auteur souligne.

⁵ *Ibid.*, VII, 2.

⁶ P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 66 (puis citation à la p. 67).

tel instant précis, où l'on a besoin d'écrire ; c'est aussi l'acte de composer avec le plus grand soin, de chercher la version qui, sur le moment, produira le plus grand effet [...]. Les caractères tracés sur un support ne fixent rien. Tout est dans l'action d'écrire. [...] En écrivant ses *Pensées*, Marc Aurèle [...] utilise une technique, un procédé, l'écriture, pour s'influencer lui-même, pour transformer son discours intérieur par la méditation des dogmes et des règles de vie du stoïcisme. Exercice d'écriture au jour le jour, toujours à reprendre, puisque le vrai philosophe est celui qui a conscience de ne pas encore avoir atteint la sagesse. »

Pour une part, cette description des conditions et des enjeux de l'écriture est vraie aussi pour les *Cahiers* de S. Weil. L'écriture est un exercice de remémoration et d'assimilation et elle est aussi le lieu de la poursuite d'une quête spirituelle : par l'écriture, dans le langage, dans la suite des pensées formulées, se poursuit la quête d'une doctrine vraie. Enfin, l'écriture formule le plus précisément possible une vérité et des pensées qui appellent à passer par le langage afin de pouvoir être transmises.

Les *Cahiers* (K2 à K11) sont publiés une première fois, en trois volumes, par Simone Pétrement et André Weil, aux éditions Plon, en 1951, 1953 et 1956 (après *La connaissance surnaturelle* publiée par Albert Camus dans la collection « Espoir », chez Gallimard, en 1950) ; vient ensuite une deuxième édition, qui intègre le *Cahier I* (trois volumes, 1970, 1972 et 1974). L'édition des *Œuvres complètes*¹ (Gallimard), qui intègre à la série des *Cahiers* les cahiers de New York et le « Carnet de Londres », propose une édition critique de près de 2600 pages, en quatre volumes. Peu d'œuvres, au XX^e siècle, revêtent une telle ampleur, dans la postérité des *hypomnēmata* – les *Pensées* de Marc Aurèle – et des *Essais* de Montaigne lui-même lecteur des philosophes de la période hellénistique. S'il ne fallait en mentionner qu'une seule, qui lui serait à la fois contemporaine et comparable, ce serait les *Quaderni del carcere* d'Antonio Gramsci².

Toutefois, l'écriture weilienne, à l'instar de ces trois philosophes, ne se conçoit pas seule, doit se lire comme *transposition* d'autres écritures qui la précèdent.

B. L'usage des discours

« Nous ne possédons d'autre vie, d'autre sève, que les trésors hérités du passé
et digérés, assimilés, recréés par nous. »
S. Weil, *L'Enracinement*, OC V 2, p. 15

Tout au long de son existence, S. Weil n'a pas cessé de lire, d'étudier, de méditer, de traduire, de transmettre les œuvres du passé. Alors qu'elle est à Marseille, sollicitée par l'urgence du présent, elle se tourne vers la Grèce, vers l'Inde, vers l'Occitanie, commente une épopée médiévale en langue d'oc, relit de manière systématique Héraclite ou Platon, médite les évangiles, apprend le sanskrit pour lire la *Bhagavad-Gita*.

Pourquoi ? Que veut alors dire lire ? Elle ne lit pas pour acquérir des connaissances, mais pour se nourrir de ce qu'elle lit et en faire usage. Elle écrit au père Perrin : « je ne lis autant que

¹ En 1994, 1997, 2002 et 2006. Je renvoie à R. Chenavier, « L'édition des *Œuvres complètes*. Une lecture renouvelée de Simone Weil », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, 2022/1 (n° 40), p. 143-157.

² A. Gramsci, *Cahiers de prison*, tomes I à V, introduction, avant-propos, notices et notes de R. Paris, trad. M. Aymard et P. Fulchignoni, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de Philosophie », 1978-1992. Je renvoie à R. Descendre et J.-C. Zancarini, *L'œuvre-vie d'Antonio Gramsci*, Paris, La Découverte, 2023, en particulier le chap. 18 : « L'atelier des *Cahiers* », aux p. 329-350. C'est l'écriture à la fois comme méditation sur le présent, recueil (au sens fort du terme) des œuvres du passé et exercice de transformation de soi qui distingue ces *Cahiers*, par exemple, du *Journal métaphysique* (1927) de Gabriel Marcel, du *Journal de pensée* d'Hannah Arendt (1950-1973) ou des *Carnets 1914-1916* de Wittgenstein (bien que la transformation de soi par l'écriture soit à l'horizon de l'acte d'écrire de ce dernier, comme cela a été indiqué au chapitre premier, partie B, section 1). Ajoutons que le journal d'Etty Hillesum, exactement contemporain de celui de S. Weil, relève aussi, éminemment, d'un travail de transformation de soi (*Les Écrits d'Etty Hillesum. Journaux et Lettres, 1941-1943*, Paris, Seuil, 2008).

possible que ce dont j'ai faim, au moment où j'en ai faim, et alors je ne lis pas, je mange. » (AD, p. 45) « Des paroles, écrites ou prononcées, se mangent [...]. Elles n'ont pas d'autre destination » (EL, p. 202). « Ne souffrons pas que rien de ce qui entre en nous ne demeure intact, de peur qu'il ne soit jamais assimilé. Digérons la matière », conseille Sénèque à Lucilius, et demande Épictète à ses auditeurs¹. La métaphore est gastrique : les *logoi* doivent devenir chair et sang. L'écriture constitue un corps, « le corps même de celui qui, en transcrivant ses lectures, se les est appropriées et a fait sienne leur vérité : l'écriture transforme la chose vue ou entendue "en force et en sang" (*in vires, in sanguinem*). Elle se fait dans le scripteur lui-même un principe d'action rationnelle². » On retrouve la même idée chez S. Weil : ce qui est appris devient vie et principe d'action. Dans la continuité d'une pratique antique et patristique³, la philosophe pratique la lecture comme un exercice qui nourrit, fait grandir et transforme le sujet : un texte est une « nourriture » – une « nourriture nécessaire à la vie de l'âme » (OC V 2, p. 115 ; cf. OC V 2, p. 115-117) – pour autant qu'on y trouve de la vérité, mais aussi de la beauté : « La beauté est quelque chose qui se mange ; c'est une nourriture » ; si l'on propose les textes non pas comme documents historiques, ou comme divertissements, ou comme connaissances à apprendre et à affirmer, « ce devrait être comme une beauté qui nourrit » (OC V 2, p. 187 ; cf. OC IV 1, p. 316 ; OC V 2, p. 297, 314). Cette nourriture acquise par la lecture, par l'attention aux textes de premier ordre, à ce qui est pur, transforme, en cela qu'elle fait « croître en nous le bien » et qu'elle « détruit le mal, ce que nos propres efforts ne peuvent jamais faire » (OC IV 1, p. 279).

Des lectures, il s'agit de faire usage pour la constitution de soi – ce que dit clairement cette métaphore de la nourriture et de l'acte de manger. La lecture est liée à la mémorisation, et à l'écriture comme exercice de soi. Quel effet peut-on attendre de la lecture ? « La constitution pour soi d'un équipement de propositions vraies, qui soit effectivement à soi. [...] Il ne s'agit pas de se constituer une marqueterie de propositions d'origines différentes, mais de se constituer une trame solide de propositions qui valent prescriptions, de discours vrais qui soient en même temps principe de comportement⁴ », pour autant que le discours « opère sur le réel en le transformant [...] par l'opération même du *logos*, c'est-à-dire par l'opération de la rationalisation⁵ ». Ce qu'explique Foucault pour la pratique de la lecture à la période hellénistique et romaine, aux I^{er} et II^e siècles en particulier, période à laquelle se déploie « toute une pratique où lecture, écriture, notation pour soi, correspondance, envoi de traité, etc., constituent toute une activité, une activité de soin de soi et de soin des autres, qui est très importante⁶ », vaut aussi bien pour S. Weil, à Marseille notamment, qui associe le journal à la correspondance et à l'envoi de traités, alors même qu'elle lit Marc Aurèle, Sénèque et Plutarque, et l'étude que j'ai menée des *Cahiers* et de leurs couvertures a commencé à nous instruire sur l'équipement qu'elle se constitue (voir aussi, par exemple, l'usage fait de Platon en K17, OC VI 4, p. 335-336).

¹ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, LXXXIV, § 6-7 (in *Lettres à Lucilius*, t. III, *op. cit.*, p. 123). Voir Épictète, *Entretiens*, III, 21 (in *Les Stoïciens*, *op. cit.*, p. 1000).

² M. Foucault, « L'écriture de soi », art. cité, p. 1241.

³ Voir J. Greisch, *Entendre d'une autre oreille. Les enjeux philosophiques de l'herméneutique biblique*, Paris, Bayard, 2006, en particulier le chap. 1 : « Manger le Livre ». On pense bien sûr à Ezéchiel (Ez 2,8-3,3) et à l'Apocalypse (Ap 10,1-4.8-11).

⁴ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 341.

⁵ *Id.*, *Subjectivité et vérité*, *op. cit.*, p. 245. Le cours porte sur les Stoïciens. Les discours « se présentent comme des techniques de vie (*tekhnai peri ton bion*) » et sont « des procédures de constitution d'une subjectivité [*bios*] ou de subjectivation » (*ibid.*, p. 256).

⁶ *Id.*, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 344.

La bonne attitude face aux discours est indiquée dans la lettre au père Couturier : « Je pense à ces choses depuis des années avec toute l'intensité d'amour et d'attention dont je dispose. » (*OC V 1*, p. 160) Nous sommes à l'automne 1942. En effet, S. Weil fait ici un état des lieux de sa réflexion sur la foi chrétienne depuis que le Christ lui fournit l'éclairage qu'elle projette sur l'ensemble de la culture et de la vie profane, c'est-à-dire depuis la fin de l'année 1938, quatre ans plus tôt. L'objet de sa pensée ne se donne pas à son intelligence, mais à son « attention » et son « amour ». En effet, ce n'est pas l'intelligence qui est requise pour ce qui concerne la « connaissance surnaturelle » (*OC V 1*, p. 197). Elle revient sur cette attitude requise à la 24^e proposition : « Les dogmes de la foi ne sont pas des choses à affirmer. Ce sont des choses à regarder à une certaine distance, avec attention, respect et amour. [...] Ce regard attentif et aimant, par un choc en retour, fait jaillir dans l'âme une source de lumière qui illumine tous les aspects de la vie humaine ici-bas. Les dogmes perdent cette vertu dès qu'on les affirme. » (*OC V 1*, p. 179) S. Weil est *philosophe*, et distingue la philosophie de l'acte de foi, lorsqu'elle avance que la « valeur » des propositions de la foi n'est pas « à rigoureusement parler de l'ordre de la vérité, mais d'un ordre supérieur ; car c'est une valeur non saisissable par l'intelligence, sinon indirectement, par les effets. Et la vérité, au sens strict, est du domaine de l'intelligence » (*ibid.*). C'est cette même attitude que S. Weil met en œuvre lorsqu'elle est face à un texte de Platon ou des Tragiques.

Nous pourrions plus généralement dire des grandes œuvres philosophiques (et sans doute littéraires) ce que S. Weil dit de l'œuvre de Marx : « Il y a dans son œuvre des fragments compacts, inaltérables de vérité » et il s'agit d'en faire « usage » (*OC V 1*, p. 307). « Faire usage » (*khrêsis*), le terme appartient au lexique stoïcien : il s'agit de « faire usage de » – de l'intelligence, de la raison, de la mathématique, des sens, du corps, de la souffrance, de la douleur physique, de la faim, de la fatigue, de la peur, du désespoir (cf. *OC VI 3*, p. 346), etc. – pour la vie spirituelle. Il y a, par exemple, un « usage possible » (*OC VI 4*, p. 183) de la souffrance, un « usage de la douleur physique » (*OC VI 4*, p. 253), un « usage de l'amour humain » et un « usage de l'eucharistie » (*OC VI 2*, p. 447), « un usage théologique de la notion de limite » (*OC VI 4*, p. 87) et, aussi bien, un « usage de la faim, de la fatigue, de la peur, de tout ce qui contraint impérieusement la partie sensible de l'âme à crier : Je n'en peux plus ! Que cela finisse ! Quelque chose doit répondre : Je consens, soit à ce que cela finisse seulement par la mort, soit à ce que cela ne finisse même pas avec la mort, mais dure perpétuellement » (K16, *OC VI 4*, p. 253). Vouloir ce qui advient : c'est la tradition stoïcienne. S. Weil fait d'ailleurs explicitement référence au stoïcisme, dans ces pages du *Cahier XVI*, pour s'opposer au « stoïcisme romain¹ » (*OC VI 4*, p. 255), je vais y revenir pour l'expliquer : il ne s'agit pas de se fortifier intérieurement, d'accéder à la souveraineté sur soi. Le processus que décrit S. Weil est autre, se greffant sur une conception chrétienne de la création.

¹ Pour cette distinction, voir *infra*, la section 2 de cette partie (« Une attitude stoïcienne dans l'adversité »).

1. Pratiquer l'histoire de la philosophie

« Il ne s'agit pas de proposer des analyses brillantes et originales, de renouveler l'approche d'un auteur, mais de prendre une page comme porte d'entrée dans une doctrine dont la raison d'être est de nous transformer. »

Jean-Joël Duhot, *Épictète et la sagesse stoïcienne*¹

S. Weil recommande une lecture attentive. Une lecture qui retrouve le réel derrière le texte lorsqu'on se penche sur des archives, qui ne s'en tient pas au discours mais qui se transporte dans les événements et trouve de la chair et du sang : « L'histoire est fondée sur les documents. Un historien s'interdit par profession les hypothèses qui ne reposent sur rien. En apparence c'est très raisonnable ; mais en réalité il s'en faut de beaucoup. [...] À plus forte raison faut-il dans les documents lire entre les lignes, *se transporter tout entier, avec un oubli total de soi, dans les événements évoqués, attarder très longtemps l'attention* sur les petites choses significatives et en discerner toute la signification. [...] L'esprit dit historique *ne perce pas le papier pour trouver de la chair et du sang* ; il consiste en une subordination de la pensée au document. » (OC V 2, p. 291 ; je souligne) C'est ce que la philosophe recommande au père Perrin – comme un conseil de direction spirituelle – lorsqu'elle lui recommande : « Que mon insuffisance ne vous détourne donc pas de porter vraiment une pleine attention non pas seulement une fois, mais longtemps, à ce que j'ai à vous dire². » Il ne s'agit pas, par l'acte de lecture, de s'approprier des *connaissances*, mais d'accéder à la *vérité*. Or, une connaissance fait « approcher de la vérité » uniquement s'il s'agit de la connaissance « de ce que l'on aime » et que l'on désire, par cette connaissance, « un contact direct avec de la réalité » (OC V 2, p. 319). Les textes permettent alors ce travail de soi sur soi et cette transformation à laquelle S. Weil cherche à parvenir. Si les textes ne sont pas au service de l'acquisition de connaissances mais d'un accès à la vérité comme « éclat de la réalité » (*ibid.* ; cf. K7, OC VI 2, p. 491), une vérité qui n'est pas un système, qui ne se donne pas à l'intelligence seule mais à toute l'âme, il ne s'agit pas d'en faire l'exégèse, mais d'y prêter *attention*. Un tel effort d'attention ne permettra pas d'acquérir des informations, sur la *Phèdre* de Racine par exemple, mais elle permettra, en revanche, « de saisir plus directement [...] la beauté d'un vers de Racine » et, par là-même, étant « pleinement efficace spirituellement », de mettre « plus de lumière dans l'âme » (OC IV 1, p. 256). La lecture « des textes du Nouveau Testament », par exemple, est un « contact avec la beauté chrétienne », une beauté à savourer qui imprègne insensiblement et qui *transforme le regard* porté sur le monde de telle manière que s'y retrouve une « poésie perdue » (OC V 2, p. 187 ; cf. OC IV 1, p. 264-265). Une « lecture attentive, souvent répétée, souvent commentée, toujours reprise » (OC V 2, p. 187) transforme donc le regard : il s'agit de spiritualité (et non d'une connaissance dans les limites de la simple raison).

S. Weil pratique des exercices de méditation dont les *Cahiers* sont la trace écrite. Elle médite, par exemple, les écrits de Platon – mais l'auteur, le contexte du propos médité, l'ouvrage ou le siècle, n'ont que très peu d'importance, ce peut aussi bien être Héraclite ou un Stoïcien car, de toute manière, non seulement en Grèce « la pensée était une » (OC IV 1, p. 65), mais la vérité est une et « il existe une tradition philosophique aussi ancienne que l'humanité [...] ; de cette tradition, comme d'une source commune, s'inspirent non pas il est vrai tous ceux qui se disent philosophes, mais plusieurs d'entre eux, de sorte que leurs pensées sont à peu près équivalentes »

¹ J.-J. Duhot, *Épictète et la sagesse stoïcienne*, op. cit., p. 39.

² Cité par E. Gabellieri, qui édite la lettre in *Être et Don*, op. cit., p. 540. Des lettres au père Perrin et de la direction spirituelle, il sera question à la partie B du chapitre V.

(OC IV 1, p. 58). L'usage weilien des textes et sa pratique de la citation retrouvent la pratique des Grecs et des Latins, par exemple les lettres de Sénèque à Lucilius ou les *Pensées* de Marc Aurèle. En effet, cette *manière de lire* – non pas pour connaître la pensée d'un auteur, encore moins pour en faire l'exégèse – est celle qui est recommandée dans la tradition stoïcienne. Épictète, par exemple, explique qu'il ne s'agit pas d'expliquer Chrysippe mais de « mettre en pratique » les préceptes appris et de « montrer une conduite semblable et conforme à ses écrits¹ ». Il faut « être devenu soi-même le sujet parlant² » de la doctrine ; principe d'action par elle-même, la vérité devient vie. Lorsque S. Weil identifie « une voie de salut dans Platon » (OC VI 3, p. 60), ce n'est pas dans un souci herméneutique de déchiffrement des *Dialogues*, mais c'est afin d'en *faire usage*. Elle *médite* les textes. Il ne s'agit pas, pour elle, de devenir une spécialiste de Platon et reconnue comme telle, d'en faire un objet d'étude. La méditation est pratiquée comme un exercice d'appropriation d'une pensée de telle manière que la vérité se grave dans l'esprit et se trouve disponible dès que l'on en a besoin – « sous la main » (*prokheiron*) de telle manière qu'elle se fait principe d'action : une « appropriation qui consiste à faire que, de cette chose vraie, on devienne le sujet qui pense vrai, et, de ce sujet qui pense vrai, on devienne un sujet qui agisse comme il faut³ ». S. Weil opère un recueillement du *logos*, d'une vérité qui « va s'enfoncer en quelque sorte dans le sujet, s'incruster en lui et commencer à devenir *suus* (à devenir sienne) et à constituer ainsi la matrice de l'*êthos*. [Il y a ainsi] passage de l'*alêtheia* à l'*êthos* (du discours vrai à ce qui va être règle fondamentale de conduite)⁴ » grâce à un acte d'attention : une attention dirigée comme il convient, de telle manière que l'affirmation vraie se fait précepte d'action, « règle non seulement pour se conduire mais pour vivre d'une façon générale et faire de cette affirmation quelque chose qui est gravé dans notre âme. [...] L'attention philosophique est donc, poursuit Foucault, celle qui se dirige vers un *pragma*, *pragma* qui est un référent, une *Bedeutung*, *Bedeutung* qui comprend à la fois et l'idée même, et ce qui dans l'idée peut et doit devenir précepte⁵ ». C'est cet exercice de méditation – *meletê*, *meletan* – qu'elle pratique, c'est ce rapport-là qu'elle entretient avec les textes : en *faire usage*. Il ne s'agit donc pas d'une méditation au sens moderne du terme : la méditation désignant alors une pensée qui se déploie selon l'ordre systématique des raisons ; il ne s'agit pas d'un jeu du sujet avec ses pensées mais d'un jeu de la pensée sur le sujet, d'un exercice de pensée, exercice « en pensée » de telle manière que le sujet s'en trouve transformé. Cela suppose de connaître les textes de mémoire – ce qui est son cas – se trompant d'ailleurs parfois en les recopiant.

Méditer les pensées qui nous sont données : cette méthode, celle de Socrate, « est aussi la méthode de tous les philosophes issus du platonisme, de Descartes, de Kant » (OC IV 1, p. 67), Lagneau, Alain, Husserl. On peut, en effet, considérer que c'est le sens ancien d'un jeu effectué par la pensée sur le sujet lui-même que donne Descartes à « méditation » (dans ses *Méditations métaphysiques*), notamment lorsqu'il s'arrête quelque temps « à la contemplation de ce Dieu tout parfait », qu'il admire et adore « l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de [son] esprit, qui en demeure en quelque sorte ébloui, [lui] pourra permettre⁶ ». Le sujet n'est pas en position de surplomb, ne construit rien, n'élabore pas de système, mais fait « l'inventaire » des pensées qui lui sont données (cf. OC IV 1, p. 59-60). Cette

¹ Manuel d'Épictète, XLIX.

² M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 339.

³ *Ibid.*, p. 340.

⁴ *Ibid.*, p. 318.

⁵ *Ibid.*, p. 333.

⁶ R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, AT, IX, 41.

pratique de l'inventaire est ancienne puisqu'on la trouve dans les *Réflexions* de 1934 (cf. *OC* II 1, p. 81, 107) et dans un cahier de notes préparatoires (cf. K1, *OC* VI 1, p. 116-117). « Les philosophies qui suivent cette méthode », ajoute S. Weil, méthode qui est donc la sienne, « sont toutes orientées vers le salut » (*OC* IV 1, p. 67 ; voir le chapitre premier, partie C, section 3 : « Vérité, subjectivité, salut »).

Miklos Vetö montre très bien que « la pensée de Simone Weil témoigne avec éclat des richesses de la conception de l'histoire de la philosophie dans la tradition française. C'est une lecture immensément respectueuse et infiniment scrupuleuse des grands textes. Des textes émanant de la plume des grands philosophes, les seuls qui valent la peine d'être lus et qu'on ne voudrait pas critiquer ou réfuter mais pénétrer et comprendre¹. » A l'école d'Alain, qui invite à « se méfier des systèmes² », S. Weil lit les « grands auteurs » sans beaucoup se soucier des commentaires³ : en allant directement aux textes (et dans la langue originale) – cela dit, pour Platon par exemple, elle connaît les ouvrages de Diès (les études de 1926 et 1930), Festugière (*Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 1938) et Pétrement (son manuscrit de 1937 sur *Le Dieu séparé*). C'est un petit nombre de philosophes qui retiennent toute son attention et auxquelles elle ne cesse de se référer : Héraclite, Platon, Kant, Rousseau, Marx. Il faut, pour lire, « se placer au centre de pensée de chacun [des philosophes], et on se rendra compte alors si leurs œuvres procèdent ou non du même esprit » (*OC* IV 1, p. 59 ; cf. *OC* IV 1, p. 29). Le pas peut être franchi entre l'œuvre, la page écrite, le langage employé, et le « centre de pensée » du philosophe : le point à partir duquel il pense. Ce ne sont pas les affirmations des philosophes qu'il s'agit de comparer (au niveau du langage), mais leur « esprit », c'est-à-dire leur *manière* de penser et d'écrire de la philosophie.

Robert Chenavier, dans son « Introduction » aux textes de la période de Marseille sur la science, présente ainsi le mémoire sur Descartes de 1930 : « Le diplôme se présente comme un jalon d'une réflexion plus vaste sur le désarroi de l'époque. » (*OC* IV 1, p. 99) Je souscris à cette thèse : ce n'est pas seulement Descartes qui intéresse la jeune philosophe, mais c'est le présent et c'est à un diagnostic du présent qu'elle s'attache. Son intérêt pour les cathares, par exemple, comme elle l'écrit elle-même, « ne procède pas d'une simple curiosité historique, ni même d'une simple curiosité intellectuelle » (lettre à Déodat Roché, 23 janvier 1941 ; *OC* IV 2, p. 626) : « La simple curiosité intellectuelle ne peut mettre en contact avec la pensée de Pythagore et de Platon, car à l'égard d'une telle pensée la connaissance et l'adhésion ne sont qu'une seule opération de l'esprit. Je pense de même au sujet des cathares. » (*Ibid.*) – La vérité ne distingue pas connaissance et adhésion ou amour (je renvoie à la page de *L'Enracinement*, en *OC* V 2, p. 319, commentée au chapitre premier⁴). C'est « une nourriture spirituelle » indispensable : l'édition des textes, le contact avec les textes, « la publication d'un recueil de textes originaux » (*OC* IV 2, p. 626) est indispensable. Une lettre à Jean Ballard de la mi-janvier 1941 précise ce que veut faire S. Weil : « évoquer une civilisation disparue afin d'exalter les meilleures aspirations des hommes actuellement vivants » (*OC* IV 1, p. 624 ; je souligne). C'est à partir des enjeux du présent que la philosophe écrit : « Nous sommes à une époque... » / « Jamais il n'a été si nécessaire qu'aujourd'hui de ressusciter cette forme de pensée. » (*OC* IV 2, p. 626)

¹ M. Vetö, « Simone Weil et l'histoire de la philosophie », in *Archives de philosophie*, t. 72-4, octobre-décembre 2009, p. 581.

² G. Pascal, *Pour connaître la pensée d'Alain*, Paris, Bordas, 1957, p. 44.

³ M. Vetö, « Simone Weil et l'histoire de la philosophie », art. cité, p. 583.

⁴ Chapitre premier, partie C, section 1 (« L'activité philosophique ») ; voir aussi la section 1 de l'introduction générale.

Spinoza pour modèle

Dans l'introduction qui vient d'être citée, Robert Chenavier insiste (dans une note) sur son spinozisme (cf. *OC* IV 1, p. 131). Emmanuel Gabellieri aussi donne une place à la lecture weilienne de l'auteur de l'*Éthique*¹. En effet, S. Weil connaît bien l'œuvre de Spinoza. Selon Simone Pétrement, elle l'a lue avant même la khâgne, alors qu'elle est l'élève de René Le Senne (1924-1925), et Alain témoigne qu'elle a écrit sur des « commentaires qui dépassent tout² ». Elle cite Spinoza dès ses premiers écrits, en 1926, alors qu'elle est en khâgne à l'école d'Alain, mais sans s'attarder, et c'est sur Descartes qu'elle choisit de rédiger son mémoire pour le Diplôme d'Études Supérieures : elle est cartésienne et kantienne lorsqu'elle pense l'existence (cf. *SP*, p. 65-67). La référence spinoziste est prégnante, par exemple, dans un texte tel que les « Réflexions concernant le service civil » (que l'on peut dater de l'été 1928), lorsqu'elle écrit :

« J'ai le droit, j'ai le devoir, dans l'exercice de ma puissance, de renoncer parfois au plaisir, d'affronter parfois la douleur, de risquer parfois ma santé et ma vie. Mais je n'ai pas le droit de renoncer délibérément à cette puissance qui par elle-même définit ma valeur ; je ne puis donc donner ma santé, encore moins ma vie, parce que vie et santé sont les instruments indispensables de cette puissance qui m'est donnée. » (*OC* II 1, p. 48)

Cette même idée est reprise dans le fragment « D'une antinomie du droit » (*circa* 1930), qui débute par une citation du *Traité théologico-politique*, lorsque la jeune philosophe avance : « Il n'est permis à personne de diminuer sa propre puissance d'agir, l'efficacité de son propre vouloir. » (*OC* I, p. 258) Le fragment « concernant le service civil », suivi d'un autre « Sur l'idée de Ganuchaud et Canguilhem » (cf. *OC* II 2, p. 47-50) inaugurent une réflexion sur le travail que ne cessera pas de reprendre S. Weil.

Ces fragments sont symptomatiques d'une manière de faire de la philosophie : l'occasion de l'acte d'écrire est fournie par le présent, qu'il s'agit de diagnostiquer, pour proposer une réflexion qui vient éclairer ce présent en indiquant une ligne de conduite dans les rapports de force qui structurent les rapports sociaux. Il est question de la guerre comme préoccupation, du travail comme médiation et de la paix comme horizon. L'individu humain est ce qui a au monde le plus de valeur. Si des doctrines sont mobilisées, c'est au service de cet éclairage porté sur le présent et de cet engagement par l'écriture dans des rapports de pouvoir (on reconnaît, dans ces textes des années 1928-1930, les effets des lectures d'Hegel, Proudhon, Durkheim, Marx déjà, et de l'enseignement d'Alain dont on retrouve une même conception de l'individu et du travail, par exemple dans *Les Dieux*³). Ajoutons que cette affirmation soutenue du *conatus* par la jeune philosophe disciple d'Alain basculera après l'expérience d'usine et lorsque sa pensée s'orientera résolument vers la perte de la perspective et la pratique de la décréation. Dans le mémoire sur Descartes (1930), il est certes fait usage de Malebranche, Spinoza, Leibniz, mais pour distinguer le meilleur du cartésianisme de sa tendance idéaliste, et ainsi jouer Descartes contre Spinoza. L'auteur des *Regulae* veut connaître le monde et « la science cartésienne est bien autrement chargée de matière qu'on ne croit d'ordinaire » (*OC* I, p. 179). S'il y est fait allusion à l'auteur de l'*Éthique* (Livre II, proposition XLVII, scolie ; cf. *OC* I, p. 271), la référence spinoziste s'estompe à partir du tournant des années 1930-1931 et de la rédaction des « "Fonctions morales de la profession" » (cf. *OC* I, p. 261 et suiv.), de coloration déjà marxiste. Spinoza confond

¹ Voir E. Gabellieri, *Être et Don*, op. cit., p. 37-38, 60-62, 248-250. Je renvoie à A. Goldschlaeger, *Simone Weil et Spinoza. Essai d'interprétation*, Sherbrooke, Québec, Canada, Éd. Naaman, 1982.

² Alain, « Simone Weil », *La Table Ronde*, avril 1950, p. 47, n. 28.

³ Alain, *Les Arts et les Dieux*, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1958, p. 1250.

« l'homme avec la nature qui le contient, au lieu de les opposer » (OC II 1, p. 306) et la philosophe approuve cette critique faite par Marx.

Toutefois, Spinoza demeure *un modèle philosophique*. Simone Pétrement rapporte que sa condisciple (en 1937) défend Spinoza dans leurs discussions (cf. SP, p. 443). Comme lui, « concernant les actions humaines », il s'agit de « ne pas pleurer, ne pas rire, ne pas s'indigner, mais comprendre », ce que S. Weil appelle « lucidité » (OC II 1, p. 281). La citation du *Traité politique*¹ est mentionnée dans un projet de compte-rendu de l'*Histoire de la révolution russe* de Trotsky (1933), dans le *Cahier I* et reprise en exergue des *Réflexions* de 1934 *sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (cf. OC II 1, p. 199-200, OC VI 1, p. 15 ; OC II 2, p. 27), qui citent également l'*Éthique* et dont la dernière phrase, dans la continuité du mémoire sur Descartes de 1930, appelant à renouer « pour son propre compte », comme un travail de transformation de soi, « par-dessus l'idole sociale, le pacte originel de l'esprit avec l'univers », rappelle l'auteur du *Traité de la réforme de l'entendement* qui invite à « la connaissance de l'union qu'a l'âme pensante avec la nature entière² » (OC II 2, p. 109) – on pense également à la tradition plus ancienne de la pratique cynique de la philosophie, dont il a déjà et à plusieurs reprises été question : abraser ce qu'il y a de social dans une existence (le *nomos*) afin de vivre *κατὰ φύσιν*, selon la nature, en refusant la part de rêve et d'illusion (l'un des sens d'*atuphia*³) qui fait écran au réel.

Dans le *Cahier I*, contemporain de l'enseignement à Roanne puis du travail en usine (1933-1935), la philosophe note :

« Ce qu'il faut essayer d'apprendre aux ouvriers, c'est à transporter la notion de *nécessité* qu'ils rencontrent dans leur travail aux affaires humaines.

Seule manière de conserver sa dignité dans la soumission forcée : considérer le chef comme une chose. Suite de l'*Émile*. Tout homme est esclave de la nécessité, mais l'esclave conscient est très supérieur. » (K1, OC VI 1, p. 115 ; SW souligne)

C'est une allusion à l'*Émile ou de l'éducation* de Rousseau que fait S. Weil dans ce passage. Ou, plutôt, à ce qui fait suite à l'*Émile*, c'est-à-dire *Émile et Sophie, ou les solitaires* : « Il n'y a de servitude réelle que celle de la nature. Les hommes n'en sont que les instruments. Qu'un maître m'assomme ou qu'un rocher m'écrase, c'est le même événement à mes yeux, et tout ce qui peut m'arriver de pis dans l'esclavage est de ne pas plus fléchir un tyran qu'un caillou⁴. »

Il n'y a pas opposition entre connaissance de la nécessité et action. Ce qu'il s'agit de transformer, c'est la perception. C'est cet enjeu de la perception que S. Weil retient en premier lieu de Spinoza. Elle ne cessera pas de faire allusion aux trois genres de connaissances dans les *Cahiers*. La perception est à corriger, à transformer (« *emendatione* » dit Spinoza) afin de parvenir à la vraie connaissance des choses (cf. K7, OC VI 2, p. 436). Cet enjeu de la perception, de sa transformation et de sa purification, qui est aussi bien une transformation de soi qu'une transformation des autres, principal exercice spirituel, *fait l'unité de la pratique philosophique de S. Weil, des premiers écrits jusqu'aux écrits de Londres*. En effet, c'est en Angleterre qu'elle écrit : « La nécessité qui constitue le mécanisme de la matière n'est pas autre chose qu'un tissu

¹ B. Spinoza, *Traité politique*, chapitre I, § 4.

² *Id.*, *Traité de la réforme de l'entendement*, trad. Appuhn, *Œuvres*, tome I, Paris, Flammarion, 2022, p. 184.

³ Clément d'Alexandrie, *Stromates* II 21, 130, 7. Voir M.-O. Goulet-Cazé, *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*, op. cit., p. 28-29.

⁴ J.-J. Rousseau, *Émile et Sophie, ou les solitaires*, in *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1969, p. 917. Sur Rousseau, voir aussi K1, OC VI 1, p. 89.

de rapports ; et la réalité du monde extérieur n'est pas constituée par autre chose que par la nécessité, comme une analyse de la perception, dans le sens indiqué par Lagneau, le montre aisément. » (*OC IV 2*, p. 329). L'auteure de *L'Enracinement* rapporte une telle pratique philosophique à la « philosophie moderne » (avant Jules Lagneau, Spinoza) :

« De la pensée moderne à la sagesse antique le chemin serait court et direct, si l'on voulait le prendre. Dans la philosophie moderne sont apparues un peu partout, sous différentes formes, des analyses susceptibles de préparer une théorie complète de la perception sensible. La vérité fondamentale que révélerait une telle théorie, c'est que la réalité des objets perçus par les sens ne réside pas dans les impressions sensibles, mais uniquement dans les nécessités dont les impressions constituent les signes. Cet univers sensible où nous sommes n'a pas d'autre réalité que la nécessité ; et la nécessité est une combinaison de relations qui s'évanouissent dès qu'elles ne sont pas soutenues par une attention élevée et pure. Cet univers autour de nous est de la pensée matériellement présente à notre chair. » (*OC V 2*, p. 355)

C'est « de Descartes, de Spinoza et de Kant » (*SP*, p. 215) dont la philosophe parle le plus souvent lors de ses années de jeunesse enseignante et militante. De la « doctrine de Spinoza », il est question dans les cours et dans le *Cahier I* (contemporain du cours de Roanne ; cf. *OC VI 1*, p. 87, 89 où il est fait allusion à l'*Éthique*, Livre IV, proposition 3 : « La force avec laquelle l'homme persévère dans l'existence est limitée et surpassée infiniment par la puissance des causes extérieures ») et ce sont les mêmes références que celles des cours que l'on retrouve ensuite, alors que S. Weil ne semble plus lire Spinoza mais le citer et en faire usage de mémoire. En 1937, dans une lettre à Jean Posternak, elle appelle à s'élever « dans cette vie-ci [...] sur le plan des choses éternelles¹ ». En 1939, dans les « Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme », la brillante civilisation de la Hollande du XVII^e siècle est illustrée par « les noms de Rembrandt, Spinoza, Huyghens » (*OC II 3*, p. 173). Spinoza est un modèle, son *style philosophique*, son style de vie ne cessent de l'inspirer. Dans son compte-rendu de l'ouvrage de Lénine sur *Matérialisme et empiriocriticisme* (1933), et jusqu'à *L'Enracinement*, elle dénonce l'obscurité des théories scientifiques et du savoir en général en ce que cette obscurité est facteur d'oppression² (se référant aussi à Descartes, qui veut fonder « une science sans mystère », mais qui s'est « trahi lui-même, par vanité, en publiant une *Géométrie* volontairement obscure », *OC II 1*, p. 309). Déjà dans un fragment de l'année 1927-1928 (elle a 19 ans), nous lisons : « C'est au nom de la science que les puissants réclament l'obéissance. » (*OC II 1*, p. 46)

Dans le projet d'essai sur l'acte philosophique (connu sous le titre « Quelques réflexions autour de la notion de valeur »), alors que la philosophie est considérée comme « orientée vers la vie », ayant « pour objet une manière de vivre, une meilleure vie, non pas ailleurs, mais en ce monde et tout de suite » – ces deux expressions écartant les paradis artificiels de théologiens et de communistes –, on pense à la pratique spinoziste de la philosophie : la sagesse de l'homme libre « est une méditation non de la mort mais de la vie³ ». A Marseille, la philosophe mentionne rarement l'auteur de l'*Éthique* mais s'y réfère parfois par allusion, dans les *Cahiers* alors qu'il est fait référence aux trois genres de connaissance⁴ ; lorsqu'elle note : « *Sentimus experimurque nos aeternos esse*⁵ » (*OC VI 2*, p. 86) ou : « Les yeux de l'âme, ce sont les démonstrations elles-mêmes⁶ » (*OC VI 2*, p. 340). Spinoza est à l'horizon lorsqu'elle s'en écarte (en janvier 1942) en

¹ S. Weil, « Lettres à Jean Posternak », in *CSW*, t. X-2, juin 1987, p. 116.

² Je renvoie à Spinoza, *Éthique*, Livre I, Appendice.

³ B. Spinoza, *Éthique*, Livre IV, proposition 67.

⁴ Voir *OC VI 1*, p. 294, 308, 312 ; *OC VI 2*, p. 87, 90, 339 ; *OC VI 3*, p. 411. Je renvoie à Spinoza, *Éthique*, Livre II, proposition XL, scolie 2.

⁵ Voir Spinoza, *Éthique*, Livre V, proposition XXIII, scolie.

⁶ Voir *ibid.*

invitant à ne pas concevoir Dieu comme une chose, « ce qui arrive parfois à Spinoza » (K6, *OC* VI 2, p. 384 ; cf. aussi K9, *OC* VI 3, p. 405) ou établit un lien lorsqu'elle rend compte de « la formule de Spinoza¹ : « Celui dont le corps... » » (*OC* VI 1, p. 291 ; cf. *OC* VI 1, p. 411) ; lorsqu'elle se propose l'exercice philosophique consistant à « accepter » et « subir passivement [...] les désirs et aversions, plaisirs et douleurs de toute espèce qui se produisent » en elle parce que cela est « juste et nécessaire » : « Tout cela vient de Dieu en tant que cela vient de la nécessité tout à fait aveugle ; et non pas autrement. (Est-ce là ce qu'entendait Spinoza² par le salut par la connaissance ?) » (*OC* VI 3, p. 111 ; cf. *OC* VI 3, p. 185, 216) ou lorsqu'elle rapproche les *koan* de sa « méditation ultra-spinoziste » lorsqu'elle était « en cagne » (*OC* VI 3, p. 134), entre 1925 et 1928. C'est donc le Spinoza du Livre V de l'*Éthique*, celui d'une doctrine du salut, qui intéresse S. Weil à Marseille – ce qui confirme l'idée selon laquelle la philosophie weilienne est orientée vers le salut³. La référence à Spinoza disparaît des derniers écrits de New York et de Londres – lorsqu'il est question de la pratique de la philosophie, dans le « Carnet de Londres », ou des philosophes amateurs de la Sagesse divine, dans *L'Enracinement*, il n'est pas fait mention de l'auteur de l'*Éthique*.

Entre les « Quelques réflexions autour de la notion de valeur » (1941) et les écrits de Londres, S. Weil est allée de plus en plus résolument vers la Grèce. Dans *L'Enracinement*, nous lisons que Descartes « n'était pas un philosophe au sens qu'avait le mot pour Pythagore et Platon, un amant de la Sagesse divine ; depuis la disparition de la Grèce il n'y a pas eu de philosophe » (*OC* V 2, p. 322-323 ; je souligne). Comment comprendre une telle proposition ? La Grèce de S. Weil, ce sont Pythagore et les Pythagoriciens, Platon et les Stoïciens, au premier chef Marc Aurèle et Chrysippe, mais aussi Héraclite et Anaximandre. C'est aussi l'*Iliade* et les Tragiques, Eschyle, Sophocle. Elle ne se réfère ni à Épicure (mais admire Lucrèce) ni à Plotin (mais a lu Proclus⁴).

2. L'usage des Grecs : le stoïcisme comme manière de vivre

« Si jamais la vertu stoïcienne a été nécessaire pour avoir le courage de vivre, c'est aujourd'hui. »
S. Weil, notes de 1934, *OC* II 2, p. 540

Il a été dit précédemment que S. Weil envisage l'histoire de la philosophie en fonction des enjeux du présent. C'est le cas pour ce qui concerne la Grèce ancienne. Prenons pour exemple une lettre qu'elle veut adresser, au début de l'année 1937, au directeur de l'hebdomadaire *Syndicats* (René Belin). Dans un brouillon de cette lettre, nous lisons :

« J'ai une proposition à vous faire. Il s'agit d'une idée qui m'est venue l'autre jour en lisant Plutarque. Il y a dans l'histoire grecque et romaine – et aussi dans l'histoire d'autres périodes – des épisodes qui, pourvu qu'on se reporte aux textes originaux, *présentent des rapports frappants avec des problèmes d'une brûlante actualité*. On pourrait peut-être réserver une rubrique, par exemple dans la page littéraire, pour raconter des histoires de ce genre (tirées de Plutarque, de l'*Iliade*, etc.), avec tous les rapprochements qui peuvent les

¹ Je renvoie à Spinoza, *Éthique*, Livre V, proposition XXXIX.

² *Ibid.*, troisième partie, proposition XXXVI, scolie. Sur Spinoza, voir au chapitre III, partie B, section 1 (« Spinoza pour modèle ») et au chapitre IV, partie A, section 3 (« Le thème de la réforme de soi après Spinoza et Rousseau »).

³ Voir au chapitre premier, la partie C, section 3 : « Vérité, subjectivité, salut ».

⁴ C'est en 1942, alors qu'elle est à Marseille, que S. Weil s'intéresse à ce que Proclus écrit sur Phérékydès, Pythagore, Platon, Philolaos et Euclide et, notamment, cite, traduit et commente un fragment de Proclus (Diels-Kranz 44 B 19) où il est question de Platon, de la contemplation mystique et des relations mathématiques. Voir *OC* IV 2, p. 103, 129, 248, 257, 325, 688, 698-700 ; *OC* V 1, p. 167 (la lettre au père Couturier) ; *OC* VI 3, p. 175, 393.

rendre vivantes. Pour moi, je suis sûre de pouvoir éventuellement faire ça de manière à intéresser les ouvriers les plus ignorants et de manière à faire ressortir des idées actuellement importantes. » (OC II 3, p. 160 ; je souligne)

C'est donc pour éclairer « l'actualité la plus brûlante » (OC II 3, p. 159) – les revendications et les luttes sociales – qu'elle souhaite publier des articles sur des œuvres de la littérature grecque. Elle publiera d'ailleurs « La grève des plébéiens romains¹ » et rédigera « Une République en proie aux soudards : Marius et Sylla » et « Un mouvement dans l'armée romaine de Germanie » (cf. OC II 3, p. 161-167) qui resteront inédits. Ce n'est pas la première fois que la philosophe se prête à un tel exercice (rendre accessible la culture grecque en montrant comment elle résonne avec le présent) : elle avait proposé, l'année précédente, des articles, cette fois non pas sur l'histoire romaine mais sur les tragédies de Sophocle, à destination des ouvriers des usines de Rosières². « Aussi, le IX^e livre de la *République* de Platon semble-t-il décrire des faits contemporains » (OC IV 1, p. 210) et « la marche de la caverne est faite pour nous, aujourd'hui » (OC VI 3, p. 395).

A plusieurs reprises, S. Weil se tourne vers la Grèce. Dans « Ne recommençons pas la guerre de Troie » (cf. OC II 3, p. 50-65), par exemple, en 1937, elle se tourne vers les Grecs, l'*Illiade*, pour penser le présent. Nous pourrions d'ailleurs soutenir qu'elle n'a pas cessé, depuis l'adolescence et jusqu'à sa mort, d'aller vers la Grèce. Néanmoins, la philosophie grecque revient au premier plan à partir de la période de Marseille. En effet, alors que la référence à Platon est quasi absente avant l'année 1940 – « L'*Illiade* ou le poème de la force », composé en 1938 et 1939, qui porte pourtant sur l'Antiquité, ne fait référence à Platon qu'à une seule reprise, dans la série « Pythagoriciens, Socrate, Platon » (OC II 3, p. 237) et il n'en est pas question dans les « Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme » (1939) – Platon est la référence majeure des *Cahiers* et des écrits weiliens, à partir de l'année 1941, marqué notamment par la reprise d'une lecture systématique à partir du dernier trimestre de l'année 1941 (à partir du *Cahier V* : l'*Alcibiade*). Déjà, il est question de Platon (et des Pythagoriciens) dans la correspondance avec André Weil, aux mois de mars et avril 1940, dans le cadre d'une méditation sur la science grecque qui se poursuit au printemps 1941 (le *Cahier II* et « La science et nous »). Mais c'est surtout au cours des premiers mois de l'année 1942, jusqu'au départ pour New York, que S. Weil se réfère sans cesse à Platon, qui devient alors la référence majeure. A l'hiver 1942, elle prend un grand nombre de notes pour le père Perrin et en vue des conférences données dans la crypte du couvent des Dominicains de Marseille (cf. OC IV 2, p. 73-130, 150-293). Le *Cahier VII* (janvier-février 1942) est une lecture de Platon : elle relit les *Dialogues* et en fait usage pour sa vie spirituelle. On reconnaît une démarche platonicienne dans une proposition telle que celle-ci : « On ne peut pas compatir à tout désir si on n'a pas *contemplé les notions pures, universelles, de désir et de bien*. Autrement dit, si on n'a pas contemplé Dieu. *Si on contemple le Bien*, on considère tout désir, fût-ce le plus affreux, comme une aspiration au bien, fût-elle erronée. » (K17, OC VI 2, p. 333 ; je souligne) C'est parce que l'on a contemplé le Bien (Dieu) que l'on considère tout désir, après être revenu dans la Caverne, comme une aspiration au bien. Autrement dit, « nul n'est méchant volontairement » puisque tout désir est désir du bien³. Après Platon, ce sera Héraclite : « Je viens aussi de redécouvrir Héraclite » (SP, p. 603), écrit-elle à Simone Pétrement en février 1942. Aux mois de février et mars 1942, elle relit et prend des notes sur *Le Banquet* de Platon, ainsi que sur *Prométhée enchaîné*, puis *Les Suppliantes* d'Eschyle,

¹ *Syndicats*, n° 23, 18 mars 1937.

² Voir chapitre V, partie A, section 3 : « La Grèce "accessible aux masses populaires" ».

³ Voir Platon, *Protagoras* 345d-e et *Gorgias* 480d ; cf. OC VI 2, p. 104 ; OC VI 3, p. 278 ; OC VI 4, p. 80.

puis la *Théogonie* d'Hésiode (cf. K9, *OC VI 3*, p. 219-240). Elle y cherche des éléments d'une doctrine sur le Bien, sur Dieu, ou plutôt sur l'accès au Bien et à Dieu. C'est le désir qui mène à Dieu : « L'attention est liée au désir. Non pas à la volonté, mais au désir. (Ou plus exactement au consentement ; elle est consentement. C'est pourquoi elle est liée au bien.) [...] La vérité est recherchée non pas en tant que vérité, mais en tant que Bien. » (*OC VI 3*, p. 229) Elle opère des rapprochements avec d'autres textes qu'elle convoque de mémoire : l'*Hymne à Déméter*, Sophocle, Hérodote, Platon, la Bible (*Job*, *La Sagesse*, les *Psaumes*, l'épître aux Hébreux), les *Upansad*, *Isis et Osiris* de Plutarque, qu'elle a lus les semaines précédentes, ou des textes qu'elle retrouve dans l'édition Diels-Kranz des présocratiques (première édition 1903, mais S. Weil peut aussi bien utiliser la 4^e édition qui date de 1922) : Thalès, Philolaos, les Pythagoriciens, Parménide. Ou encore, elle utilise des citations de Pindare qu'elle trouve dans son édition des *Suppliantes* (coll. « Budé », 1931, avec les notes de P. Mazon). Le Bien, Dieu, l'accès à Dieu, le rapport entre les hommes et Dieu, le mal et le péché, qui est « la dissolution du lien créature-créateur » (*OC VI 3*, p. 249), la purification : c'est cela qui préoccupe S. Weil dans les *Cahiers* de l'hiver et du printemps 1941-1942. C'est pour éclairer cette question qu'elle se tourne vers la Grèce, vers l'Inde, ou lit Jean de la Croix. Encore une fois, son approche des textes n'est pas une question d'érudition, mais c'est pour éclairer et nourrir sa propre expérience qu'elle se tourne vers ces sources, mises sur le même plan sans souci de chronologie ni de contexte historique. La présence platonicienne est ensuite moins prégnante, dans les écrits de New York et de Londres, alors qu'elle s'intéresse au christianisme et aux religions d'une part, aux enjeux contemporains de reconstruction de la France, de l'autre. A l'hiver et au printemps de l'année 1942, elle lit, traduit et commente donc les Grecs de manière bien plus intense qu'elle ne l'a fait dans la décennie précédente (bien qu'elle n'ait jamais interrompu, depuis l'adolescence, un commerce avec la Grèce).

Enfin, il ne semble pas déplacé de parler d'un retour et d'un recours de S. Weil au stoïcisme, à partir de l'exil de juin 1940, en 1941, 1942 et 1943. En cohérence avec l'ensemble de mon propos, je vais m'intéresser au stoïcisme de S. Weil, à la fois dans sa lecture des textes et dans son attitude. Si plusieurs travaux ont été consacrés à « Simone Weil et la philosophie dans son histoire¹ », si le platonisme de S. Weil a donné lieu à des études monographiques² et si on a pu y voir une clé de lecture de la pensée weilienne, il n'y a, à ma connaissance, que peu de publications sur le stoïcisme de S. Weil, et aucune dans la perspective qui est la mienne³ : c'est la pratique de la philosophie comme transformation de soi qui fait l'unité de la vie et de l'œuvre de S. Weil, et cette pratique passe par des actes et des régimes distincts d'écriture. « Dans le stoïcisme, [...] philosopher est un acte continu, un acte permanent, qui s'identifie avec la vie, un acte qu'il faut renouveler à chaque instant. [...] *On peut définir cet acte comme une orientation de l'attention*. Dans le stoïcisme, l'attention est orientée vers la pureté d'intention, c'est-à-dire la conformité de la volonté de l'homme avec la Raison, c'est-à-dire la volonté de la Nature universelle⁴. » Nous pourrions croire que Pierre Hadot parle ici de S. Weil, et pourtant

¹ C'est là le titre d'un numéro des *Archives de philosophie* consacré à S. Weil (t. 72-4, octobre-décembre 2009).

² Sur le platonisme de S. Weil, voir les travaux de Gilbert Kahn et de Michel Narcy, A. Del Noce, « Simone Weil, interprete del mondo di oggi », in S. Weil, *L'Amore di Dio*, Turin, ed. Borla, 1979, p. 9-64, F. Rey Puente, *Simone Weil et la Grèce*, op. cit.

³ Voir néanmoins D. Allen (avec la collaboration de É. Springsted), « Le malheur : une énigme (Simone Weil et Épictète) », in *CSW*, t. II-4, décembre 1979, p. 184-196 ; É. O. Springsted, *Christus Mediator*, op. cit. ; F. Rey Puente, *Simone Weil et la Grèce*, op. cit., p. 17, 124, 148, 158, 170, 203 ; A. Del Rio Hermann, « Le stoïcisme de Simone Weil », in *CSW*, t. XLII-1, mars 2019, p. 1-15.

⁴ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 294. Je souligne

ce sont des Stoïciens dont il s'agit¹. Car, je l'ai montré, nous trouvons cette « juste orientation de l'attention » (*OC VI 2*, p. 435) comme acte continué au centre de la vie philosophique de S. Weil. « L'attention (*prosochè*) est l'attitude spirituelle fondamentale du stoïcien, poursuit Hadot. C'est une vigilance et une présence d'esprit continues, une conscience de soi toujours éveillée, une tension constante de l'esprit². » L'attention au moment présent « est en quelque sorte le secret des exercices spirituels. [...] Elle ouvre enfin notre conscience à la conscience cosmique en nous rendant attentifs à la valeur infinie de chaque instant, en nous faisant accepter chaque moment de l'existence dans la perspective de la loi universelle du cosmos³. » S. Weil dira : se vider de ses pensées propres, se tenir dans l'attente, contempler le présent et entrer en contact avec le réel (cf. *OC IV 1*, p. 262 et *OC VI 4*, p. 183). L'attention est une purification et une rectification de l'intention : elle veille à n'admettre aucun autre mobile de l'action que le désir de faire le bien. Elle est une conscience de soi comme « conscience cosmique : l'homme « attentif » vit sans cesse en présence de Dieu, dans le « souvenir de Dieu », consentant joyeusement à la volonté de la Raison universelle et voyant toutes choses avec le regard même de Dieu. Telle est l'attitude philosophique par excellence⁴. » En suivant au plus près les écrits weiliens, nous allons chercher à comprendre comment la lecture de la philosophie stoïcienne informe la pensée et la pratique philosophique de S. Weil.

Comme S. Weil soutient qu'elle pratique le stoïcisme depuis l'adolescence (cf. *AD*, p. 40), il est intéressant de repérer les traces de ce stoïcisme dans ses premiers écrits. Les notes du cours de Roanne, en particulier, sont intéressantes dans la mesure où elles sont le reflet de la manière dont cette dernière lit les Stoïciens en 1933-1934. La poétique, comme lecture du monde et inscription de soi dans le monde et sa beauté, qu'elle développera à Marseille, en particulier dans les essais de 1942, s'enracine dans le stoïcisme. Enfin, le stoïcisme est une attitude qui court tout au long de l'histoire, passant par Goethe et Rosa Luxemburg. Ajoutons que la jeune S. Weil a sous les yeux un stoïcien en chair et en os en la personne d'Émile Bréhier (cf. *SP*, p. 131).

Les références au corpus stoïcien

S. Weil se réfère à Diogène Laërce, fait régulièrement, mais en réalité assez rarement, mention des auteurs : Cléanthe, Épictète, Marc Aurèle ou Sénèque (il n'est jamais fait mention de Chrysippe). En effet, les références explicites au stoïcisme sont rares, dans son œuvre écrite, avant 1939. Elle ne se réfère que très peu aux stoïciens dans ses premiers écrits – bien qu'en 1925-1926, Alain fasse étudier Marc Aurèle à ses élèves (cf. *SP*, p. 58) : les *Entretiens* (d'Épictète) et les *Pensées*, « bréviaire des esprits indociles » devraient être « en bonne place » « sur la planchette du militant », « livres des temps nouveaux », « livres révolutionnaires⁵ » – et il faut attendre 1930 (la première année d'enseignement au lycée du Puy) pour trouver mention d'Épictète et de Marc Aurèle : dans « D'une antinomie du droit » (trois occurrences d'Épictète

¹ Il me faut préciser ici que, faisant usage des travaux d'Émile Bréhier, d'André-Jean Voelke, de Frédérique Ildefonse, de Robert Muller, de Christelle Veillard, de Jean-Joël Duhot, de Thomas Bénatouïl, de Pierre Hadot, de Michel Foucault, ou d'autres, sur les Stoïciens, j'ai bien conscience que ces lectures ne se recoupent pas et, surtout, ne s'identifient pas à celle de S. Weil. D'abord, cette dernière n'étudie pas le stoïcisme, elle en *fait usage*. Ensuite, elle n'est pas « stoïcienne », mais chrétienne, et le stoïcisme n'est donc pas son Τέλος. Enfin, c'est « Dieu » qui oriente son désir : il y a donc un horizon de transcendance. Sa perspective n'est donc pas celle de Bénatouïl, Hadot ou Foucault. Quant à comparer ces lectures avec celle de S. Weil, ce serait intéressant, mais cela excède le cadre de ce travail.

² P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 26.

³ *Ibid.*, p. 27.

⁴ *Ibid.*, p. 82. Je renvoie à Marc Aurèle (*Pensées*, VI, 7) et à Clément d'Alexandrie (*Stromates*, II, 20, 120 I).

⁵ Alain, *Propos* du 8 février 1923, in *Propos sur des philosophes*, op. cit., p. 170.

et une occurrence de Marc Aurèle ; cf. *OC I*, p. 255, 257, 258) et dans « "Fonctions morales de la profession" » (une référence à Marc Aurèle ; cf. *OC I*, p. 264). Le bien consiste dans l'adéquation du vouloir avec lui-même : il y a transcendance de l'esprit et de la volonté propre (je relève que ce texte est daté de 1930 par Robert Chenavier¹ et de 1927 par Emmanuel Gabellieri²). « Il n'y a pas de voleur du libre arbitre », dit-elle, en évoquant Épictète (le début du *Manuel* et les *Entretiens*, IV, 1 ; cf. *LP*, p. 137). Elle mentionne donc, mais en passant, Épictète et Marc Aurèle dans ses travaux d'étudiante (cf. *OC I*, p. 255, 257, 258, 264), se réfère à Sénèque dans le mémoire sur Descartes de 1930 (cf. *OC I*, p. 183), placé en épigraphe sur la dactylographie originale, cite Marc Aurèle en exergue des *Réflexions* de 1934 et sur le plat supérieur du *Cahier I* (cf. *OC II 1*, p. 301 ; *OC II 2*, p. 27, 58 ; *OC II 3*, p. 208 ; *OC VI 1*, p. 68, 89) et choisit le pseudonyme de « Cléanthe » pour signer un article en 1936 (cf. *CO*, p. 245), mais on peut donc dire que le stoïcisme n'est pas au cœur de son œuvre écrite avant 1939³ – exception faite des cours donnés à ses élèves (et *OC II 2*, p. 330).

De Cicéron, qu'elle travaille pour le concours de l'École normale supérieure (cf. *OC VII 1*, p. 69, 77) et de Sénèque, il sera question dans les réflexions de 1939 sur les origines du nazisme⁴. Mais c'est à partir de 1941 qu'elle va vers le stoïcisme. Marc Aurèle est cité sur les plats supérieurs des cahiers (cf. *OC VI 1*, 219, 288) et, sur le contreplat supérieur du *Cahier IX*, en grec et traduit⁵, on lit : « Moi, Épictète, je naquis esclave, et le corps estropié, et d'une misère de mendiant, et aimé des immortels. » (*OC VI 3*, p. 156 ; cf. *OC VI 2*, p. 73). S'il est question du stoïcisme dans plusieurs des grands essais du printemps 1942 : « Dieu dans Platon », « A propos de la doctrine pythagoricienne », « Formes de l'amour implicites de Dieu », « Les trois fils de Noé et l'histoire de la civilisation méditerranéenne », « Israël et les Gentils » (ce dernier daté de la période de New York par les éditeurs des *Œuvres complètes*), il faut reconnaître qu'il est rarement fait explicitement mention des Stoïciens dans l'ensemble des essais rédigés à Marseille en 1941 et 1942, y compris dans le corpus consacré au domaine grec publié dans les *Œuvres complètes* (cf. *OC IV 2*, p. 33-337) A Londres, dans *L'Enracinement*, il n'est plus question d'Épictète et de Marc Aurèle, c'est Cléanthe, qu'elle lit, ou relit, à partir du début de l'année 1942, qui a pris le pas et représente le stoïcisme⁶. Enfin, notons qu'elle ne cite jamais Musonius Rufus, stoïcien romain, qui défend pourtant le travail et l'union du travail manuel, du travail de la terre, et de la vie philosophique : « Les jeunes tireraient bien plus de profit s'ils ne fréquentaient pas un maître à la ville et ne l'entendaient pas discourir dans une école philosophique, mais le voyaient travailler aux champs et prouver par l'acte ce que sa parole enseigne, à savoir qu'il faut faire soi-même des efforts et prendre corporellement de la peine plutôt que d'avoir besoin d'un autre qui vous nourrisse⁷. »

Pour présenter un tableau le plus complet possible, il faut ajouter que S. Weil lit Plutarque (qui, certes, n'est pas stoïcien, mais dont plusieurs des œuvres nous font connaître la doctrine stoïcienne) à partir de 1937 (cf. *OC II 3*, p. 160). Son nom revient dans l'article sur « Rome et

¹ R. Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, op. cit., p. 127.

² E. Gabellieri, *Être et Don*, op. cit., p. 194. (Les *Œuvres complètes* donnent la date de 1930.)

³ Sur le stoïcisme des premiers écrits, voir A. Del Rio Hermann, « Le stoïcisme de Simone Weil », in *CSW*, t. XLII-1, mars 2019, p. 1-15.

⁴ Cf. *OC II 3*, p. 169, 193, 195, 200, 201, 203, 204.

⁵ Voir *OC VI 3*, p. 486, note 5 : S. Weil se réfère à 2 établissements différents du texte.

⁶ Voir *OC IV 1*, p. 380 ; *OC IV 2*, p. 77, 106, 145, 206, 323, 336 ; *OC V 1*, p. 147-148, 168 ; *OC V 2*, p. 350-352 ; *OC VI 2*, p. 454 ; *OC VI 3*, p. 54, 175, 178 ; *OC VI 4*, p. 83, 158, 304.

⁷ Musonius, « Quel est le moyen de se procurer des ressources convenables au philosophe », in Télès et Musonius, *Prédications*, trad. A.-J. Festugière, Paris, 1978, p. 91.

l'Albanie » publié dans les *Nouveaux Cahiers* (1^{er} juillet 1939), les « Réflexions sur la barbarie » et l'essai sur les origines de l'hitlérisme (1939, cf. *OC* II, p. 168-225), une lettre au *Temps* de novembre 1939 (cf. *EHP*, p. 381-382). « Des actes procèdent de nous quand nous sommes dans tel ou tel état, sans que nous ayons une intention en les accomplissant. Ainsi faire des vers, nourrir ceux qui ont faim. / (Alexandre le Grand et le casque plein d'eau.) / Ainsi le monde procède de Dieu. / Soyez parfaits comme votre père céleste est parfait » (*OC* VI 2, p. 421), lisons-nous dans le *Cahier VII*. L'histoire du casque d'Alexandre le Grand, dont on trouve un commentaire dans les *Premiers écrits philosophiques* (en *OC* I, p. 67-71), est empruntée aux *Vies de Plutarque* : elle connaît ce texte, et donc Plutarque, dès février 1926. Dans ce même *Cahier VII* (février 1942), elle note pour elle-même : « Lire Plutarque, *Isis et Osiris*. » (*OC* VI 2, p. 500) Ce qu'elle fait le mois suivant, et prend des notes de lecture dans les *Cahiers IX* et *X* (cf. *OC* VI 3, p. 171-178, 183, 221, 235, 238, 285, 296). Sans que Plutarque ne soit nommé, il sera ensuite régulièrement fait allusion à *Isis et Osiris* (cf. K13, *OC* VI 4, p. 128, 147 ; K16, *OC* VI 4, p. 260, 286-287). Il sera fait référence à « Plutarque, *De la nourriture carnée* » (*OC* VI 3, p. 174), au *De Fluviis* (cf. K10, *OC* VI 3, p. 299), aux *Propos de table* (cf. K10, *OC* VI 3, p. 301), à la *Vie de Galba* (cf. *OC* VI 3, p. 450). « Le grand Pan est mort » (la référence au *De defectu oraculorum*, 17) : l'expression revient dans les cahiers (cf. K7, *OC* VI 2, p. 453), puis dans la lettre au père Couturier (cf. *OC* V 1, p. 168). Les *Cahiers* sont aussi des cahiers de notes de lecture et c'est particulièrement visible ici. Elle lit (en grec), recopie des citations, traduit (avec parfois des ratures sur le manuscrit). Le commentaire, hors de toute perspective historique ou historico-critique, consiste à établir des parallèles ou des identifications. Par exemple, Osiris est rapproché par Plutarque de Dionysos : elle commente en rapprochant Osiris de l'Amour d'Hésiode et de l'Amour orphique. Dionysos correspond à l'Amour dans le *Banquet* de Platon et à l'Amour orphique. Il n'y a qu'un amour. Un rapprochement entre les « treize parties » du corps dispersé d'Osiris et les « treize parties » du corps du Christ à la Cène permet d'identifier le Christ et Osiris (cf. *OC* VI 3, p. 171-172 ; SW souligne ; cf. *OC* IV 1, p. 376 ; *OC* IV 2, p. 225). Plus loin : « (Zeus = Père | Hadès = Esprit | Soleil-Dionysos = Verbe.) » (K9, *OC* VI 3, p. 175) Elle cite et traduit successivement Nonnos de Panopolis, Cléanthe, Proclus, Clément d'Alexandrie, Euripide, Hérodote, le *Deutéronome*, saint Paul, les *Actes des apôtres*... Elle fréquente les bibliothèques, à Marseille, à New York, fait des recherches, s'interroge : « (Où est-il question du repas omophagique des orphiques ?) » (*Ibid.*). Elle lit comme le font Plutarque ou les Pères de l'Église. Elle cherche de la vérité. En effet, elle ne prétend pas faire de la science ou poursuivre un travail d'helléniste : c'est de la vérité qui soit une nourriture pour aujourd'hui qu'elle cherche, lisant les Grecs.

S'il est important de s'intéresser à la lecture weilienne du corpus stoïcien, et en particulier dans la perspective qui est la mienne d'une philosophie et d'une écriture philosophique comme manière de vivre, c'est en raison de ce que la philosophe écrit à Joë Bousquet¹ et au père Perrin, dans deux lettres du mois de mai 1942 :

« Pendant tout cela 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 [fin 1938], où je n'ai pas pu la lui refuser. [...] Jusque-là ma seule foi avait été l'*amor fati* stoïcien, tel que l'a compris Marc-Aurèle, et je l'avais toujours fidèlement pratiqué. »

« Le devoir d'acceptation à l'égard de la volonté de Dieu, quelle qu'elle puisse être, s'est imposé à mon esprit comme le premier et le plus nécessaire de tous, celui auquel on ne peut manquer sans se déshonorer, dès que je l'ai trouvé exposé dans Marc-Aurèle sous la forme de l'*amor fati* stoïcien. » (*AD*, p. 40)

¹ S. Weil et J. Bousquet, *Correspondance 1942, op. cit.*, p. 147-148.

Dans les *Pensées* de Marc Aurèle, nous lisons : « la fin des êtres raisonnables, c'est d'obéir à la raison » (II, 16,6) ou à « la Justice elle-même » (XII, 24,1).

Ce que découvre S. Weil adolescente, c'est que la philosophie est une manière de vivre. Ce qu'elle découvre alors, c'est le stoïcisme comme manière de vivre aujourd'hui. En effet, dans une note préparatoire aux *Réflexions* de 1934, nous lisons : « Si jamais la vertu stoïcienne a été nécessaire pour avoir le courage de vivre, c'est aujourd'hui » (*OC II 2*, p. 540), et c'est une citation des *Pensées* (VIII, 35) de Marc Aurèle qui est mise en exergue du projet d'article et premier « grand œuvre ». Il est intéressant de relever que les deux citations placées en exergue aux *Réflexions* de 1934 (celle de *Traité politique* de Spinoza faisant l'objet d'une reformulation sous la forme d'un précepte) propose une *attitude* : « ne pas rire, ne pas pleurer, ne pas s'indigner, mais comprendre », faire usage de sa raison, et tirer parti des obstacles, en faire « une matière de son travail¹ » (*OC II 2*, p. 27 ; cf. *OC II 2*, p. 58). Elle inscrit ainsi son diagnostic du présent et sa pratique de la philosophie dans la filiation de deux philosophes pour lesquels la philosophie est un travail de transformation de soi : Spinoza et Marc Aurèle².

Jusqu'en 1938, un stoïcisme païen

« Jusqu'au grand tournant de 1938, le stoïcisme régna sans partage sur l'âme de Simone Weil³ », écrit André-A. Devaux. En 1933 ou 1934, dans son tout premier cahier, à la suite d'Alain auquel elle fait référence, la philosophe réfléchit au pouvoir et se donne ces consignes : « Considérer toujours les hommes au pouvoir comme des *choses* dangereuses. S'en garder dans toute la mesure où l'on peut sans se mépriser soi-même. [...] Ce qu'il y a de terrible dans le pouvoir, c'est ce qu'il contient d'*illimité*. » (*OC VI 1*, p. 87 ; SW souligne) Cela rend fou le tyran, « mais c'est terrible aussi pour l'esclave ». Et elle poursuit : « Y a-t-il un stoïcien au monde que l'on n'arriverait pas à avilir par les cruautés les plus simples – faim, coups – pourvu qu'on le soumette à un caprice absolument déréglé ? (*The Taming of the Shrew*). Heureusement il y a un ordre social. Grandeur des *lois*, même les plus inhumaines. » (*Ibid.* ; SW souligne) A nouveau cette consigne : « Éviter à tout prix les situations où on est tout à fait un jouet. Si on y tombe, se laisser aller, comme à une maladie. » (*Ibid.*) La pièce de Shakespeare à laquelle il est fait allusion, *La Mégère apprivoisée*, met en scène le dressage et la soumission. Ce paragraphe est à tonalité rousseauiste, qui oppose l'obéissance aux lois (impersonnelles) à l'obéissance à une personne et ses caprices. La philosophe ne se départira pas de cette considération pour la loi et l'ordre social, jusque dans *L'Enracinement* où elle fait de l'ordre un besoin de l'âme et se réfère au vers de Théophile de Viau sur « la sainte majesté des lois⁴ » (*OC V 2*, p. 256).

Vraisemblablement, ces lignes datent de l'été ou plutôt du printemps 1934, au moment où elle commence à rédiger ses *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*. C'est en pensant à Rousseau (*Du contrat social*, livre I, chap. IV), auquel il est fait référence deux pages plus loin, que S. Weil parle ici d'esclave : celui qui est à chaque instant soumis aux caprices de son maître. L'esclavage marque la limite du stoïcisme conçu comme « maîtrise de soi » : « tant qu'un homme est un esprit libre, il ne lui manque rien au monde » (*LP*, p. 187). Il est intéressant de noter que cette reconnaissance des limites de la volonté devant les

¹ On pense aussi à Épictète, *Entretiens*, III, 20 : « Qu'il est possible de profiter de toutes les circonstances extérieures. »

² Pour ce qui concerne Marc Aurèle et les Stoïciens, voir J. Greisch, *Vivre en philosophe*, op. cit., p. 234 : « La philosophie vise la transformation de tout l'être. »

³ A.-A. Devaux, « Nature et rôle de l'attention selon Simone Weil », in *Bulletin de liaison* de l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil, n° 4, mars 1976.

⁴ On pense ici bien sûr au *Criton* de Platon, ainsi qu'à la *Lettre VII* (337 a-b).

circonstances extérieures est énoncée *avant* l'expérience en usine. On ne saurait alors durcir l'opposition entre une S. Weil d'avant l'usine qui affirmerait à la suite d'Alain la toute-puissance de la volonté et une S. Weil qui découvrirait, en 1935, la dépendance par rapport aux circonstances extérieures. Cette limite dans la pratique du stoïcisme est reprise en 1936 dans une lettre à Victor Bernard, mais en un sens qui n'est pas exactement le même :

« Il est vrai que, quand on est pauvre et dépendant, on a toujours comme ressource, si l'on a l'âme forte, le courage et l'indifférence aux souffrances et aux privations. C'était la ressource des esclaves stoïciens. Mais cette ressource est interdite aux esclaves de l'industrie moderne. Car ils vivent d'un travail pour lequel, étant donné la succession machinale des mouvements et la rapidité de la cadence, il ne peut y avoir d'autre stimulant que la peur et l'appât des sous. Supprimer en soi ces deux sentiments à force de stoïcisme, c'est se mettre hors d'état de travailler à la cadence exigée. Le plus simple alors, pour souffrir le moins possible, est de rabaisser toute son âme au niveau de ces deux sentiments ; mais c'est se dégrader. Si l'on veut conserver sa dignité à ses propres yeux, on doit se condamner à des luttes quotidiennes avec soi-même, à un déchirement perpétuel, à un perpétuel sentiment d'humiliation, à des souffrances morales épuisantes ; car sans cesse on doit s'abaisser pour satisfaire aux exigences de la production industrielle, se relever pour ne pas perdre sa propre estime, et ainsi de suite. Voilà ce qu'il y a d'horrible dans la forme moderne de l'oppression sociale. » (CO, p. 228)

Il ne s'agit plus de louer la soumission (rousseauiste) aux choses plutôt qu'aux hommes¹, car la situation est ici à front renversé : l'industrie moderne rend impossible un rapport aux choses qui ne soit pas gouverné par ces deux sentiments de peur et d'appât du gain. On ne saurait se rendre indifférent au monde extérieur, à l'instar d'Épictète, car ces sentiments sont les seules possibles. L'être humain en est déchiré. L'oppression sociale n'est pas soumission aux hommes mais aux choses, autrement dit à la situation même qui est celle des conditions du travail. Pourtant, dans le « Journal d'usine », au début du mois d'avril 1935 : « Chez Renault, j'étais arrivée à une attitude plus stoïcienne. Substituer l'acceptation à la soumission. » (OC II 2, p. 218)

S. Weil se réfère à Montesquieu et Rousseau pour défendre que l'esclave est soumis à son maître alors que le citoyen est soumis aux lois : « Tout gît dans la distance du caprice à la règle. » (OC VI 1, p. 89) Cela vaut aussi bien pour le rapport à la nature, qui est ou bien caprice ou bien loi, et qui fait de l'homme ou bien un esclave ou bien un citoyen : « Ainsi celui qui se croit soumis à une nature capricieuse est esclave, celui qui se sait soumis à une nature déterminée par des lois rigoureuses est citoyen du monde (Marc Aurèle). Qu'on étende seulement cette connaissance aux hommes, sociétés et individus, et l'esclave même... Épictète. » (*Ibid.*) Connaître les lois qui régissent la société et les hommes – sociologie et psychologie – c'est ne plus en être esclave, y compris pour l'esclave lui-même. La continuité est grande entre ces notes préparatoires aux *Réflexions* de 1934 et, en amont, l'essai de 1929 sur Protée, ainsi que le mémoire sur Descartes, en aval, les écrits de Marseille, New York et Londres sur la nécessité qui gouverne l'univers. Ce qu'il faut opérer, c'est *une transformation de soi afin d'accéder au réel en sa nécessité*. En 1934, elle note : « But : les conditions d'existence où on perçoit le plus possible. » (OC VI 1, p. 88 ; SW souligne) Puis, à Marseille, en 1940 et 1941 : « Réalité : bien. Donner aux hommes la réalité : le plus grand présent. Réalité et joie. » (Ki1, OC VI 1, p. 172) Puis : « Critérium : sentiment de la réalité » (OC VI 1, p. 223), alors que le péché comme le malheur, le mal subi comme le mal commis sont perte de la réalité du monde. « Que toute souffrance fasse rentrer l'univers dans le corps. » (OC VI 1, p. 292) Cette transformation du regard, la philosophe la considère *sous l'horizon du stoïcisme* (cf. OC VI 1, p. 172, 222-223,

¹ « Il y a deux sortes de dépendances : celle des choses, qui est de la nature ; celle des hommes, qui est de la société. La dépendance des choses, n'ayant aucune moralité, ne nuit point à la liberté et n'engendre point de vices : la dépendance des hommes étant désordonnée les engendre tous, et c'est par elle que le maître et l'esclave se dépravent mutuellement. » (J.-J. Rousseau, *Émile*, livre II, II, 52).

292). Socrate, les Stoïciens ont reconnu l'existence du mal subi, du malheur ; la philosophe trouve cette connaissance dans la doctrine stoïcienne des « préférables¹ » : tout ce qui ne dépend pas de moi est indifférent, cependant la santé est préférable à la maladie, la richesse à la pauvreté, etc. « Idée capitale : *Restreindre son amour au sujet pur, et l'étendre à tout l'univers, c'est la même chose*. C'est la même pensée que celle des stoïciens (j'emporte avec moi tout ce que je possède.) » (OC VI 1, p. 292 ; SW souligne) Elle fait allusion à la formule de Sénèque : « *Omnia mecum sunt*². » En effet, le Stoïcien ou bien se restreint à ce qui dépend de lui ou bien étend son amour à tout l'univers dont il est le citoyen. Le stoïcisme de S. Weil est une pratique de la maîtrise de soi et de l'acceptation de l'ordre du monde.

En 1933, dans *La Critique sociale*, la philosophe publie un compte-rendu des *Lettres de la prison* de Rosa Luxemburg (1871-1919), parues à Paris, en 1921, aux éditions de la Bibliothèque du Travail, dans une traduction d'Alix Guillain, et rééditées le 1^{er} janvier 1933 par la Librairie du Travail. Elle lit dans ce recueil de lettres une conception stoïcienne de la vie : une attitude stoïcienne. Il n'est pas interdit de penser qu'elle parle également d'elle-même, de sa propre attitude, rendant compte de l'ouvrage de Rosa Luxemburg – de son stoïcisme, et de sa conception de la révolution comme « action efficace ». Il faut noter principalement l'opposition affirmée entre stoïcisme et christianisme :

« Écrites en pleine tourmente, en plein massacre de toute une jeune génération, en plein effondrement de la social-démocratie et du mouvement ouvrier, ces lettres ne parlent guère que de poésie, de fleurs, d'oiseaux, d'aubes et de crépuscules, et respirent la joie de vivre. [...] La vie de Rosa, son œuvre, et tout particulièrement ces lettres elles-mêmes témoignent d'une aspiration à la vie et non à la mort, à l'action efficace et non au sacrifice. *En ce sens il n'y a rien de chrétien dans le tempérament de Rosa. Elle est profondément païenne. Chaque ligne de ce recueil respire une conception stoïcienne de la vie, au sens que ce mot pouvait avoir pour les Grecs* et non au sens étroit qu'il a pris de nos jours. A vrai dire, l'attitude virile devant le malheur, qu'on entend seule d'ordinaire par le terme de stoïcisme, apparaît souvent dans ces lettres, notamment dans celles qui concernent la mort brutale d'un ami de Rosa. Mais ce qui apparaît surtout, c'est *ce sentiment véritablement stoïcien, si rare chez les modernes, et surtout de nos jours, d'être chez soi dans l'univers, quelque événement qui puisse s'y produire*. De là venait l'amour de Rosa pour Goethe. » (OC II 1, p. 300-301 ; je souligne)

Puis S. Weil cite les « célèbres vers » du *Second Faust* de Goethe³ : « Mes yeux heureux, tout ce que vous avez vu, quoi que cela puisse être, c'était quand même si beau ! », vers que Rosa Luxemburg aurait signés. Cette attention à Goethe rencontre l'intérêt qui était le sien, au même moment, pour ce dernier, et en particulier pour son *Faust*⁴. Elle rapproche ensuite une citation des *Lettres de la prison* d'un fragment des *Pensées* de Marc Aurèle⁵ : « "Vous demandez dans votre carte : Pourquoi tout est-il ainsi ? Enfant que vous êtes, c'est la vie qui est "ainsi" ... Il faut savoir la prendre dans son ensemble, sans rien en omettre, et trouver un sens et une beauté dans tout ce qu'elle présente. C'est du moins ce que moi je fais... Je ne voudrais rien effacer de ma vie et ne désirerais pas que quoi que ce soit de ce qui est ou de ce qui a été fût changé." On ne trouve guère de semblables accents que dans Marc Aurèle : "Tout est fruit pour moi de ce que

¹ « Le mal a deux formes, le péché et le malheur. (Socrate l'a reconnu [ni ἄδικεῖν ni ἄδικεῖσθαι] et même les stoïciens [préférables].) Péché, malheur, bien. » (K2, OC VI 1, p. 222 ; les crochets et le soulignement sont de SW) Des « préférables » chez les Stoïciens, il est question, par exemple, dans le *De finibus* (livre III, 50-54) de Cicéron.

² Sénèque, *De constantia sapientis*, V, 6.

³ W. Goethe, *Second Faust*, acte V, chant de Lyncée. Autre traduction : « Mes yeux, quel spectacle / Immense et nouveau ! / Ah ! quoi qu'il advienne, / Cela fut si beau ! » Sur le stoïcisme de Goethe, je renvoie à P. Hadot, *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Paris, Albin Michel, 2008, ainsi qu'à M. Foucault, *L'herméneutique du sujet, op. cit.*, p. 296-297, *id.*, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 196.

⁴ Voir S. Weil, les *Réflexions* de 1934, OC II 2, p. 92, 141 ; *Cahier I*, OC VI 1, p. 68-72, 92, 145-146.

⁵ Marc Aurèle, *Pensées*, IV, 23.

m'apportent tes saisons, ô nature !..." » (OC II 1, p. 301) « Ce sentiment véritablement stoïcien [...] d'être chez soi dans l'univers, quelque événement qui puisse s'y produire » est ce que Pierre Hadot appelle la « discipline du désir » : consentement à ce qui advient, *amor fati*. Le stoïcisme est « aspiration à la vie » et il « faut savoir la prendre dans son ensemble, sans rien en omettre, et trouver un sens et une beauté dans tout ce qu'elle présente » (OC II 1, p. 300-301). Dans les *Entretiens*, Épictète avance que « s'instruire, c'est apprendre à vouloir chaque événement tel qu'il se produit¹ ». C'est aussi aspiration à l'action efficace et c'est là « l'attitude intérieure du militant à l'égard de l'action révolutionnaire » (OC II 1, p. 302). La philosophe prend soin de distinguer le stoïcisme antique de ce que l'on appelle de nos jours « stoïcisme », comme elle le fait d'ailleurs au même moment dans ses cours de Roanne : il se définit « comme un amour *universel pour tout*, non pas une « résignation stoïque », comme on dit vulgairement aujourd'hui. [...] Donc : *pas de résignation, mais la joie* » (LP, p. 188 ; souligné dans le texte). Il faut préciser qu'elle considère le stoïcisme comme une attitude que l'on peut s'approprier : il y a un sens à être stoïcien au XX^e siècle. La philosophie, le stoïcisme est une pratique qui engage une manière de vivre. Après François d'Assise (la « joie parfaite »), après Goethe, après Rosa Luxemburg, le militant révolutionnaire est stoïcien. Elle oppose Rosa Luxemburg « à tant de chefs du mouvement ouvrier, et surtout aux bolcheviks, particulièrement à Lénine » en ce qu'elle « n'a pas restreint sa vie aux limites de l'activité politique. Elle fut un être complet, ouvert à toutes choses et à qui rien d'humain n'est étranger. Son action politique n'est qu'une des expressions de sa nature généreuse » (OC II 1, p. 301-302). Ce portrait est significatif parce qu'il dessine un portrait de S. Weil elle-même, de sa conception du monde en général et de l'action politique en particulier. Ce qu'elle écrit du contenu de ces lettres qui, « en plein effondrement », parlent « de poésie, de fleurs, d'oiseaux, d'aubes et de crépuscules » annonce ce que seront ses propres lettres, en 1940, 1941 et 1942, à Huguette Baur ou à Antonio Atarés².

Ces lettres de Rosa Luxemburg « témoignent d'une aspiration à la vie et non à la mort » (OC II 1, p. 300) : en quoi S. Weil ne dirait plus les choses ainsi lors des dernières années ? Ce qu'elle appelle « vie » reçoit un autre sens après l'expérience spirituelle (ou mystique) de l'année 1938 : vivre, c'est passer par la mort, c'est consentir à la mort. La thèse est posée dans les « Réflexions autour de la notion de valeur » (1941) puis dans *L'Enracinement* (1943) :

« Alors que la merveille, dans le cas des mystiques et des saints, n'est pas qu'ils aient plus de vie, une vie plus intense que les autres mais qu'en eux *la vérité soit devenue de la vie*. Dans ce monde-ci la vie, l'élan vital cher à Bergson, n'est que du mensonge, et la mort seule est vraie. Car la vie contraint à croire ce qu'on a besoin de croire pour vivre [...]. Mais les êtres qui malgré la chair et le sang ont franchi intérieurement une limite équivalente à la mort reçoivent par-delà *une autre vie*, qui n'est pas en premier lieu de la vie, *qui est en premier lieu de la vérité. De la vérité devenue vivante*. Vraie comme la mort et vivante comme la vie. [...] C'est elle qui est le souffle de vérité, l'Esprit divin. [...] [Le consentement à la mort constitue] un transport dans le bien suprême de l'obéissance à Dieu. [...] Quelle que soit dans le ciel la signification mystérieuse de la mort, elle est ici-bas la transformation d'un être fait de chair frémissante et de pensée, d'un être qui désire et hait, espère et craint, veut et ne veut pas, en un petit tas de matière inerte. Le consentement à cette transformation est pour l'homme l'acte suprême de totale obéissance. C'est pourquoi saint Paul dit du Christ lui-même, au sujet de la Passion, "ce qu'il a souffert lui a enseigné l'obéissance et l'a rendu parfait" [He 5,8]. [...] Le consentement à la mort, quand la mort est présente et vue dans sa nudité, est un arrachement suprême, instantané, à ce que chacun appelle moi. » (OC V 2, p. 315, 363, 365 ; je souligne.)

Si « le choix suprême pour toute âme » est le choix « entre la vérité et la vie » et « qui veut préserver sa vie la perdra » (1943, OC V 1, p. 309), alors que la plupart des êtres humains

¹ Épictète, *Entretiens*, Livre I, XII : « Du consentement ».

² Je renvoie au chapitre V, partie B : « Lettres et direction spirituelle ».

préfèrent la vie à la vérité, il s'agit de choisir la vérité et de passer par la mort (celle du « moi »), afin que cette vérité devienne vie. La continuité est établie entre l'Antiquité qui « regarde la passivité de la matière inerte comme la perfection de l'obéissance à Dieu, et la beauté du monde comme l'éclat de la parfaite obéissance » (*OC V 2*, p. 363) et saint Paul. Ainsi, le christianisme vient, à un moment donné, en plusieurs étapes, entre 1935 et la fin des années trente, se greffer ou, pour mieux dire, tuiler le stoïcisme weilien.

Si nous continuons à traquer les références dans le corpus weilien, nous en trouvons une à l'attitude stoïcienne dans le « Journal d'usine » et deux autres dans les lettres à Victor Bernard (1936) : nous les avons déjà étudiées. Plus loin, alors qu'il est question d'un article à paraître dans le journal des usines Rosières : « Vous pouvez mettre, comme pseudonyme au papier sur *Antigone*, « Cléanthe » (c'est le nom d'un Grec qui combinait l'étude de la philosophie stoïcienne avec le métier de porteur d'eau) » (*CO*, p. 245), un travail intellectuel avec un travail manuel. Ensuite, deux ébauches d'une même lettre font référence à Épictète :

« J'ai bien souvent amèrement regretté qu'on n'ait pas de renseignements précis sur la vie d'Épictète ; car à ma connaissance c'est le seul exemple d'un homme réduit par le sort à l'extrême malheur – il ne peut exister de condition plus basse et plus douloureuse que celle d'un esclave à Rome – et dont on ait des raisons sérieuses de supposer, d'après l'accent de ses propres écrits, qu'il s'y est toujours parfaitement bien comporté. » (*EHP*, p. 107)

« J'ai bien souvent regretté qu'on ne sache rien de la vie d'Épictète : c'est presque le seul exemple que je connaisse d'une condition vraiment malheureuse – on ne peut guère imaginer quelque chose qui approche en malheur la situation d'un esclave des Romains – dont on ait des raisons sérieuses de supposer qu'elle a été réellement supportée en tous points comme il convient à un homme. » (*EHP*, p. 109)

Dans les « Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme » (1939), qui parlent du malheur en des termes qui annoncent l'essai, trois ans plus tard, sur « l'amour de Dieu et le malheur », il est question de la religion romaine, étrangère à « l'amour de la nature » et « à toute notion du bien et du salut de l'âme ». Toutefois, avec Marc Aurèle, « le stoïcisme grec prit place sur le trône » (*OC II 3*, p. 209) : un exemple de philosophe-roi. « Pendant cette période [celle de l'empire romain] l'œuvre de l'esclave phrygien Épictète et celle de Marc-Aurèle sont seules précieuses [pour accéder à la philosophie grecque], et toutes deux *appartiennent à la littérature grecque*. Marc-Aurèle écrivait sans doute en secret. » (*OC II 3*, p. 208 ; je souligne)

C'est vers les cours donnés par S. Weil qu'il faut se tourner pour éclairer la lecture qu'elle fait alors des Stoïciens. En effet, à Auxerre (1932-1933), elle parle de Descartes, Spinoza, Kant et Marc Aurèle à ses élèves (cf. *SP*, p. 215) et, alors qu'elle est à Roanne, l'année suivante, à une ancienne élève du Puy, elle écrit : « Pour la morale, Platon, Descartes, Rousseau, Kant, Marc Aurèle valent mieux que tous les cours. Pour la psychologie, Balzac et Stendhal sont bien supérieurs aux professeurs de Faculté » (!) et pour les questions sociales : Comte, Proudhon, Marx, Machiavel, Retz (cf. *SP*, p. 276). Il est, à plusieurs reprises, fait référence au stoïcisme dans les *Leçons de philosophie* (à Roanne, en 1933-1934) – plus de vingt occurrences de « stoïcien » et « stoïcisme ». Afin de souligner le rôle que jouent Socrate, Platon et les Stoïciens, dans l'enseignement weilien, il faut souligner qu'il y est peu question de philosophie antique (et il n'est rien dit du Moyen-Âge, c'est de Descartes, Rousseau, Kant et Durkheim dont il est le plus souvent question). Socrate est le premier qui ait suivi une morale rationnelle. « Nul n'est méchant volontairement », on l'est par ignorance du bien, donc : « Connais-toi toi-même. » « On ne peut pas être maître de quoi que ce soit si on n'est pas d'abord maître de soi-même » (*LP*, p. 185) : il faut se gouverner soi-même afin de pouvoir gouverner les autres. « Le bien consiste à garder son âme pure de toute souillure, de toute atteinte de la passion. » (*Ibid.*) « Pour Socrate, la vertu et les pensées claires proviennent d'une même source, d'une même vertu intérieure, la

*conscience*¹. » (*Ibid.* ; souligné dans le texte) Autrement dit, la philosophie est une attitude, une manière de vivre (dans le « Journal d'usine », nous l'avons déjà noté, S. Weil constate que les qualités de cœur, chez les ouvriers, vont de pair avec l'intelligence). Platon développe la morale de Socrate en nouant le lien entre la vertu et la pensée :

« Les exercices intellectuels (mathématiques) sont une condition indispensable pour arriver à la source de la vertu. Tant qu'on n'est pas arrivé à *l'esprit, source commune de la pensée et de la vertu*, la vérité n'a aucun sens, les pensées n'ont aucune valeur. (N.B. : Il faut dépasser les sciences pour contempler l'activité même de l'esprit.) *Le salut moral et le salut intellectuel* sont une seule et même chose : il faut détacher son âme de ce qui passe pour la tourner vers ce qui est, c'est-à-dire la délivrer des passions. Si on ne s'est pas exercé à penser sans passion au moyen du raisonnement pur, on ne peut y arriver. *L'intelligence dépend de la vertu, et la vertu de l'intelligence.* » (*LP*, p. 186 ; souligné dans le texte. Voir aussi *LP*, p. 231-237)

L'activité philosophique est ici conçue comme ce que j'ai appelé, à la suite de Foucault, un savoir de spiritualité. S. Weil insiste sur la pratique d'exercices spirituels – pour autant que ces « exercices intellectuels » sont « une condition indispensable » pour être véritablement vertueux. Puis il est longuement question des Stoïciens.

Il y a un usage moral de la science, dit plus loin la professeure dans ses *Leçons de philosophie* : « Quant à la valeur morale [de la déduction], elle est très grande : *le monde prend un caractère objectif, solide, indépendant de nous, de nos passions.* [...] C'est là une des deux manières de se délivrer des passions : elle passe par l'objet, tandis que l'autre (mathématiques) passe par le sujet. C'est la manière stoïcienne : considérer le monde pour n'importe quel esprit, c'est arriver à *l'Esprit universel.* » (*LP*, p. 119-120 ; souligné dans le texte) En d'autres termes, la physique est un exercice spirituel qui permet de renoncer à la perspective et de contempler le monde depuis un regard d'en haut. Immédiatement après, le cours sur « la constatation » reprend la même idée : « l'expérimentateur s'efface le plus possible devant le monde, il a peur de troubler le monde. Il lui faut une certaine piété apparentée à celle des stoïciens. » (*LP*, p. 121) C'est une attitude qui ne cessera pas d'être reprise par la philosophe, celle qui consiste à s'effacer devant le monde, à contempler sans laisser de trace. Elle consacre, dans le cadre du cours sur la morale, sur les « moralistes rationnels », un cours aux Stoïciens (ainsi qu'aux Cyniques : Antisthène, Diogène, dont l'idéal est de se détacher de tout, de ne rien désirer afin d'être indépendant) : les Stoïciens « procèdent directement des cyniques [qui procèdent eux-mêmes de Platon]. Zénon, Cléanthe, Chrysippe en sont trois chefs successifs en Grèce. A Rome, ce sont Sénèque, Épictète, Marc-Aurèle (mais les deux derniers ont écrit en grec). » (*LP*, p. 187) Des cours consacrés au stoïcisme (cf. *LP*, p. 187-189 ; *OC I*, p. 400), je retiens qu'elle présente cette philosophie comme concernant le tout de l'être, comme une manière de vivre : ce que propose le stoïcisme, c'est une « règle de vie » (*LP*, p. 176 ; cf. aussi *LP*, p. 178). Le stoïcisme est un « dressage de soi² ». Si les Stoïciens ont « une physique, une logique, une philosophie », « chez eux aussi, le rapport entre la pensée et la morale est nettement marqué » (*LP*, p. 187 ; souligné dans le texte). C'est sur la morale stoïcienne qu'elle insiste. La pensée libre de passions est une citadelle intérieure et la seule faute est de la laisser prendre par les passions. Sont développées les disciplines de l'action, de l'assentiment et du désir, et le cours se termine par la « *conception religieuse des stoïciens* » :

¹ On pense ici à un passage du *Criton* où Socrate avance que l'âme est « ce qui en nous, quoi que ce puisse être (*ekeino, oti pot'esti tôn hêmeteron*), est concerné par la justice et l'injustice » (47e). Sur Socrate, voir F. Wolff, *Socrate*, Paris, PUF, 2010 : « Tout en Socrate est philosophique, jusqu'à son aspect physique ; en lui la philosophie prend vie, et son génie comme ses moindres manies font corps avec sa réflexion. » (p. 5)

² Cours donné à Bourges. Ce cours a été publié par J. Molard, *Simone Weil, Sa vie, Son enseignement*, Sury-en-Vaux, A à Z Patrimoine, 2004, citation à la p. 170.

« Elle est *panthéiste* ; pour eux, *le monde est divin*. Ils considèrent les dieux et les hommes comme des concitoyens. Quand l'homme est sage, il est égal aux dieux, parce qu'il n'y a pas deux raisons ; il y a *une raison unique*. Les hommes et les dieux communiquent au moyen du monde ; le monde est la cité des êtres raisonnables ; il est divin dans la mesure où il permet aux êtres divins (hommes et dieux) d'y vivre. *La religion des stoïciens, c'est ce rapport entre le monde et l'homme* ; on est raisonnable dans la mesure où on aime le monde. Donc : *pas de résignation, mais la joie*. » (LP, p. 189 ; souligné dans le texte)

S. Weil insiste sur la liberté stoïcienne comme indépendance, sur la volonté de l'homme libre, mais aussi sur l'amour de l'ordre du monde et l'inscription de l'homme dans un tel ordre. Elle se réfère en particulier à Marc Aurèle, qu'elle cite abondamment. C'est dans les *Pensées* qu'elle découvre l'amour du monde en sa beauté : thème qu'elle ne cessera pas de méditer et de mettre en œuvre jusqu'à la fin de sa vie, qui occupe notamment une place décisive dans le projet d'une civilisation restaurée présenté dans *L'Enracinement*.

Dans le cours donné à Bourges (1935-1936), elle continue de citer l'empereur-philosophe et commente, longuement, passant de l'ordre à la contemplation de la beauté du monde et à la joie qui en résulte : « Lorsqu'on accepte les choses telles qu'elles sont, on arrive au sentiment du beau. L'ambitieux qui admet l'existence des autres passe de l'ambition à l'amour de l'égalité [conversion de la passion à un « sentiment pur »]. On aime les choses telles qu'elles sont de tout l'amour dont on poursuivait son désir et le sentiment du beau c'est de les accepter telles qu'elles sont, sans désirer rien y modifier. Ainsi, dans une belle œuvre d'art, on ne voudrait rien changer ; de même, on accepte le monde tel qu'il est¹. [...] » Il y a une conversion à opérer de soi, de ses sentiments et de ses habitudes vers le monde : « Ce qui caractérise la joie [qui résulte de la perception de la beauté du monde] c'est un sentiment d'indifférence à l'égard du cours du temps² » et un accès au présent. « Chez les Anciens, explique Hadot, il apparaît bien que cette transformation du regard porté sur le monde était intimement liée à des exercices de concentration de l'esprit sur l'instant présent³. » Puis la philosophe présente les disciplines de l'assentiment (« l'amour de la pensée qui n'altère pas la réalité »), du désir (« l'amour de la réalité ») et de l'action telles qu'on les trouve exposées dans le stoïcisme d'Épictète et de Marc Aurèle.

Enfin, S. Weil propose une généalogie de l'attitude stoïcienne. Elle passe par saint François d'Assise (« un pur stoïcien »), Descartes « dans une certaine mesure », Rousseau et Kant « un peu », Goethe « éminemment » (LP, p. 189-190). La Boétie et Spinoza appartiennent également à une telle généalogie (cf. OC V 1, p. 598 et LP, p. 176). « Bien entendu, le stoïcisme se fait surtout sentir quand il prend une attitude poétique. C'est pourquoi saint François d'Assise et Goethe sont les meilleurs exemples. » (LP, p. 189-190) En 1934, la philosophe est lectrice de Goethe, comme en témoignent la couverture du *Cahier I* et les références déjà signalées au *Faust*. Il est intéressant de noter la référence à François d'Assise (cf. OC V 1, p. 147), qui corrobore ce qui est indiqué dans la lettre autobiographique : en 1933-1934, elle était déjà « éprise de saint François » (AD, p. 40). En effet, dans sa lettre autobiographique au père Perrin, S. Weil écrit qu'elle s'est « éprise de saint François dès [qu'elle] eu[t] connaissance de lui » (AD, p. 40), mais sans que nous puissions dater cette rencontre. Il n'est d'ailleurs pas question de François d'Assise dans les *Premiers écrits philosophiques*, avant 1931. Elle opère la distinction suivante :

¹ *Ibid.*, p. 167.

² *Ibid.*, p. 154.

³ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 356 (voir aussi *ibid.*, p. 36-37, 294-295). Ces exercices de concentration sur l'instant présent consistent à « se séparer du futur et du passé » pour « délimiter l'instant présent » (voir Marc Aurèle, *Pensées*, XII, 3, 3-4 ; VII, 29, 3 ; III, 12, 1).

« Descartes était un *homme d'action*, tandis que les Stoïciens et saint François d'Assise étaient plutôt des contemplatifs. » (*LP*, p. 192 ; souligné dans le texte) Si l'auteur du *Discours de la méthode* est placé ici, en 1934, dans la continuité de « Socrate, Platon, Diogène, les Stoïciens » (*LP*, p. 191), S. Weil ne va pas cesser de s'en éloigner pour aller vers saint François (le *Cantique de frère soleil*) et Cléanthe (l'*Hymne à Zeus*). Rappelons qu'en 1937, la philosophe se rend à Assise et y connaît le second des « trois contacts avec le catholicisme qui ont vraiment compté » (*AD*, p. 41; cf. *AD*, p. 43). Dans les « Réflexions en vue d'un bilan », en 1939, sont associées trois figures de sainteté : Socrate, Marc-Aurèle, François d'Assise (cf. *OC II 3*, p. 106).

Une attitude stoïcienne dans l'adversité (1940-1943)

En 1934, je l'ai signalé, S. Weil note : « Si jamais la vertu stoïcienne a été nécessaire pour avoir le courage de vivre, c'est aujourd'hui. » (*OC II 2*, p. 540) Cela vaut aussi bien en 1940, date à partir de laquelle les références et plus encore les tonalités stoïciennes viennent en force dans le corpus weilien. Le père Perrin note qu'en 1941-1942, « une discipline très stoïcienne avait complètement asservi sa sensibilité dont on ne pressentait les mouvements que dans ses colères et ses indignations » et que sa pratique de l'attente comme attitude spirituelle trahissait une « certaine saveur stoïcienne¹ ». On peut sentir une certaine critique, et peut-être une incompréhension de ce qu'est le stoïcisme, dans ces propos néanmoins révélateurs.

L'un des premiers, Gilbert Kahn a étudié « Simone Weil et le stoïcisme grec² ». S'il relève les principales références au stoïcisme et souligne son importance dans la pensée weilienne, la perspective des exercices spirituels n'est pas prise en compte, ce qui à mon sens ne rend pas justice de la pratique weilienne de la philosophie antique. En revanche, Fernando Rey Puente propose une autre lecture : « Mon hypothèse de travail est que l'influence des stoïciens dans son œuvre ne paraît pas se réduire aux citations [...] qu'elle fait des stoïciens dans ses textes, mais paraît plutôt résider dans la façon dont S. Weil s'est appropriée leurs idées et les a transformées en action et pratique. L'auteur stoïcien qui revêt la plus grande importance aux yeux de S. Weil est certainement Marc Aurèle³. » Et il poursuit :

« Il serait fécond d'entreprendre de penser les cahiers que Simone Weil a écrits, au long des années, comme une espèce de pratique de méditation par écrit, ainsi que Marc Aurèle et beaucoup d'autres stoïciens l'ont fait. [...] A mon avis, les formules condensées que Simone Weil écrivait en grec, latin, sanscrit avaient chez elle aussi un important rôle mnémonique, de même que les *dogmata* des stoïciens avaient été essentiels pour la fixation de la doctrine stoïcienne. Ainsi certaines formules paraissent jouer chez elle le rôle d'aide-mémoire, qui devraient lui rappeler ou au moins l'empêcher d'oublier une vérité qu'elle jugeait essentielle. C'est le cas, par exemple, de la formule *pan moi karpos* de Marc Aurèle qui apparaît dans les couvertures de trois de ses cahiers, ou de la formule eschyléenne *to pathei mathos* qu'elle cite plusieurs fois. Il en est de même du célèbre passage du sixième livre de la *République* dans lequel Platon mentionne la différence entre le Bien et le nécessaire, ou encore de la sentence de Plutarque attribuée par lui à Platon lui-même : *eai ho theos geometreî*. »

Cette hypothèse de lecture est aussi la mienne. Je vais montrer toutefois que l'auteur stoïcien qui revêt la plus grande importance à ses yeux ou, pour le dire plus précisément, le texte qui retient toute son attention, à partir de 1942, est l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe.

¹ J.-M. Perrin, « Préface » à *Attente de Dieu*, Paris, La Colombe, 1950, p. 13 et p. 9. Cette préface est supprimée dans l'édition La colombe de 1957 avec la même couverture (remplacée par une préface de l'éditeur) et c'est une autre préface du père Perrin que l'on trouve dans l'édition Arthème Fayard de 1966.

² G. Kahn, « Simone Weil et le Stoïcisme grec », in *CSW*, t. V-4, décembre 1982, p. 270-284.

³ F. Rey Puente, « Simone Weil au Brésil : le témoignage d'un philosophe », in *CSW*, t. XVIII-1, mars 1995, p. 9, puis p. 11 (les p. 8 à 11 portent sur la question grecque).

En effet, alors qu'elle doit quitter Paris pour un chemin d'exil, à l'été 1940, la philosophe se tourne vers la pensée stoïcienne pour y trouver un secours. Son stoïcisme sera celui de l'amour et de la contemplation de l'ordre du monde, de Cléanthe et de l'*Hymne à Zeus*. C'est alors que le lien va se nouer entre stoïcisme et christianisme. D'un tel stoïcisme (fermeté d'âme, mais surtout joie devant la beauté de la nature et rapport poétique au monde), il est question dans ses lettres, en 1940, 1941 et 1942, à Huguette Baur et à Antonio Atarés comme cela a déjà été relevé¹, et il est significatif que lorsqu'elle écrit pour obtenir la libération d'Antonio Atarés du camp de Djelfa, en Algérie, qui fait preuve « [d']une fermeté d'âme et [d'] une générosité extraordinaire », elle signale que « son stoïcisme commence à fléchir² ».

Pour suivre cette lecture stoïcienne, j'ai commencé par lire les *Cahiers* (1940-1942), où l'on repère une vingtaine de références explicites au stoïcisme, avant de me tourner vers les essais de 1942, jusqu'aux dernières pages de *L'Enracinement*. Je vais montrer que la philosophe pratique des exercices spirituels explicitement stoïciens. Dans le *Cahier inédit II* (que je date des mois de janvier à mars 1941³), la philosophe réfléchit sur le monde tel qu'il est conçu par la science moderne : « une machine », gouverné par « des nécessités inexorables », sans plus de « poésie » et « indifférent à la valeur » spirituelle. Alors que dans l'Antiquité, note-t-elle, « l'art, la science et l'amour n'étaient que trois aspects différents du même mouvement vers le bien » (*OC VI 1*, p. 196). La « science classique, [c'est la] science grecque qui a perdu le bien » (*OC VI 1*, p. 197). Ces pages s'inscrivent dans la réflexion sur la réconciliation entre spiritualité et vie profane qui sera menée jusque dans *L'Enracinement*. Elle poursuit : « L'univers, bien qu'impitoyable, mérite d'être aimé, même lorsqu'on souffre, comme une patrie et une cité. » (*Ibid.*) C'est là ce qu'elle retient de Marc Aurèle. Sur le plat supérieur du *Cahier I*, elle avait noté (en grec) un précepte qu'elle citait déjà dans ses cours de Roanne, puis de Bourges⁴ : « Tout ce que produisent tes saisons, ô nature, est pour moi un fruit. [...] Tel a dit : "Chère cité de Cécrops !" ; ne diras-tu pas, toi : "Chère cité de Zeus" ? ». En stoïcienne, elle défend la rationalité de l'univers (d'où sa critique de la théorie des quanta et plus généralement de la science contemporaine, cf. « Réflexions à propos de la théorie des quantas », novembre 1941, *OC IV 1*, p. 196-210). Notons qu'à l'instar de Marc Aurèle, elle s'adresse à elle-même à la deuxième personne du singulier dans ce *Cahier I*.

Dans une lettre à Albertine Thévenon (septembre-octobre 1935), S. Weil affirme vouloir vivre *ὁμολογουμένως*, d'une manière cohérente, comme disent les Stoïciens (*Zénon*⁵), guidée par cette vertu stoïcienne qu'est la *constantia* : « Tu ne te représentes pas peut-être ce que c'est que de *concevoir toute sa vie devant soi*, et de *prendre la résolution ferme et constante* d'en faire quelque chose, de l'orienter d'un bout à l'autre par la volonté et le travail dans un sens déterminé. » (*CO*, p. 56 ; je souligne) Car c'est la vie qui se doit d'être cohérente, plutôt que le discours. Nous possédons la trace écrite d'une telle résolution ferme et constante dans le *Cahier I*, contemporain de cette lettre : ce qui a été publié sous le titre « Notes intimes » (cf. *OC VI 1*, p. 138-146). Cette *constantia* passe par un travail d'écriture, de lecture et de relecture (*OC VI 1*, p. 139 : « à relire tous les matins ») et par un travail sur les représentations (*OC VI 1*, p. 143 : « *Toujours* garder à l'esprit que... »). Il y a, dans le ton de cette lettre à Albertine

¹ Voir ces lettres in P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 111-128.

² « Une lettre de Simone Weil à Mlle X », in CSW, t. XXXV-4, décembre 2012, p. 430-431.

³ Je renvoie à l'annexe I où cela est établi.

⁴ Voir *OCI*, p. 400 ; *LP*, p. 188-189 ; et le cours donné à Bourges, in J. Molard, *Simone Weil, Sa vie, Son enseignement*, op. cit., p. 395. Marc Aurèle, *Pensées*, IV, 23 ; trad. Émile Bréhier.

⁵ « *Homologoumenôs zên* » : mise en cohérence ou orientation déterminée de la vie, voir Stobée, *Eclogae*, II, 75, 11-76, 8.

Thévenon, une affirmation volontaire, voire volontariste, qui disparaîtra par la suite, notamment dans les lettres au père Perrin.

Dans la première de ces lettres (19 janvier 1942), S. Weil commence par s'interroger sur la volonté de Dieu et sur la manière de s'y conformer. Là encore, les distinctions sont stoïciennes : la première distinction faite est celle entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous¹ (par laquelle s'ouvre le *Manuel* d'Épictète). Pour ce qui ne dépend pas de nous,

« tout ce qui se produit en fait est la volonté de Dieu, sans aucune exception. Il faut donc dans ce domaine aimer absolument tout, dans l'ensemble et dans chaque détail, y compris le mal sous toutes ses formes ; notamment ses propres péchés passés pour autant qu'ils sont passés [...], ses propres souffrances passées, présentes et à venir, et – ce qui est de loin le plus difficile – les souffrances des autres hommes pour autant qu'on n'est pas appelé à les soulager [qu'elles ne dépendent pas de nous]. Autrement dit il faut *sentir la réalité et la présence de Dieu à travers toutes les choses extérieures sans exception*, aussi clairement que la main sent la consistance du papier à travers le porte-plume et la plume » (AD, p. 14 ; je souligne).

Nous reconnaissons, à travers l'image du porte-plume, l'image cartésienne du bâton d'aveugle sur laquelle elle aime à méditer. Au même moment dans un cahier : « Il faut aimer Dieu à travers la douleur [...] comme on sent la consistance du papier à travers le crayon. » (K6, OC VI 2, p. 367)

« Toutes les choses extérieures » doivent être des *metaxu*, des intermédiaires, des moyens de sentir la présence de Dieu. Sentir la présence de Dieu comme la main sent le papier : notre âme doit sentir Dieu par l'intermédiaire de tout ce qu'éprouve notre corps relié à l'univers entier. Mais derrière l'image qui rappelle Descartes, il s'agit de la doctrine stoïcienne qui fait de la Nature la raison en soi et l'être même de Dieu, selon l'enseignement de l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe repris par Sénèque dans le *De beneficiis* (IV, 7, 1), le *De providentia* et les *Questions naturelles*. C'est l'attitude stoïcienne, l'amour de l'ordre du monde, « le devoir d'acceptation à l'égard de la volonté de Dieu » (AD, p. 40) que la philosophe, à l'adolescence, a trouvé exposé dans Marc Aurèle. Ce qui ne dépend pas de nous « correspond à l'enchaînement nécessaire des causes et des effets qui échappe à notre liberté. Il doit nous être indifférent, c'est-à-dire que nous ne devons pas y introduire de différence, mais l'accepter tout entier comme voulu par le destin. C'est le domaine de la nature² ». Il s'agit de passer d'une vision de la réalité « dans laquelle les valeurs dépendent des passions », autrement dit d'une vision perspectiviste dans laquelle le moi se place au centre, à une vision « naturelle » des choses qui replace « chaque événement dans la perspective de la nature universelle³ », et l'accepter comme voulue par le destin. Il s'agit d'opérer peu à peu une transformation intérieure par la pratique d'exercices spirituels. Même si la douleur est un mal, la mer n'est pas moins belle parce qu'il y a des naufrages : ce n'est pas un mal car ça ne dépend pas de nous (cf. K7, OC VI 2, p. 466, et « L'amour de Dieu et le malheur », OC IV 1, p. 355). Est précisé qu'il faut aimer tout, « y compris le mal sous toutes ses formes », car il est voulu par Dieu en tant qu'il est : « même la méchanceté des hommes » est voulue par la Nature universelle avance Marc Aurèle⁴. Ce qui est résumé ici est écrit de bien des manières dans les *Cahiers* – sous la forme d'exercices d'écriture. Au *Cahier IX*, par exemple, S. Weil note : « Seul l'amour surnaturel contemple la nécessité nue. Elle cesse alors d'être un mal. » (OC VI 3, p. 179) Il n'y a pas de finalité ici-bas, seulement des moyens : pour le reconnaître, il faut

¹ J'ai déjà montré, au chapitre premier, partie A, section 3 (« "jamais" : se retenir d'agir »), comment cette distinction joue dans les « Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu ».

² P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 24.

³ *Ibid.*

⁴ Marc Aurèle, *Pensées*, XI, 18,24.

aimer Dieu d'un amour surnaturel, un amour qui passe par l'intermédiaire des créatures (cf. *OC VI 3*, p. 195). Le *Cahier XVII*, quelques mois plus tard, se termine par un usage de cette distinction stoïcienne entre ce qui dépend de moi et ce qui ne dépend pas de moi¹ : « Dieu permet au mal d'exister. Nous devons en faire autant pour le mal que nous n'avons pas la possibilité de détruire [qui ne dépend pas de nous]. / Nous devons permettre au mal d'exister hors de nous. Mais seulement hors de nous. C'est-à-dire hors de notre pouvoir [ce qui dépend de nous]. » (*OC VI 4*, p. 350)

S. Weil use donc de la distinction entre *ce qui ne dépend pas de nous* (qui est la volonté de Dieu et doit être aimé inconditionnellement) et *ce qui dépend de nous* dans la lettre au père Perrin du 19 janvier 1942. Dépend de nous tout ce « qui est placé sous l'empire de la volonté », qui est le domaine du « devoir » (*AD*, p. 14), des « devoirs naturels » (*AD*, p. 15), des *officia media*, et des « règles » (*AD*, p. 14), des *praecepta*, et également ce qui relève de « l'inclination » (*AD*, p. 15), de l'*impetus*, mais, poursuit la philosophe suivant de près la doctrine stoïcienne, « dans une mesure limitée. Car une des formes les plus dangereuses du péché, ou la plus dangereuse, peut-être, consiste à mettre de l'illimité dans un domaine essentiellement fini » (*ibid.*). En effet, le stoïcisme de l'ancien Portique, qui est aussi celui d'Épictète et Marc Aurèle, donne toute sa place aux fonctions affectives dans la vie spirituelle – c'est la doctrine que Cicéron nomme des *tres constantiae*, les « affections constantes² ». A Lucilius, Sénèque écrit par exemple, opposant la doctrine stoïcienne à celle des Mégariques : « *Noster sapiens uincit quidem incommodum omne sed sentit, illorum ne sentit quidem*³. » Les mouvements de l'affectivité sont naturels et indispensables à la vie intérieure, mais ils doivent être guidés par la raison au risque de se transformer en passions et de perdre toute mesure (l'illimité). Ces « affections constantes » sont au nombre de trois : la volonté stable, la « précaution » (εὐλάβεια), la joie (χαρά, *gaudium*), et s'opposent aux quatre passions : le désir, la crainte, le plaisir et la tristesse (cette dernière n'ayant pas de correspondant). De plus, nous savons que S. Weil aime à terminer ses lettres par « χαῖρε », par exemple lorsqu'elle écrit à son amie Suzanne Aron, en 1928, en 1934⁴, la lettre à son ancienne élève Simone Gibert (mars 1935, cf. *CO*, p. 72) ou une lettre à Boris Posternak d'avril 1937, ou encore certaines des lettres à ses parents (parfois sous la forme « χαῖρετε ») et à son frère, à partir de 1938 et jusqu'à la fin de la période de New York, mais sans que ce soit systématique⁵. Dans la lettre à Posternak, elle explique⁶ : « χαῖρε est le terme dont les Grecs se servaient pour dire adieu, et ça veut dire : sois joyeux ! » Dans une lettre à son frère, elle l'écrit en français : « Réjouis-toi » (*OC VII 1*, p. 488). Dès ses années de khâgne jusqu'à la dernière année de son existence, dans le contexte amical, elle emploie donc cette expression grecque pour terminer ses lettres.

Enfin, pour ce qui dépend de nous, S. Weil distingue encore un « troisième domaine » (après ce qui ne dépend pas de nous et ce qui est placé sous l'empire de la volonté) : le domaine des choses qui ne sont pas situées sous l'emprise de la volonté et ne sont pourtant pas entièrement indépendantes de nous : « dans ce domaine, nous subissons une contrainte de la part de Dieu » (*AD*, p. 15 ; cf. *OC VI 3*, p. 426), à condition de penser à lui avec attention et amour. Il faut alors s'abandonner à cette poussée, « courir jusqu'au point précis où elle mène, et ne pas faire un seul

¹ Épictète, *Manuel*, I.

² Cicéron, *Tusculanes* IV, 14 ; cf. aussi Lactance, *De diu. Inst.* IV, 15.

³ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, IX, 3 (« Notre sage à nous surmonte, c'est vrai, tout ce qui est déplaisant, mais il le sent, leur sage à eux ne le sent même pas »). Voir P. Grimal, *Sénèque, op. cit.*, p. 331.

⁴ In *Commentaire*, n° 155, automne 2016, p. 554, 561. Pour l'étude de cette correspondance, voir chapitre V, partie B, section 1.

⁵ Voir *OC VII 1*, p. 223, 224, 225, 229, 248, 432, 441, 500, 506, 510, 513.

⁶ S. Weil, « Lettre à Jean Posternak », in *CSW*, t. X-2, juin 1987, p. 105.

pas de plus, même dans le sens du bien. En même temps, il faut continuer à penser à Dieu avec toujours plus d'amour et d'attention, et obtenir par ce moyen d'être poussé toujours davantage, d'être l'objet d'une contrainte qui s'empare d'une partie perpétuellement croissante de l'âme. Quand la contrainte s'est emparée de toute l'âme, on est dans l'état de perfection » (*ibid.*). Or, ce domaine fait inévitablement penser à celui que Sénèque, suivant Chrysippe, désigne comme celui qui se réfère à la nature particulière de l'être humain¹. Le sage doit suivre non seulement l'ordre universel mais aussi sa nature particulière : c'est la *constantia*, « l'accomplissement permanent de sa nature propre² » qui nous maintient cohérent à nous-mêmes. C'est cette *constantia* stoïcienne que S. Weil interprète ainsi dans la lettre à Albertine Thévenon précédemment citée (1935) : concevoir toute sa vie devant soi, prendre la résolution ferme et constante d'en faire quelque chose, l'orienter d'un bout à l'autre par la volonté et le travail dans un sens déterminé, et qu'elle interprète ensuite (en 1942 et 1943) en termes de *vocation*. Le mot apparaît un peu plus loin, à trois reprises dans la Lettre I au père Perrin, puis dans la Lettre 2, puis dans la lettre autobiographique où le terme est ainsi défini :

« Je pensais que la vie qui mène à ce bien [la vérité pure, nue, certaine, éternelle qui entre dans l'âme à l'instant de la mort] n'est pas définie seulement par la morale commune, mais que pour chacun elle consiste en une succession d'actes et d'événements qui lui est rigoureusement personnelle, et tellement obligatoire que celui qui passe à côté manque le but. Telle était pour moi la notion de vocation. Je voyais le critérium des actions imposées par la vocation dans une impulsion essentiellement et manifestement différente de celles qui procèdent de la sensibilité ou de la raison, [...]. C'est ainsi que je concevais l'obéissance. [...] Le devoir d'acceptation à l'égard de la volonté de Dieu, quelle qu'elle puisse être, s'est imposé à mon esprit comme le premier et le plus nécessaire de tous, celui auquel on ne peut manquer sans se déshonorer, dès que je l'ai trouvé exposé dans Marc-Aurèle sous la forme de l'*amor fati* stoïcien. » (*AD*, p. 37-38, 40)

Alors que Cléanthe ne prend pas en compte les natures individuelles, en affirmant que la fin suprême consiste à vivre en accord avec l'ensemble de l'univers³, Chrysippe, suivi par Sénèque, prend en considération la nature particulière de chaque être humain : la sagesse consiste en une adhésion à l'ordre universel (« *naturam sequi* »), mais elle prend en compte aussi la nature particulière du sage⁴. Ainsi, la *sapientia* recèle deux sources : la conformité à l'ordre du monde et la conformité à notre nature, la *constantia*⁵. Nous comprenons alors pourquoi S. Weil peut à la fois vouloir se conformer à l'ordre du monde (perdre la perspective) et faire grand cas de sa vocation propre. « Thalès, Anaximandre, Héraclite, Socrate, Pythagore, c'était la même doctrine, la doctrine grecque unique, à travers des tempéraments différents. » (*OC VI 4*, p. 380-381 ; je souligne). Il en va de même pour S. Weil.

Il faut préciser ici que la philosophe distingue deux stoïcismes : le véritable stoïcisme grec et un stoïcisme dévoyé, celui des « brutes romaines » (*AD*, p. 77), « une insensibilité à base d'orgueil » (*OC V 2*, p. 352), « caricature romaine du stoïcisme » (*OC IV 1*, p. 324 ; cf. *OC V 1*, p. 168), « sans aucune vertu véritable » (*OC VI 4*, p. 255), reposant sur la volonté et non sur la contemplation – deux attitudes dont l'opposition est de plus en plus affirmée : « L'esprit de compétition sportive permet de tout endurer sans aucune vertu véritable. Le stoïcisme romain avait dégénéré en cet esprit. » (*OC VI 4*, p. 255) Parmi ces « stoïciens romains », S. Weil nomme Caton d'Utique et Brutus (cf. *OC II 3*, p. 204 ; *OC V 1*, p. 168 ; *OC V 2*, p. 289, 296, 338, 384) et compte Cicéron (cf. *OC V 2*, p. 384) – on peut penser aussi à Sextius le Père et ses disciples,

¹ Sénèque, *De uita beata*, 3, 3.

² P. Grimal, *Sénèque, op. cit.*, p. 357.

³ Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences*, Livre VII, § 89.

⁴ Sur Chrysippe, je renvoie à Émile Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, paru chez Félix Alcan en 1910.

⁵ Je renvoie à P. Grimal, *Sénèque, op. cit.*, p. 355-357.

ainsi qu'aux maîtres de ce stoïcisme romain : Panétius, Hécaton de Rhodes, Posidonius¹. En 1943, S. Weil écrit : « Notre situation est [...] comparable à celle de l'Empire romain au moment où le Christ est né. Peu auparavant, un homme qui osait se dire stoïcien trouvait naturel de faire périr par la faim cinq magistrats provinciaux pour obtenir le paiement d'une dette usuraire. Son ami Cicéron trouvait seulement qu'il exagérait un peu. Les stoïciens romains méritent d'être mis à côté de beaucoup de chrétiens d'aujourd'hui. » (*OC V 2*, p. 384) Il s'agit de Caton d'Utique. « Le vrai stoïcisme [est donc] le stoïcisme grec, celui auquel saint Jean, ou peut-être le Christ, a emprunté les termes de "logos" et "pneuma", [qui] est uniquement désir, pitié et amour » qui « est plein d'humilité » (*OC IV 1*, p. 324 ; cf. K18, *OC VI 4*, p. 363, 372, 379).

Je l'ai montré, les exercices spirituels weiliens visent à orienter autrement le regard et, ainsi, à perdre la perspective. Renoncer à la personnalité et au point de vue, c'est accéder au réel au sens où c'est un exercice qui consiste à circonscrire le présent en se détournant de toutes les représentations qui nous portent vers le passé ou l'avenir, c'est-à-dire vers de l'imaginaire. Toute la pratique weilienne est indiquée dans ces lignes écrites à Marseille :

« L'homme n'a pas à renoncer à commander à la matière et aux âmes, puisqu'il n'en possède pas le pouvoir. Mais Dieu lui a conféré *une image imaginaire de ce pouvoir, une divinité imaginaire*, afin qu'il puisse lui aussi, bien qu'étant une créature, se vider de sa divinité. [...] Chaque homme a *une situation imaginaire au centre du monde*. [...] Nous sommes dans l'irréalité, dans le rêve. Renoncer à notre situation centrale imaginaire, y renoncer non seulement par l'intelligence, mais aussi dans la partie imaginative de l'âme, c'est s'éveiller au réel, à l'éternel, voir la vraie lumière, entendre le vrai silence. » (*OC IV 1*, p. 299-300 ; je souligne)

« Il n'y a d'autres limites à nos vœux, écrit la philosophe à Londres, que les nécessités de la matière et l'existence des autres humains autour de nous. Tout élargissement imaginaire de ces limites est voluptueux, et ainsi il y a volupté en tout ce qui fait oublier la réalité des obstacles. » (*OC V 1*, p. 214) Les lignes suivantes pourraient être un commentaire de S. Weil : « Notre représentation déborde vers le passé et vers l'avenir, c'est-à-dire vers quelque chose qui ne dépend pas de nous et qui est donc indifférent. [...] Seul le présent est en notre pouvoir, tout simplement parce que nous ne vivons que le moment présent. [...] Il nous faut ainsi reconnaître que notre vie réelle se limite à cette pointe minuscule qui nous met en contact, à chaque instant, activement ou passivement, par l'intermédiaire de l'événement présent ou de l'action présente, avec le mouvement général de l'univers. » Cette délimitation du présent, poursuit Pierre Hadot commentant et citant Marc Aurèle, permet « *d'intensifier l'attention portée à l'action ou le consentement aux événements qui viennent à notre rencontre* » en transformant « notre manière de voir les choses et notre rapport au temps² ». C'est, encore une fois, dans la tradition stoïcienne que s'inscrit la pratique philosophique de S. Weil. L'univers doit être aimé tel qu'il est. A Marc Aurèle, qui note pour lui-même : « Le propre de l'homme de bien est d'aimer et d'accueillir avec joie tous les événements qui viennent à sa rencontre [*sumbainonta* : l'événement qui s'ajuste à nous, l'événement avec lequel nous sommes en congruence] et qui sont liés à lui par le Destin³ », la philosophe des formes de l'amour de Dieu semble répondre lorsqu'elle écrit que dans le domaine de ce qui ne dépend pas de nous, « tout ce qui se produit en fait est la volonté de Dieu,

¹ S. Weil ne nomme pas ces figures du stoïcisme. Sur Caton, dans les « Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme » (trois ans avant la lettre au père Couturier), son jugement est plus mesuré (cf. *OC II 3*, p. 204). Sur Cicéron, dans *L'Enracinement*, voir *OC V 2*, p. 289, 296, 338 (voir aussi les « Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme », *OC II 3*, p. 193, 195, 201, 204). Cette idée d'une inflexion romaine de la tradition stoïcienne est défendue par Pohlenz dans *Philosophie und Erlebnis in Seneca Dialogen*, Göttinger, Vandenhoeck & Ruprecht, 1941, et discutée ensuite par A.-J. Voelke, B. Inwood et I. Hadot dans *Sénèque, op. cit.*, p. 299-310. Quant à Sénèque, il s'inscrit largement dans la tradition de l'ancienne Stoa.

² P. Hadot, *La Citadelle intérieure, op. cit.*, p. 149. Je souligne.

³ Marc Aurèle, *Pensées*, III, 16, 3.

sans aucune exception » et qu'il faut donc « aimer tout absolument, dans l'ensemble et dans le détail, y compris le mal sous toutes ses formes » (*AD*, p. 14). Je renvoie aux pages des *Intuitions pré-chrétiennes* qui, lisant le *Timée* de Platon, montrent comment aimer l'ordre du monde en forçant le désir, toujours tourné vers le dehors et un avenir imaginaire, à « se boucler sur soi-même et à porter sa pointe sur le présent » (*OC IV 2*, p. 171) en *contemplant* le mouvement des astres pour lesquels l'avenir est la même chose que le passé afin de se délivrer de l'imagination unique source de l'erreur et du mensonge et de percer à travers le temps jusque dans l'éternité (cf. *OC IV 2*, p. 170-176). Nous entendons la philosophie grecque, Épicure, Lucrèce, Sénèque, Plutarque, Marc Aurèle, dans une phrase comme celle-ci : « Les biens et les maux infinis que nous supposons exister en ce monde, et que nous plaçons d'ailleurs nécessairement dans l'avenir, sont absolument imaginaires. » (*OC IV 2*, p. 176) C'est toute la Grèce qui résonne dans les écrits de Marseille et de Londres. En voici un exemple.

A Londres, S. Weil parle de la « région moyenne des valeurs » : « ...des mots qui appartiennent à la *région moyenne* des valeurs, tels que démocratie, droit ou personne », « les mots de la *région moyenne*, droit, démocratie, personne, sont de bon usage dans leur région, celle des *institutions moyennes* » (*OC V 1*, p. 226, 236 ; je souligne). Il s'agit d'une traduction de ce que les Stoïciens, qui distinguent le plan de la vie spirituelle et de l'action parfaite et celui de l'action « moyenne », appellent les *officia media*, les choses « moyennes » ou les « indifférents », autrement dit les conduites « dont on peut rendre compte en raison¹ », car elles suivent des *praecepta*. A cette région moyenne, est opposé « le bien surnaturel » ou « l'autre monde » : « ...des mots dont le séjour propre se trouve au ciel, par-dessus le ciel, dans l'autre monde. [...] ...des mots qui expriment seulement du bien, du bien à l'état pur. [...] La vérité, la beauté, la justice, la compassion sont des biens toujours, partout. » (*OC V 1*, p. 226) Les préceptes n'ont de valeur que par rapport au bien moral qui est le seul bien et non par rapport aux indifférents ou, autrement dit, les *metaxu* n'ont de valeur que dans la mesure où ils orientent vers le bien surnaturel : c'est la doctrine de Sénèque qui distingue les *officia media* (les devoirs de la région moyenne des valeurs comme premiers pas vers le bien et qui n'ont valeur qu'à ce titre) des *officia recta* (*χατορθώματα*), les actions droites en leur perfection, qui concernent des conduites informées par la vertu.

Faisons un pas de plus. Ce sont « des mots » que S. Weil distingue : ceux de la région moyenne et ceux qui expriment « du bien à l'état pur ». A ces derniers, ne correspond aucune conception, ce qui n'empêche pas d'en *faire usage*, c'est-à-dire de les contempler avec attention et amour. Dans l'une des dernières *Lettres à Lucilius* (lettre XC), Sénèque distingue plusieurs paliers dans la montée vers la Sagesse : d'abord, l'apprentissage des vraies valeurs qui permet d'acquérir une première notion « de la nature entière et de la sagesse elle-même » (XC, 28), la sagesse étant intimement liée à la structure de la création ; ensuite vient la connaissance spirituelle du divin et des âmes ; puis « la sagesse expose le déroulement de la création et la naissance des choses, en montrant que la Raison est présente dans chacune de celles-ci² ». Au principe de la pratique de la philosophie se trouve une « axiomatique » d'ordre essentiellement moral : il s'agit de connaître la valeur des choses afin de régler les actions. Sénèque suit ici l'enseignement de Zénon de Cittium³. A cette « région moyenne des valeurs », S. Weil consacre ses « Quelques réflexions autour de la notion de valeur » qui peuvent être lues comme une

¹ Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences*, Livre VII, § 107. Voir Panétius in Cicéron, *Acad. Post.* I, 37. Voir aussi P. Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris, Fayard, 1991, p. 17-18, 355.

² P. Grimal, *Sénèque, op. cit.*, p. 359.

³ Voir Cicéron, *Acad. Post.* I, 37.

logique vécue au sens où les Stoïciens *pratiquent* la logique. Dans le platonisme et le stoïcisme, le bien est la valeur suprême : « Les âmes de valeur méprisent l'être à cause du bien, lorsqu'elles se portent spontanément au danger, pour la patrie, pour ceux qu'ils aiment, ou pour la vertu¹ », écrit Saloustios, un disciple de Jamblique qui écrit en grec. L'étude des mouvements de l'âme (l'*impetus*) appartient quant à lui à la physique car ses mécanismes dépendent de ceux de l'univers ; elle ne dit pas autre chose du « moi », notamment dans « L'amour de Dieu et le malheur » (OC IV 1, p. 364 : « ce que nous croyons être notre moi est un produit aussi fugitif et aussi automatique des circonstances extérieures que la forme d'une vague de la mer »). Enfin, vient l'étude des « incorporels », de ce qui est seulement « mots ». J'avance la thèse suivante : lorsque S. Weil parle des mots qui expriment du bien à l'état pur et dont il s'agit de faire usage pour se purifier, elle a à l'esprit la doctrine stoïcienne des incorporels. Elle écrit en effet :

« Par l'effet d'une disposition providentielle, il est certains mots qui, s'il en est fait *un bon usage*, ont en eux-mêmes *la vertu d'illuminer et de soulever vers le bien*. Ce sont les mots auxquels correspond une perfection absolue et insaisissable pour nous. *La vertu d'illumination et de traction vers le haut* réside dans ces mots eux-mêmes, dans ces mots comme tels, non dans aucune conception. Car en faire *bon usage*, c'est avant tout ne leur faire correspondre aucune conception. Ce qu'ils expriment est inconcevable. Dieu et vérité sont de tels mots. Aussi justice, amour, bien. » (OC V 1, p. 235 ; je souligne)

Cette expression de « bon usage » est grecque (*chrèsis*) et revient régulièrement sous sa plume (cf. par ex. OC IV 1, p. 185, 194, 258, 270). Il y a un bon usage des études scolaires, de la géométrie et de la science, de la contradiction, des maladies, des institutions politiques, « un bon usage, même des guerres civiles² ». Faire « bon usage » de ces cinq mots (Dieu, vérité, justice, amour et bien), cela signifie les prendre pour point d'application d'un exercice spirituel : *faire attention* ou, pour mieux dire, les contempler avec attention et amour. Il y a transformation de soi et savoir de spiritualité, puisque l'usage de ces mots permet d'illuminer et de transfigurer l'âme. Nous voyons ici à l'œuvre la distinction entre le discours philosophique et la pratique de la philosophie.

***Amor fati*, l'amour de l'ordre du monde**

« Le moi se plonge dans la totalité du monde,
dont il éprouve avec joie qu'il est une partie intégrante. »
Pierre Hadot³

« Donner sa chair pour la vie du monde, et recevoir en échange l'âme du monde. »
S. Weil, K5, OC VI 2, p. 251

Lorsque S. Weil, en avril-mai 1942, écrit que le « renoncement au pouvoir de penser à la première personne » (OC IV 2, p. 270) est amour de Dieu sous la forme de l'adhésion (stoïcienne) à la beauté du monde, elle est dans la continuité de ce qu'elle explique à ses élèves du lycée de Roanne, que la « constatation » n'est pas quelque chose de naturel, que c'est un renoncement à soi et à ses pensées pour s'ouvrir au monde : « Ce qui fait le prix de la constatation, c'est qu'il n'y a pas de pensée là-dedans ; c'est une *manifestation de la puissance*

¹ Saloustios, *Des Dieux et du Monde*, V, 3 ; trad. par G. Rochefort, Paris, Les Belles lettres, 1960, p. 9.

² Dion Cassius, LXXI, 26. Voir P. Grimal, *Sénèque, op. cit.*, p. 215 et, sur le stoïcisme, Th. Bénatouïl, *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, 2006.

³ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 311. « Être stoïcien, c'est prendre conscience du fait qu'aucun être n'est seul, mais que nous faisons partie d'un Tout qui est la totalité des êtres raisonnables et la totalité qu'est le Cosmos. [...] C'est que le fond de la réalité est amour. » (P. Hadot, *La Citadelle intérieure, op. cit.*, p. 228, 246).

de la pensée que de se suspendre volontairement quand elle comprend qu'il lui manque le monde. [...] L'expérimentateur s'efface le plus possible devant le monde, il a peur de troubler le monde. Il lui faut une certaine piété apparentée à celle des stoïciens. » (*LP*, p. 120-121 ; souligné dans le texte) « C'est la *manière stoïcienne* : considérer le monde pour n'importe quel esprit, c'est arriver à l'Esprit universel. » (*LP*, p. 120 ; souligné dans le texte) Le lien est ainsi établi entre l'attitude des stoïciens et cet exercice spirituel qui consiste « à dépasser le soi, à penser et à agir en union avec la raison universelle¹ ». Le cours de Roanne, dans la continuité des *Premiers écrits philosophiques* sur le renoncement à agir et sur la vertu qui consiste à ne pas faire, annonce les écrits de Marseille sur l'attention et de New York sur l'humilité. Il s'agit, selon les termes du *Cahier I* (contemporain du cours de Roanne), de la « marche de l'esprit humain du rêve à la réalité » (*OC VI 1*, p. 145). En 1942, S. Weil ne dira pas autre chose quant à la transformation à opérer : « Nous sommes dans l'irréalité, dans le rêve » et il s'agit de « s'éveiller au réel » (*OC IV 1*, p. 300). Et, pourtant, un seuil a été franchi : Dieu est entré en philosophie².

De plus, la généalogie stoïcienne des *Leçons de philosophie* à Roanne est reprise en 1942 dans l'essai sur les « Formes de l'amour implicite de Dieu », où le nom de Jean de la Croix est associé à celui de François d'Assise – mais il n'est plus question ni de Descartes ni de Kant ni de Goethe. (En 1934, S. Weil ne connaît pas encore Jean de la Croix.) Ces deux noms seront également associés dans « Les trois fils de Noé », comme ceux de deux « êtres parfaits » (*OC IV 1*, p. 377, cf. *OC IV 2*, p. 83). Toutefois, ces deux saints sont des exceptions, puisque le christianisme dans son ensemble a oublié « l'élément cosmique » (*OC IV 1*, p. 264), l'univers, la beauté du monde :

« Dans l'Antiquité, l'amour de la beauté du monde tenait une très grande place dans les pensées et enveloppait la vie tout entière d'une merveilleuse poésie. Il en fut ainsi dans tous les peuples, en Chine, en Inde, en Grèce. Le stoïcisme grec, qui fut quelque chose de merveilleux et dont le christianisme primitif était infiniment proche, surtout la pensée de saint Jean, était à peu près exclusivement amour de la beauté du monde. Quant à Israël, certains endroits de l'Ancien Testament, dans les Psaumes, dans le livre de Job, dans Isaïe, dans les livres sapientiaux, enferment une expression incomparable de la beauté du monde. » (« Formes de l'amour implicite de Dieu », *OC IV 1*, p. 300-301 ; je souligne)

Il est ensuite fait mention des paroles du Christ sur la beauté du monde, de François d'Assise et d'une possible généalogie entre « l'esprit occitanien » des XI^e et XII^e siècles et « l'inspiration franciscaine » (*OC IV 1*, p. 301), de Jean de la Croix. L'adhésion à la beauté du monde comme vertu, comme exercice spirituel, c'est tout aussi bien « l'*amor fati* stoïcien » que « l'adhésion à cette distribution indiscriminée de la lumière et de la pluie qui exprime ici-bas la perfection de notre Père céleste » (*OC IV 2*, p. 270), dont il est question dans les évangiles. Au même moment, dans le *Cahier XII* : « Lumière et pluie dans Évangile, stoïcisme. » (*OC VI 3*, p. 404). C'est l'indifférence stoïcienne qu'exprime l'Évangile (la vertu stoïcienne étant la même que la vertu chrétienne du moins telle qu'elle s'exprimait dans les premiers siècles du christianisme). Or, cette sensibilité à la beauté du monde est aujourd'hui « presque la seule voie par laquelle on puisse laisser pénétrer Dieu » (*OC IV 1*, p. 302) parce que le sentiment du beau « demeure irréductiblement dans le cœur de l'homme comme un puissant mobile » et que les travailleurs ne peuvent « être en contact avec Dieu qu'à travers l'univers » (*OC IV 1*, p. 264). C'est pourquoi ce thème se trouve développé dans des essais tels que « Le christianisme et la vie des champs » et « Condition première d'un travail non servile », puis dans *L'Enracinement*. En effet, les

¹ *Id.*, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 325.

² Ce sera l'objet du chapitre IV : « L'entrée de Dieu en philosophie ».

dernières pages de *L'Enracinement* donnent en exemple « la conception stoïcienne de l'*amor fati*, l'amour de l'ordre du monde, mis par eux [les Stoïciens] au centre de toute vertu » :

« L'ordre du monde doit être aimé parce qu'il est pure obéissance à Dieu. Quoi que cet univers nous accorde ou nous inflige, il le fait exclusivement par obéissance. Quand un ami depuis longtemps absent et anxieusement attendu nous serre la main, il n'importe pas que la pression en elle-même soit agréable ou pénible ; s'il serre trop fort et fait mal, on ne le remarque même pas. Quand il parle, on ne se demande pas si le son de la voix est par lui-même agréable. La pression de la main, la voix, tout est seulement pour nous le signe d'une présence, et à ce titre infiniment cher. De même tout ce qui nous arrive au cours de notre vie, étant amené par l'obéissance totale de cet univers à Dieu, nous met au contact du bien absolu que constitue le vouloir divin ; à ce titre, tout sans exception, joies et douleurs indistinctement, doit être accueilli dans la même attitude intérieure d'amour et de gratitude. » (*OC V 2*, p. 351)

Dans le *Cahier VII*, la philosophe réfléchit sur l'écart entre le « social » et le « milieu humain » comme « contact avec la nature, le passé, la tradition ; un μεταξύ » : « L'enracinement est autre chose que le social » (*OC VI 2*, p. 420). Cet enracinement suppose l'acceptation de l'ordre du monde, malgré le malheur d'autrui qu'il faut contempler sans en détourner l'attention, bien qu'il soit « non-contemplable » (*ibid.*). Ce regard immobile ouvre l'accès au beau. La philosophe fait référence à « Job et la splendeur du monde », et poursuit : « Ne pas accepter un événement du monde, c'est désirer que le monde ne soit pas. Or cela est en mon pouvoir pour moi ; si je le désire, je l'obtiens. Je suis bien alors un abcès du monde » (*ibid.*). Cette dernière expression est une référence à Marc Aurèle, auquel elle donne raison. En effet, dans les *Pensées*¹, nous lisons :

« L'âme de l'homme s'outrage elle-même lorsqu'elle devient, autant qu'il est en elle, une sorte d'abcès ou une tumeur du monde : car s'irriter contre ce qui survient, c'est comme désertier la nature universelle, dans une partie de laquelle sont contenues les natures de chacun des autres êtres. L'âme s'outrage aussi lorsqu'elle se détourne d'un homme ou profère, pour lui nuire, des paroles hostiles : telles sont les âmes des gens en colère. En troisième lieu, elle s'outrage lorsqu'elle est vaincue par le plaisir ou par la peine. En quatrième lieu, lorsqu'elle feint, lorsque dans ses actes ou ses paroles, elle n'est ni sincère ni vraie. En cinquième lieu, lorsqu'elle ne rapporte pas ses actions ou sa volonté à un but, agissant au hasard et d'une manière incohérente, alors qu'il faut que les plus petits détails dépendent de leur rapport à la fin : mais la fin des êtres raisonnables, c'est d'obéir à la raison et à la loi la plus ancienne des cités et des gouvernements. »

S. Weil ne se contente pas de reprendre l'expression « abcès du monde », mais suit de près l'empereur stoïcien lorsqu'elle invite à « contempler le malheur d'autrui sans en détourner le regard » en se refusant une consolation intérieure, « la révolte » ou « le sadisme » (« des paroles hostiles » dit Marc Aurèle) ; puis lorsqu'elle invite à « s'arrêter », « contempler une chose désirable sans s'en approcher » et, ainsi, ne pas être vaincu par le plaisir. Notons, enfin, que ces deux passages des *Pensées* (II, 16 et IV, 23) auxquels elle se réfère dans ces deux fragments des *Cahiers* que je viens de commenter sont déjà ceux qui sont cités, huit ans plus tôt, dans le cours sur les Stoïciens des *Leçons de philosophie* de Roanne.

En effet, ce qu'elle retient de Marc Aurèle, c'est l'acceptation de l'ordre du monde, comme elle le dira, quelques semaines plus tard, dans une lettre à Joë Bousquet (12 mai 1942) : « Jusque-là [jusqu'au moment où « le nom de Dieu et celui du Christ » lui sont venus à l'idée] ma seule foi avait été l'*amor fati* stoïcien, tel que l'a compris Marc-Aurèle, et je l'avais toujours fidèlement pratiqué. L'amour pour la cité de l'univers, pays natal, patrie bien-aimée de toute 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 produisent². » S. Weil use d'une expression qui ne

¹ Marc Aurèle, *Pensées*, II, 16 ; trad. Émile Bréhier.

² S. Weil et J. Bousquet, *Correspondance 1942*, op. cit., p. 147-148.

se trouve pas comme telle dans les *Pensées* de Marc Aurèle (en grec) : *amor fati*¹. Il est étonnant qu'elle fasse usage (à partir de septembre-octobre 1941) d'une expression latine pour traduire le « stoïcisme grec », selon son expression – alors que l'on sait (il en a été question) son mépris pour le « stoïcisme romain² », stoïcisme romain de la volonté *versus* stoïcisme grec du désir, pourrions-nous dire. De plus, cette expression, écrit Hadot, n'est utilisée à sa connaissance « par aucun écrivain latin de l'Antiquité. La formule est de Nietzsche³ », citant *Nietzsche contre Wagner* et *Ecce Homo* : « Ma formule pour ce qu'il y a de grand dans l'homme est *amor fati* : ne rien vouloir d'autre que ce qui est, ni devant soi, ni derrière soi, ni dans les siècles des siècles. Ne pas se contenter de supporter l'inéluctable, et encore moins se le dissimuler [...], mais l'*aimer*⁴. » Cette proposition – malgré le ton nietzschéen – pourrait être de S. Weil ; mais alors que Nietzsche lie l'*amor fati* au mythe de l'éternel retour du même, le consentement aimant de l'auteur de la lettre à Joë Bousquet est lié à l'accord harmonieux de toutes les parties de l'univers mues par une même nécessité qui est obéissance au Bien par amour. En cela, c'est elle qui est fidèle au stoïcisme de Marc Aurèle dont Hadot définit ainsi le consentement au destin – l'essentiel de ce qu'il nomme la « discipline du désir⁵ » :

« En consentant à cet événement présent qui vient à ma rencontre et dans lequel le monde entier est impliqué, je veux ce que veut la Raison universelle, je m'identifie à elle, dans un sentiment de participation et d'appartenance à un Tout qui déborde les limites de l'individu. [...] Le moi comme volonté, comme liberté, coïncide avec la volonté de la Raison universelle, du *logos* répandu à travers toutes choses. »

La discipline du désir consiste « à consentir avec joie à tout ce qui nous arrive du fait de la Nature et de la Raison universelle. L'*amor fati*, l'amour du destin, conduisait ainsi à vouloir ce que veut le cosmos, à vouloir ce qui arrive et ce qui *nous* arrive⁶ ». On trouve son expression dans les *Pensées* de Marc Aurèle :

« Agir comme *ta propre nature* te le commande ; pâtir comme *la Nature commune* te l'apporte. » (XII, 32,3) « Suis-je en train d'*accomplir une action* ? Je l'accomplis, en la rapportant au bien des hommes. *M'arrive-t-il quelque chose* ? Je l'accueille en rapportant ce qui m'arrive aux dieux et à la source de toutes choses à partir de laquelle se forme la trame des événements. » (VIII, 23) « Impassibilité (*ataraxia*) à l'égard des *événements* qui viennent à ta rencontre produits par la cause extérieure. Justice (*dikaiôsunê*) dans les *actions* produites par la cause qui est en toi ; que ton impulsion à agir, que ton action, ait pour fin le service de la communauté humaine, parce que cela est pour toi conforme à ta nature. » (IX, 31) « Il s'est abandonné tout entier à la justice pour les actions qu'il accomplit et à la Nature pour tout ce qui lui arrive. » (X, 11,2)

Ou à Sénèque : « Les destins guident celui qui les acceptent, ils traînent celui qui leur résiste⁷. »

¹ Voir OC VI 2, p. 129, 342, 390 ; OC VI 3, p. 50, 264 ; OC VII 1, p. 467, 474-475, 481-482 (les lettres à André Weil sont de mars-avril 1940).

² Voir *supra*, chapitre III, partie B, section 2 (« Une attitude stoïcienne dans l'adversité »).

³ P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, *op. cit.*, p. 160-161.

⁴ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si malin », § 10, *Œuvres complètes*, t. VIII, vol. 1, Paris, Gallimard, 1974, p. 275. Voir aussi *id.*, *Nietzsche contre Wagner*, « Epilogue ». Cependant, les éditeurs des *Œuvres complètes* de S. Weil font valoir que l'on trouve un parallèle au latin *amor fati* dans un passage de l'*Hippias majeur*, en 295b (cf. OC VI 3, p. 459, n. 69). Le nom de Nietzsche (que S. Weil n'apprécie guère) intervient dans la correspondance entre André Weil et sa sœur dès 1929, dans une lettre du premier datée de septembre 1929 (cf. OC VII 1, p. 523). Il est au programme que trace S. Weil pour la préparation de l'agrégation en 1931 (cf. SP, p. 122). Je renvoie à M. Broc-Lapeyre, « Simone Weil et son refus de Nietzsche », in CSW, t. III-1, mars 1980, p. 19-32. Rappelons que les six volumes de Charles Andler sur *Nietzsche, sa vie et sa pensée* paraissent, aux éditions Bossard, entre 1920-1931.

⁵ P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, *op. cit.*, p. 162-163.

⁶ *Ibid.*, p. 199. L'auteur souligne.

⁷ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, CVII, 11.

« Pour les stoïciens, la pensée et la volonté de leur sage coïncident totalement avec la pensée, la volonté et le devenir de la Raison qui est immanente au devenir du Cosmos¹. » La sagesse « n'est rien d'autre que la vision des choses telles qu'elles sont, la vision du cosmos tel qu'il est dans la lumière de la raison, et elle n'est aussi rien d'autre que le mode d'être et de vie qui devrait correspondre à cette vision². » Le monde entier est impliqué dans le moindre événement, insistera également S. Weil qui pour sa part donne une importance beaucoup plus grande à l'amour. Nous trouvons, dans cette description, ce qu'elle nomme « décréation » ou perte de la perspective (l'appartenance à un Tout qui déborde les limites de l'individu), mais aussi ce qu'elle appelle être « co-créateur » du monde (dans les lignes qui suivent le passage du *Cahier VII* que je viens de commenter, cf. *OC VI 2*, p. 420) : « Si je désire que ce monde soit, ce monde où je ne suis qu'un atome, alors je suis co-créateur ». Autrement dit, je coïncide avec la volonté de la Raison universelle. Elle use de l'expression « *amor fati* » pour signifier l'attitude à laquelle il faut parvenir. Expression latine, qu'elle propose comme une traduction du grec : le verbe « στέρξω », que Socrate emploie dans un passage de l'*Hippias majeur* (295b), est traduit par « chérir et être résigné : *amor fati* » (K8, *OC VI 3*, p. 50).

Dans le *Cahier X*, sont proposées de telles équivalences : « L'"extinction" du désir » (bouddhisme) – ou le détachement – ou l'*amor fati* – ou le désir du bien absolu – c'est toujours la même chose : vider le désir de tout contenu, la finalité de tout contenu » et accéder à la beauté du monde pour autant que « la valeur du beau est d'être une finalité sans fin » (*OC VI 3*, p. 264). C'est la disposition de l'âme qui ne s'oriente plus vers l'avenir, disposition « inconditionnée par rapport au temps » (K14, *OC VI 4*, p. 185). C'est un *exercice stoïcien* que la philosophe pratique – et qu'elle a présenté ainsi dans cette page du *Cahier VI* :

« *Amor fati*. L'étendre à ses propres actes passés et à venir. Je n'ai jamais dérangé, je ne dérangerai jamais l'ordre du monde. Dès lors qu'importe mon destin ?

Mais je le dérange en ce moment en moi-même en ne l'aimant pas assez complètement. [...]

Si j'ai le sentiment d'avoir le choix entre deux ou plusieurs actions même dans les plus petites choses (me lever, [me] coucher à tel ou tel moment, à tel moment écrire une lettre, lire tel livre, lire un journal, à tel moment fumer ou non une cigarette, manger ou non un morceau de pain), ce sentiment correspond (et est proportionnel) à une misère intérieure qui éclatera plus tard dans l'échec d'une grande chose. [...]

Ordre du monde. Macrocosme et microcosme (*amor fati*, pont entre les deux). Un univers ordonné est une *condition d'existence* pour un corps ordonné, et un corps ordonné pour un esprit uni à la chair.

Non seulement je pense l'univers qui m'écrase, mais je l'aime. » (*OC VI 2*, p. 129 ; SW souligne)

« Tous nous travaillons ensemble à l'achèvement d'une seule œuvre, les uns, en le sachant, en en ayant conscience, les autres, à leur insu³ », note Marc Aurèle pour lui-même. Pierre Hadot commente : « Chacun collabore donc, même en s'opposant à la volonté de la Raison universelle. Car le cours de la Nature a besoin aussi de ceux qui refusent de la suivre. La Nature, en effet, a intégré dans son plan la liberté et tout ce qu'elle implique, c'est-à-dire également l'inconscience ou la résistance⁴. » Nous obéissons tous à la nécessité, en le voulant ou sans le vouloir. S. Weil l'exprime en ces termes dans l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur » : « Le mécanisme de la nécessité se transpose à tous les niveaux en restant semblable à lui-même, dans la matière brute, dans les plantes, dans les animaux, dans les peuples, dans les âmes. » (*OC IV 1*, p. 354) Ce qu'il faut opérer, c'est donc un travail de transformation de soi afin de parvenir à aimer « complètement » l'ordre du monde. Autrement dit à agir étant mû non par un choix de la

¹ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 269.

² *Ibid.*

³ Marc Aurèle, *Pensées*, VI, 42,1. Voir aussi *ibid.*, III, 2,6 ; IX,6 et XI,1.

⁴ P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 70.

volonté, mais par une impulsion proportionnelle à l'attention et à l'amour dirigé vers l'ordre du monde de telle manière qu'il y ait correspondance entre cet ordre du monde (macrocosme) et l'âme entièrement obéissante. Ce fragment stoïcien se termine par l'affirmation de la supériorité de Marc Aurèle sur Pascal : « quand l'univers l'écraserait, l'homme [...] sait qu'il meurt¹ », certes, mais il ne cesse pas pour autant de l'aimer. C'est cette même réflexion que poursuit S. Weil lorsqu'elle écrit : « Ordre et désordre. [...] Le beau est un ordre parfait. De même l'âme entièrement obéissante est dans un ordre parfait. Le monde n'est beau que pour qui éprouve l'*amor fati*, et par suite l'*amor fati* est pour qui l'éprouve une preuve expérimentale de la réalité de Dieu » (*OC VI 2*, p. 342 ; je souligne ; cf. *OC VI 2*, p. 390). L'amour de l'ordre du monde est donc perte de la perspective et accès à Dieu. Il s'agit bien d'un exercice (*askêsis*) de transformation de soi qui engage tout l'être (preuve expérimentale). Elle a noté ce *praeceptum*, cette formule ramassée, à titre de *paraskeuê* : « Macrocosme – microcosme. Posséder l'univers en l'imitant. » (*K4, OC VI 2*, p. 117)

S. Weil se réfère à « l'*amor fati* stoïcien » aussi bien dans la lettre à Joë Bousquet que dans celle au père Joseph-Marie Perrin, mais dans des sens un peu différents. A Bousquet, il s'agit en effet de proposer une attitude de consentement au malheur – à son propre malheur à lui. Alors que l'esquisse d'autobiographie à destination du père Perrin prend place dans le cadre d'une réflexion sur sa vocation propre, sur son appartenance au christianisme et sur le baptême. L'*amor fati* est alors moins « l'amour pour la cité de l'univers » que « le devoir d'acceptation à l'égard de la volonté de Dieu, quelle qu'elle puisse être » (*AD*, p. 40). L'accent est un peu différent : dans un cas, il s'agit d'être à sa place dans l'univers et, dans l'autre, d'agir en subissant « une contrainte de la part de Dieu » et de « s'abandonner à cette poussée » de telle manière que cette contrainte s'empare « de toute l'âme » (*AD*, p. 15), ce qui est la définition de la perfection. Et « Dieu » ne joue pas le même rôle dans les deux cas. A Bousquet, elle écrit que jusqu'en 1939, « le mot même de Dieu n'avait aucune place en [ses] pensées », alors qu'au père Perrin, elle témoigne du devoir d'acceptation « à l'égard de la volonté de Dieu » qui s'est imposé à elle dès l'adolescence ; après, certes, avoir dit que le « problème de Dieu » restait pour elle en suspens (cf. *AD*, p. 36-37). La contradiction se dissipe si l'on considère que le « Dieu » qu'elle découvre chez Marc Aurèle n'est pas le Dieu du « contact réel, de personne à personne » (*AD*, p. 45), mais l'origine d'une « impulsion essentiellement et manifestement différente de celles qui procèdent de la sensibilité ou de la raison » (*AD*, p. 38) et qui appelle à l'obéissance (« raison » est à entendre ici au sens de l'entendement sur lequel se règle la volonté, et non au sens de la Raison universelle qui gouverne le cosmos).

Nous trouvons d'autres occurrences d'*amor fati* dans les écrits des années 1942-1943 : les *Cahiers*, les *Écrits de Marseille* sur le domaine grec, *L'Enracinement* – après qu'elle a lu Nietzsche, dont son frère André lui parle dès 1929. Ce dernier lit Kant sur les conseils de sa sœur et ajoute (en 1929) : « Il est vrai que je lisais beaucoup de Nietzsche en même temps. » (*OC VII 1*, p. 523). En 1940, il continuera de défendre l'auteur de *La Naissance de la tragédie* (*OC VII 1*, p. 557). De Nietzsche, en effet, il est longuement question dans les lettres que S. Weil adresse à son frère au printemps 1940 (cf. *OC VII 1*, p. 474-484). Dans les dernières pages de *L'Enracinement*, il est une fois question de « la conception stoïcienne de l'*amor fati*, l'amour de l'ordre du monde », mis par les Stoïciens « au centre de toute vertu. L'ordre du monde doit être aimé parce qu'il est pure obéissance à Dieu » (*OC V 2*, p. 351). Je relève neuf occurrences dans les *Cahiers*, à partir du mois d'octobre 1941 (cf. *OC VI 2*, p. 129, 342, 390 ; *OC VI 3*, p. 50, 264 ; *OC VI 4*, p. 185, 319) et trois dans les *Intuitions pré-chrétiennes* (cf. *OC IV 2*, p. 196, 270,

¹ B. Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg § 347.

278), rédigées au printemps 1942. La philosophe commente *Le Banquet* de Platon : il s'agit d'imiter l'Amour divin qui n'a pas contact avec la force, qui consent à ce qui lui arrive. Pour cela,

« il lui suffit de consentir pleinement, à tout instant, par amour pour l'ordre du monde créé par Dieu, à toutes les blessures que pourront lui apporter le cours des événements, sans aucune exception. Ce « oui » sans condition qui se prononce au plus secret de l'âme, qui n'est que silence, est entièrement soustrait à tout danger de contact avec la force. Rien d'autre dans l'âme ne peut y être soustrait. Cette méthode est simple. Il n'y en a pas d'autre. C'est l'*amor fati*, c'est la vertu d'obéissance, la vertu chrétienne par excellence. Mais ce oui n'a de vertu que s'il est tout à fait inconditionné. [...] S'il est inconditionné, il transporte réellement dans les cieux, dans le sein du Père, la partie de l'âme qui le prononce. C'est une aile » (*OC IV 2*, p. 196).

Il est fait ici usage de l'expression « *amor fati* » alors que c'est un texte de Platon qui est commenté. Ce dernier recommande un exercice spirituel, explique Hadot, qui consiste « en une sorte de dilatation du moi dans la totalité du réel¹ ». Il s'agit ici, pour S. Weil, d'une « méthode » pour être transporté hors de ce monde, ne plus en être le jouet, le voir depuis un point de vue hors du monde (qui n'est pas un point de vue). Nous rejoignons l'une des intuitions centrales de la philosophe quant à l'usage des exercices spirituels : détacher le désir des objets pour le tourner vers le Bien (dont il sera question à la partie suivante de ce chapitre). Dans l'essai « à propos de la doctrine pythagoricienne », l'*amor fati* est l'exercice du renoncement à la perspective à partir d'un *usage du monde* :

« Seul le vrai renoncement au pouvoir de tout penser à la première personne, ce renoncement qui n'est pas un simple transfert, permet à un homme de savoir que les autres hommes sont ses semblables. Ce renoncement n'est pas autre chose que l'amour de Dieu, [...] que le nom de Dieu soit ou non présent à la pensée. C'est pourquoi les deux commandements [aimer Dieu et aimer son prochain ; cf. Mt 22,35-40 ; Mc 12,28-31] n'en font qu'un. En droit, l'amour de Dieu est premier. Mais, en fait, comme chez l'homme toute pensée concrète a un objet réel ici-bas, ce renoncement s'opère nécessairement pendant que la pensée est appliquée soit aux choses, soit aux hommes. Dans le premier cas l'amour de Dieu apparaît d'abord comme adhésion à la beauté du monde, l'*amor fati* stoïcien, l'adhésion à cette distribution indiscriminée de la lumière et de la pluie qui exprime ici-bas la perfection de notre Père céleste [cf. Mt 5,45]. Dans le second cas, l'amour de Dieu apparaît d'abord comme amour du prochain, et avant tout du prochain faible et malheureux, celui que, selon les lois de la nature, nous n'apercevons même pas en passant près de lui [et c'est pourquoi l'attention est un bien surnaturel]. Au reste, de même que la véritable compassion est surnaturelle, de même aussi la véritable gratitude. » (*OC IV 2*, p. 270)

L'*amor fati*, autrement dit l'« adhésion à la beauté du monde », est « gratitude » et cette gratitude est surnaturelle, c'est-à-dire – nous y reviendrons au chapitre suivant – qu'elle n'est pas possible selon les « lois de la nature ». La réflexion sur le renoncement à la position centrale imaginaire est suivie par une référence au stoïcisme comme amour de la beauté du monde, associée au christianisme des évangiles par une référence à *Matthieu 5,45* : « afin que vous soyez fils de votre Père qui est dans les cieux ; car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et il fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes. » Cette référence se retrouve aussi dans l'essai sur les formes de l'amour implicite (cf. *OC IV 1*, p. 312-313). Plus loin, dans une page décisive « À propos de la doctrine pythagoricienne » qui est aussi bien à propos de la doctrine stoïcienne, S. Weil revient sur cet exercice qui consiste à consentir à la nécessité, « pur amour et même en quelque sorte excès d'amour » :

« Cet amour n'a pas pour objet la nécessité même ni le monde visible dont elle constitue l'étoffe. Il n'est pas au pouvoir de l'homme d'aimer la matière comme telle. Quand un homme aime un objet, c'est ou bien parce qu'il y loge par la pensée une portion de sa vie passée [...] ou bien parce que cet objet a rapport à un

¹ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 309.

autre être humain [il s'agit alors d'une opération de transfert]. On aime un objet qui est le souvenir d'un être aimé, une œuvre d'art qui est l'ouvrage d'un homme de génie. L'univers est pour nous un souvenir ; le souvenir de quel être aimé ? L'univers est une œuvre d'art ; quel artiste en est l'auteur ? Nous ne possédons pas de réponse à ces questions. Mais quand l'amour d'où procède le consentement à la nécessité existe en nous, nous possédons la preuve expérimentale qu'il y a une réponse. [...] C'est pour l'amour de quelque chose qui n'est pas une personne humaine, et qui pourtant est quelque chose comme une personne. Car ce qui n'est pas quelque chose comme une personne n'est pas objet d'amour. Quelle que soit la croyance professée à l'égard des choses religieuses, y compris l'athéisme, là où il y a consentement complet authentique et inconditionnel à la nécessité, il y a plénitude de l'amour de Dieu ; et nulle part ailleurs. Ce consentement constitue la participation à la Croix du Christ. [...] On ne pourrait jamais prouver qu'une chose aussi absurde que le consentement à la nécessité soit possible. On peut seulement le constater. Il y a en fait des âmes qui consentent. » (OC IV 2, p. 277-278)

Nous voyons comment la philosophe, en 1942, pense le stoïcisme, la *vertu stoïcienne* comme indispensable à toute attitude chrétienne : l'*amor fati* mène à Dieu.

Dans les « Formes de l'amour implicite », il est question de « l'illusion de la perspective » qui « dispose autour de lui [l'homme] toute la hiérarchie des valeurs » de telle manière qu'il doit « renoncer à [sa] situation centrale imaginaire » (OC IV 1, p. 299-300) : « Se vider de sa fausse divinité, poursuit-elle, se nier soi-même, renoncer à être en imagination le centre du monde, discerner tous les points du monde comme étant des centres au même titre et le véritable centre comme étant hors du monde, c'est consentir au règne de la nécessité mécanique dans la matière et du libre choix au centre de chaque âme. Ce consentement est amour. La face de cet amour tournée vers les personnes pensantes est charité du prochain ; la face tournée vers la matière est amour de l'ordre du monde, ou, ce qui est la même chose, amour de la beauté du monde. » (OC IV 1, p. 300) « Dans le platonisme, mais tout aussi bien dans l'épicurisme et le stoïcisme, la libération de l'angoisse s'obtient donc par un mouvement dans lequel on passe de la subjectivité individuelle et passionnelle à l'objectivité de la perspective universelle. Il s'agit, non pas d'une construction d'un moi, comme œuvre d'art, mais au contraire d'un dépassement du moi, ou tout au moins d'un exercice par lequel le moi se situe dans la totalité et s'éprouve comme partie de cette totalité, explique Hadot. [...] L'exercice stoïcien vise en fait à dépasser le soi, à penser et à agir en union avec la Raison universelle. Les trois exercices décrits par Marc Aurèle¹, à la suite d'Épictète, sont à cet égard très significatifs : juger d'une manière objective en accord avec la raison intérieure, agir en accord avec la raison qui est commune à tous les hommes, accepter le destin qui nous est imposé par la raison cosmique. Pour les stoïciens, il n'y a là qu'une seule raison et c'est cette raison qui est le véritable soi de l'homme². » Le sentiment d'appartenance à un Tout est l'élément essentiel : « appartenance au Tout de la communauté humaine, appartenance au Tout cosmique³ ». Il est intéressant de rapporter ici ce propos de Jacques Cabaud : « Dans la seconde partie de son étude [sur les « Formes de l'amour implicite »], S. Weil parle comme une stoïcienne de l'amour de l'ordre du monde. A l'encontre de ce qu'elle écrivait sur l'amour du prochain, il ne s'agit pas ici d'une nouveauté, mais au contraire d'idées qu'elle avait toujours portées en elle, et qui ne doivent leur synthèse qu'à l'urgence avec laquelle se posait alors pour elle le problème du baptême⁴. » Les deux essais, sur la doctrine pythagoricienne et sur les formes de l'amour implicite qui le

¹ Marc Aurèle, *Pensées* VII, 54 ; IX, 6 ; VIII, 7.

² P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 310, 325.

³ *Ibid.*, p. 326. Sénèque : « *Toi se inserens mundo* », « se plongeant dans la totalité du monde. » (*Lettres à Lucilius*, LXI, 6)

⁴ J. Cabaud, *L'Expérience vécue de Simone Weil*, op. cit., p. 253.

*reprend*¹, se poursuivent par une référence à saint François d'Assise comme modèle de pauvreté, de renoncement à soi et d'amour de la beauté du monde (cf. *OC IV 1*, p. 300-301 et *OC IV 2*, p. 270).

S. Weil interprète la parole du Christ demandant d'être parfait comme le Père céleste est parfait en éclairant de la même manière les bons et les mauvais dans le sens de « l'indifférence » stoïcienne qui « consiste à ne pas faire de différence », qui est « égalité d'âme et non pas manque d'intérêt et d'attachement² ». Les choses indifférentes sont acceptées « avec amour, mais toutes avec un égal amour³ ». Le sage « les trouve belles, mais toutes avec la même admiration. C'est là un des aspects essentiels de la grandeur d'âme⁴ ». L'univers est pour elle le point d'appui d'un exercice spirituel qui consiste à se détacher de son point de vue particulier pour s'élever à une vision cosmique. Les événements sont replacés « dans la perspective cosmique de la Nature universelle », « le regard de l'âme vient coïncider avec le regard divin de la Nature universelle⁵ » : « Regarder les choses avec le regard même dont la Nature les regarde⁶. » Regarder les choses avec le regard de la Raison universelle, avec le regard de Dieu. C'est cela le passage d'un niveau de lecture à l'autre dont elle parle. Cette transformation du regard par la pratique de la connaissance « physique » des choses est grandeur d'âme :

« Notre amour doit avoir la même étendue à travers tout l'espace, la même égalité dans toutes les portions de l'espace, que la lumière même du soleil. [...] Tout ce qui existe est également soutenu dans l'existence par l'amour créateur de Dieu. Les amis de Dieu doivent l'aimer au point de confondre leur amour avec le sien à l'égard des choses d'ici-bas. [...] Après cela il aime l'univers non du dedans, mais du dehors, du lieu où siège la Sagesse de Dieu qui est notre frère premier-né. Un tel amour n'aime pas les êtres et les choses en Dieu, mais de chez Dieu. Étant auprès de Dieu il abaisse de là son regard, confondu avec le regard de Dieu, sur tous les êtres et sur toutes les choses. » (*AD*, p. 79-80)

Il n'a pas été remarqué des commentateurs que l'expression « il abaisse son regard » est une citation du psaume (Ps 113,6). Écrivant au père Perrin (qui, religieux dominicain, récite, prie et connaît les Psaumes), elle peut se permettre ce genre d'allusion.

C'est dans l'essai sur les « Formes de l'amour implicite de Dieu » que S. Weil expose le plus explicitement (en mai 1942) comment le monde est *matière à exercices spirituels* sous la forme de « l'amour de l'ordre du monde, de la beauté du monde » (*OC IV 1*, p. 299). Cet amour est « renoncement » à soi, c'est-à-dire à l'illusion que « je » suis au centre de la perspective et que je commande « à la matière et aux âmes » – renoncement à « une divinité imaginaire ». Je suis dans l'illusion, l'irréalité, le rêve lorsque je m'imagine au centre du monde. De la même manière que dans le sentiment de l'espace, je renonce à cette illusion, je dois aussi y renoncer « à l'égard du sentiment du temps, de la valeur, de l'être » (*OC IV 1*, p. 300) – je ne suis pas une volonté de puissance qui pose des valeurs. C'est bien « le monde » qui permet cette « opération qui doit transformer toute notre âme » (*ibid.*). Car c'est *toute l'âme* qui est transformée, l'intelligence mais aussi « la partie imaginative de l'âme » : « Une transformation s'opère alors à la racine même de la sensibilité, dans la manière immédiate de recevoir les impressions

¹ Ce qui a récemment été montré et étudié par Emmanuel Gabellieri (dans *Être et Grâce*, *op. cit.*, p. 177-195). Voir aussi É. O. Springsted, « Formes de l'amour implicite de Dieu : S. Weil et l'interprétation du monde comme sacrement », in *Simone Weil*, Paris, L'Herne, 2014, p. 29-334

² P. Hadot, « La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle », in *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 160.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 157.

⁶ *Ibid.*, p. 164.

sensibles et les impressions psychologiques. » (*Ibid.*) Cette transformation consiste à passer d'un niveau de lecture à un autre, de la force brutale à l'ordre nécessaire du monde et de l'ordre du monde (la beauté du monde) à l'obéissance du monde au bien par amour. Le travail manuel est au service d'une telle transformation de soi ; les blessures, les fatigues, les douleurs qui ne manquent pas d'advenir sont alors les médiations par lesquelles « l'univers, l'ordre du monde, la beauté du monde, l'obéissance de la création à Dieu [...] nous entrent dans le corps » (« L'amour de Dieu et le malheur », *OC IV 1*, p. 357). La science qui est l'étude de la beauté du monde est aussi au service d'une telle transformation de soi. Il s'agit de *faire usage* du monde pour transporter « notre cœur hors de nous-mêmes, hors de l'univers, hors de l'espace et du temps », et « de là [...] ce mécanisme [...] apparaît tout autre. Ce qui semblait nécessité devient obéissance » (*OC IV 1*, p. 354). Ce qu'il y a à faire est un renoncement (la vertu est négative) : *consentir* à ce qu'autre chose que soi existe ; distinguer entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous.

La transformation de soi comme expérience et exercices spirituels ne s'accompagne donc pas d'une disqualification du savoir du monde, bien au contraire. Il s'agit d'une « spiritualisation du savoir du monde¹ », d'une « modalisation spirituelle du savoir² » tel qu'elle est mise en œuvre par les Stoïciens, par exemple Sénèque dans les *Questions naturelles* (préface à la première partie), ou Marc Aurèle. Sénèque, résume Foucault, propose la figure d'un « sujet qui recule, recule jusqu'au point culminant du monde, jusqu'au sommet du monde, à partir de quoi s'ouvre pour lui *une vue plongeante sur le monde*, vue plongeante qui d'une part le fait pénétrer jusque dans le secret le plus intime de la nature [...], et puis qui lui permet en même temps de prendre la mesure infime de ce point de l'espace où il est et de cet instant du temps qu'il est³ ». A partir notamment d'une référence au même texte de Sénèque⁴, Hadot montre comment ce qu'il appelle *le regard d'en haut* ou « la conscience cosmique, c'est-à-dire la conscience de faire partie du cosmos, la dilatation du moi dans l'infinité de la nature universelle⁵ » caractérise les exercices spirituels stoïciens.

Le consentement est double : « au règne de la nécessité mécanique dans la matière », qui est « amour de la beauté du monde » et au règne « du libre choix au centre de chaque âme », qui est justice ou « charité du prochain ». La doctrine, ici encore, est stoïcienne : il s'agit de la discipline du désir ou *amor fati* et de la discipline de l'action. « Toute la logique de l'action humaine tend à révéler que le moteur profond de notre activité, explique Hadot, doit être l'amour des autres hommes, parce que cet amour se fonde dans l'élan profond de la nature humaine⁶ », et il cite Marc Aurèle : « C'est le propre de l'âme, si elle est raisonnable, d'aimer son prochain⁷ », y compris « ceux qui commettent des fautes⁸ » et jusqu'aux ennemis⁹. De ce consentement au libre choix au centre de chaque âme, il sera question dans l'un des écrits de Londres : l'essai publié sous le titre « Luttons-nous pour la justice ? » (cf. *OC V 1*, p. 240-245). L'attitude fondamentale du stoïcien, que nous retrouvons exprimée dans ce passage de S. Weil que je

¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 277.

² *Ibid.*, p. 278.

³ *Ibid.*, p. 277-278. Je souligne. Je renvoie aux cours du 17 février 1982, *ibid.*, p. 237-275.

⁴ Voir, par exemple, P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 160-161.

⁵ *Ibid.*, p. 292.

⁶ P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, *op. cit.*, p. 244-245.

⁷ Marc Aurèle, *Pensées*, XI, 1,4

⁸ *Id.*, *Pensées*, VII, 22,1-2

⁹ Épictète, *Entretiens*, III, 22, 54.

commente, et qui est une forme de l'amour implicite de Dieu, est donc l'amour de l'ordre du monde et des personnes pensantes. Marc Aurèle note par exemple : « Les choses auxquelles tu es lié par le Destin, harmonise-toi avec elles. Les hommes auxquels tu es lié par le Destin, aime-les¹. » Et c'est effectivement, pour un Stoïcien, en tant qu'elles sont « pensantes » et participent de la Raison universelle que nous aimons les « personnes pensantes ». Cet amour est le fond de la réalité : « Elle aime, la Terre ! elle aime, la pluie ! Lui aussi, le vénérable Ether ! Il aime ! Et, lui aussi, le Monde, il aime à produire ce qui doit arriver. Je dis au Monde : J'aime, moi aussi, avec Toi. Ne dit-on pas aussi : cela "aime" à arriver ?² » Hadot commente : « C'est que le fond de la réalité est amour³ ». S. Weil ne dit pas autre chose : « Dieu a créé par amour, pour l'amour. Dieu n'a pas créé autre chose que l'amour même et les moyens de l'amour. Il a créé toutes les formes de l'amour. Il a créé des êtres capables d'amour à toutes les distances possibles. » (OC IV 1, p. 351) J'avance alors la thèse suivante : à Marseille, dans les *Cahiers* et dans les essais de direction spirituelle qui en sont la traduction, S. Weil met en œuvre une vertu stoïcienne qui structure les écrits d'Épictète et Marc Aurèle, (1) une discipline des représentations (*phantasia*) qui amène à retrancher tout ce qu'il y a d'imagination dans la perception pour parvenir à une représentation compréhensive (*kataléptiké*), ou objective, du réel, (2) une discipline du désir (*orexis*) qui consiste à renoncer à désirer ce qui ne dépend pas de nous mais de la nécessité qui gouverne l'univers et à aimer avec joie la beauté du monde, (3) une discipline de l'impulsion (*hormè*) qui invite à agir au service de la justice et de la communauté des hommes⁴. Et ce sont exactement ces trois disciplines que nous retrouvons par exemple dans le passage que nous venons de commenter :

« [1] Se vider de sa fausse divinité, se nier soi-même, renoncer à être en imagination le centre du monde, discerner tous les points du monde comme étant des centres au même titre et le véritable centre comme étant hors du monde, [2] c'est consentir au règne de la nécessité mécanique dans la matière et [3] du libre choix au centre de chaque âme. Ce consentement est amour. [3] La face de cet amour tournée vers les personnes pensantes est charité du prochain [voir « Luttons-nous pour la justice ? », OC V 1, p. 240-245] ; [2] la face tournée vers la matière est amour de l'ordre du monde, ou, ce qui est la même chose, amour de la beauté du monde. » (OC IV 1, p. 300)

Aimer l'univers, c'est l'aimer pour sa beauté, l'aimer comme œuvre d'art ; c'est aussi l'aimer comme le souvenir d'un être aimé, bien que l'on ignore qui il est. La tonalité est ici platonicienne : il y a une parenté originelle entre l'âme et la vérité dont la beauté est le signe. La beauté fait entrevoir et aimer la vérité, « car ce n'est pas l'âme qui est la mesure de la vérité, mais bien la vérité qui est la mesure de l'âme⁵ ». Le *retour* (*épistrophé*) en quoi consiste la réponse de l'homme à un tel souvenir (« l'univers est pour nous un souvenir »), tel qu'il est décrit dans le *Phèdre*, « ne passe pas tant toutefois par un détournement du regard des réalités sensibles et par un retournement dans la bonne direction qu'il ne prend la forme d'une dénudation de plus en plus aiguë. La puissance du "saisissement" par la beauté impose à l'âme de se dévêtir de tout ce qui altère sa pureté ou son essence originelles⁶ ». Ce qui est donné à voir dans la figure de François d'Assise. Outre Platon, le *Phèdre*, le *Banquet*, *La République*, c'est à l'*Odyssée* (chant XIII) que se réfère S. Weil (cf. OC IV 1, p. 312 ; OC VII 1, p. 478). Que le consentement à la

¹ Marc Aurèle, *Pensées*, VI, 39.

² *Id.*, *Pensées*, X, 21

³ P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 246.

⁴ Voir *Id.*, « Une clé des *Pensées* de Marc Aurèle : les trois *topoi* philosophiques selon Épictète », in *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 165-192.

⁵ C. Chalié, *Le désir de conversion*, Paris, Seuil, 2011, p. 38. Voir J.-L. Chrétien, *L'Effroi du beau*, Paris, Cerf, 1987, p. 39.

⁶ *Ibid.*, p. 39.

nécessité « constitue la participation à la Croix du Christ », cela sera repris et expliqué dans les « Formes de l'amour implicite de Dieu » et « L'amour de Dieu et le malheur ».

Cette nécessité peut être lue comme obéissance à Dieu. C'est pourquoi elle peut se traduire ainsi : « La matière est entière passivité, et par suite obéissance à la volonté de Dieu. Elle est pour nous un parfait modèle. » (*OC IV 1*, p. 354) Il s'agit ici de la discipline de l'action. Cette idée de la nature comme modèle se retrouve dans d'autres écrits, à propos du travail dans « Condition première d'un travail non servile » (cf. *OC IV 1*, p. 423) et dans les dernières pages de *L'Enracinement*. Puis elle poursuit :

« L'homme ne peut jamais sortir de l'obéissance à Dieu. Une créature ne peut pas ne pas obéir. Le seul choix offert à l'homme comme créature intelligente et libre, c'est de *désirer* l'obéissance ou de ne pas la *désirer*. S'il ne la *désire* pas, il obéit néanmoins, perpétuellement, en tant que chose soumise à la nécessité mécanique. S'il la *désire*, il reste soumis à la nécessité mécanique, mais une nécessité nouvelle s'y surajoute, une nécessité constituée par les lois propres aux choses surnaturelles. Certaines actions lui deviennent impossibles, d'autres s'accomplissent à travers lui parfois presque malgré lui. Quand on a le sentiment que dans telle occasion on a désobéi à Dieu, cela veut dire simplement que pendant un temps on a cessé de *désirer* l'obéissance. Bien entendu, toutes choses égales d'ailleurs, un homme n'accomplit pas les mêmes actions selon qu'il *consent* ou non à l'obéissance ; de même qu'une plante, toutes choses égales d'ailleurs, ne pousse pas de la même manière selon qu'elle est dans la lumière ou dans les ténèbres. La plante n'exerce aucun contrôle, aucun choix dans l'affaire de sa propre croissance. Nous, nous sommes comme des plantes qui auraient pour unique choix de s'exposer ou non à la lumière. » (« L'amour de Dieu et le malheur », *OC IV 1*, p. 355 ; je souligne)

Elle s'exprime en disciple de Marc Aurèle, qui distingue (s'écartant de l'ancien stoïcisme) une « discipline du désir », mais cette idée d'une *nécessité nouvelle* fait entendre un son proprement chrétien. S. Weil est-elle encore stoïcienne alors qu'il ne s'agit plus simplement d'un « regard d'en haut » porté sur le monde mais d'un *dehors du monde*, alors lorsqu'elle avance qu'il y a « une réalité située hors du monde » de laquelle « descend tout le bien qui peut exister dans ce monde » (*OC V 2*, p. 95) ?

Lorsqu'il est question de l'attitude d'indifférence – attitude stoïcienne, de « l'état dit d'indifférence » (*OC VI 2*, p. 450), S. Weil fait usage conjointement de références stoïciennes et chrétiennes. Il nous faut être indifférent comme Dieu est indifférent. Dieu est indifférent en ce qu'il « envoie les rayons de soleil et la pluie sur les bons et les méchants [cf. Mt 5,45] » (K6, *OC VI 2*, p. 318). « La nécessité, image saisissable pour l'intelligence de l'indifférence, de l'impartialité de Dieu. » (*OC VI 2*, p. 420) Elle évoque « la puissance indifférente de Dieu » dont « l'image [...] est l'obéissance passive de la créature » (*OC VI 4*, p. 172). Autrement dit, l'homme imite l'attitude de Dieu « au niveau de l'amour surnaturel et de la prière » (*OC VI 2*, p. 386). « Si on désire telle chose, on se met sous l'esclavage de l'enchaînement des conditions. Mais si on désire l'enchaînement même des conditions, la satisfaction de ce désir est inconditionnée. / C'est pourquoi aimer l'ordre du monde est l'unique libération. » (K14, *OC VI 4*, p. 187) – ce que Pierre Hadot nomme la discipline (stoïcienne) du désir.

« Tout ce qui n'est pas directement ou indirectement l'effet de l'opération surnaturelle de Dieu est mauvais ou indifférent. / Le non-bien peut avec autant de légitimité selon le point de vue d'où on le considère, être regardé ou comme mauvais ou comme indifférent. [...] / Ce monde, excepté par la présence secrète et surnaturelle de Dieu (dont une forme est l'ordre et la beauté du monde – il faudrait énumérer les autres), peut faire seulement du mal ou de l'indifférent. » (*OC VI 4*, p. 154)

Ce lexique de l'indifférence est récurrent :

« La position d'indifférence est celle qui est hors du point de vue. » (K6, *OC VI 2*, p. 321)

« Espace, symbole de l'indifférence, de la justice. Tout y existe au même titre.

Reconnaître que tout ce qui existe, dans l'ensemble et dans chaque détail, existe au même titre. » (K7, *OC VI 2*, p. 425)

« Un point de l'âme [...] doit regarder avec indifférence les bonnes et les mauvaises actions » (K7, *OC VI 2*, p. 441 ; cf. *OC VI 2*, p. 400, 426 ; *OC VI 3*, p. 84, 111, 147 ; *AD*, p. 14).

« Celui qui aime est indifférent à ses misères, sa souffrance, son indignité, tant qu'il sait que ce qu'il aime est heureux.

Qu'importe qu'il n'y ait jamais de joie en moi, puisqu'il y a perpétuellement joie parfaite en Dieu ? Et de même pour la bonté, l'intelligence et toutes choses » (*OC VI 2*, p. 375 ; cf. *OC VI 2*, p. 449),

Il est donc « indifférent à son propre salut » (*OC VI 4*, p. 82). La philosophe fait référence à la doctrine stoïcienne lorsqu'elle note que le bien est ce qu'on obtient quand on le désire (ce qu'on ne peut pas obtenir sans le désirer et ce qu'on ne peut pas ne pas obtenir quand on le désire), et ajoute : « C'est là ce que signifie le précepte, de ne tenir à rien qu'à ce qui dépend de soi. » (K14, *OC VI 4*, p. 186) Elle interprète ainsi la première phrase du *Manuel* d'Épictète (*dogma, praeceptum*) : « Il y a ce qui dépend de nous, il y a ce qui ne dépend pas de nous. » Dans les *Entretiens*, Épictète demande : « Où donc placer le bien ? A quelle réalité l'appliquer ? » Et répond : « A celle qui dépend de nous¹. » Le bien est ce qui dépend de nous, et ce qui dépend de nous, c'est de désirer le bien. Désirer le bien est le seul bien ; donc désirer le bien c'est obtenir le bien. Après avoir dit que « C'est là ce que signifie le précepte, de ne tenir à rien qu'à ce qui dépend de soi », S. Weil explique : « Mais cela ne veut pas dire ce qu'on a en soi ou ce qu'on peut se procurer par sa volonté. (Car [ajoute-t-elle dans une parenthèse ajoutée entre deux lignes] tout cela est misérable et sans valeur.) Il s'agit d'un objet de désir humble et désespéré, de supplication. / Le bien est quelque chose qu'on ne peut jamais se procurer par soi-même, mais qu'on ne peut jamais non plus désirer sans l'obtenir. » (*OC VI 4*, p. 186) Ainsi, elle interprète l'attitude stoïcienne comme désir, renoncement à soi et obéissance – et non volonté, maîtrise de soi et autarcie. La page 46 (ms.) poursuit cette réflexion :

« Tout ce que nous nous procurons par notre volonté et nos efforts, et tout ce que les circonstances extérieures accordent ou refusent au gré du sort, est absolument sans valeur. Cela peut être mauvais ou indifférent, mais jamais bon.

Dieu nous laisse en ce monde exposés au mal.

Pourtant si nous désirons que la partie éternelle et non sensible de notre âme soit préservée de tout mal, elle le sera.

Tout ce qui existe est soumis à la nécessité. Mais il y a une nécessité charnelle où l'opposition du bien et du mal n'intervient pas, et une nécessité spirituelle entièrement soumise à cette opposition.

La notion même de rédemption implique une nécessité spirituelle.

La nécessité seule est un objet de connaissance. Rien d'autre n'est saisissable par la pensée. La nécessité est connue par exploration, par expérience. La mathématique est une certaine espèce d'expérience. La nécessité est ce avec quoi la pensée humaine a contact. » (K14, *OC VI 4*, p. 187)

Non seulement ce qui ne dépend pas de nous est indifférent, mais toute action volontaire est de la même manière *indifférente*. Cela se comprend parce que la volonté, comme tout ce qui relève du « moi », est soumise à la nécessité. La distinction entre « ce qui ne dépend pas de nous » et « ce qui dépend de nous » ne passe pas entre le monde extérieur et la volonté mais entre la nécessité et le désir du bien (ce qui n'est pas du monde, la partie éternelle de l'âme, le bien, le surnaturel, Dieu) : « Une seule chose en nous est inconditionné, le désir. Il convient qu'il soit dirigé vers l'être inconditionné, Dieu. » (*OC VI 4*, p. 187)

¹ Épictète, *Entretiens*, I, 22, 10.

Enfin, référons-nous à la lecture que Frédérique Ildefonse propose d'Épictète pour fonder le concept de « panesthésie divine¹ » : Dieu « sent toutes choses » (αἰσθάνεσθαι : sentir, et non « connaître », selon la traduction de Bréhier). S. Weil, qui connaît aussi bien Épictète que le grec, a pu trouver là une attitude, un modèle de comportement : sentir toutes choses comme Dieu sent toutes choses, étendre sa sensibilité à l'univers entier. Nous connaissons sa sensibilité à toutes les souffrances, que ce soit une famine en Chine², alors qu'elle est élève de l'École normale, ou que ce soit la souffrance des Français alors qu'elle se trouve à Londres. Perdre la perspective n'est donc pas « connaître toutes choses », ce n'est pas une question de connaissance ou d'intelligence, mais étendre sa sensibilité depuis le corps propre vers l'univers en son entier : « Chaque sensation est comme une communion, la douleur aussi. » (K8, OC VI 3, p. 73) Lorsque le désir est détaché, arraché à la nécessité et tourné, dirigé vers le bien (« vers Dieu »), « la sensibilité physique » (« charnelle ») prend « une qualité universelle », « devient universelle » (K15, OC VI 4, p. 221 ; voir déjà OC VI 2, p. 395). Parmi les fragments de Londres, nous lisons : « Sensibilité universelle³ – que la sensibilité à la justice (à l'injustice) devienne profonde au point de réagir à toutes les formes d'injustice (et non pas seulement à certaines, objets d'associations). » (EL, p. 175) La panesthésie est alors disponibilité totale au malheur.

Le savoir du monde est donc un savoir de spiritualité : le consentement à la nécessité procède de l'amour et cet amour est une *preuve expérimentale*. « Il y a un Dieu », cela est certain, « en ce sens que je suis tout à fait sûr que mon amour n'est pas illusoire » (K4, OC VI 2, p. 126). Mais rien de ce que je peux concevoir ne correspond à cet amour et ce désir. La beauté du monde, l'ordre du monde aimé vient vider mon désir de toute imagination, de toute représentation d'une fin, et ouvre l'accès à Dieu. Il en va de cet amour, comme de la justice, « réelle au fond du cœur des hommes », « ineffaçable au cœur de l'homme » : « nous le savons expérimentalement » (OC V 2, p. 309, 310), qui a donc une réalité en ce monde. C'est par cet amour réel que s'ouvre un accès à Dieu. Ainsi se trouvent nouées vérité et subjectivité. Dieu n'est pas un « problème », c'est un « mystère », pour le dire avec les catégories de Gabriel Marcel⁴. C'est une thèse que nous retrouverons lorsqu'il sera question de l'usage de la science⁵. Le consentement à la nécessité et l'amour de l'ordre du monde est donc un héritage grec, pythagoricien, platonicien, stoïcien.

De Marc Aurèle à Cléanthe

Lorsque S. Weil explique qu'elle pratique le stoïcisme depuis l'adolescence, c'est le nom de Marc Aurèle qu'elle mentionne. En effet, nous l'avons vu, elle découvre l'empereur philosophe alors qu'elle est très jeune⁶. Cela dit les occurrences sont rares dans le corpus (moins d'une vingtaine) et concernent pour l'essentiel cette année 1942 (cinq occurrences dans la Lettre au père Couturier). Si les Romains adorent la puissance, « il faut faire exception [...] pour Marc

¹ Épictète, *Entretiens*, I, 12, 1-4 et I, 14, 1-10. F. Ildefonse, « "Aucun de mes mouvements ne t'es caché". Modification de la sagesse antique dans le monachisme chrétien », *Foucault, les Pères, le sexe. Autour des Aveux de la chair*, sous la dir. de Ph. Büttgen, Ph. Chevallier, A. Colombo et A. Sforzini, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2021, p. 173-188.

² Voir S. de Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, op. cit., p. 236-237.

³ Miklos Vetö établit un lien entre cette « sensibilité universelle » et « la sensibilité pure dont Kant fait usage pour l'espace et le temps » (cf. M. Vetö, « Simone Weil et l'histoire de la philosophie », in *Archives de philosophie*, t. 72 – cahier 4, octobre-décembre 2009, p. 603).

⁴ G. Marcel, « Position et approches concrètes du mystère ontologique » (1933), in *L'Homme problématique*, Paris, éd. Présence de Gabriel Marcel, 1998, p. 205.

⁵ Voir *infra*, section 3 : « "La science et nous" : un savoir de spiritualité ».

⁶ Je renvoie au chapitre premier, partie A, section 1 : « Dans la classe de Le Senne ».

Aurèle, et en un sens peut-être pour des hommes comme Plaute et Lucrèce » (*OC V 1*, p. 176). Ce sont les trois que S. Weil vénère : Plaute, Lucrèce, Marc Aurèle, auxquels il faut ajouter Épictète. En effet, elle admire Lucrèce (cf. *OC VI 1*, p. 73, 274, et c'est aussi le cas de Sénèque qui cite Lucrèce bien qu'il soit épicurien). Avec Marc Aurèle, « le stoïcisme grec prit place sur le trône » (« Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme », *OC II 3*, p. 208). En 1943, dans *L'Enracinement* : « Soit dit en passant, il est extrêmement mystérieux qu'une éclaircie ait permis une fois à un stoïcien véritable, [c'est-à-dire] d'inspiration grecque et non romaine, de monter sur le trône. » (*OC V 2*, p. 339) Mais à partir de la période de Marseille, de l'année 1942 en particulier, le centre de gravité du stoïcisme weilien se déplace vers l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe¹. Dans les notes de « Dieu dans Platon », destinées aux conférences de l'hiver 1942 : « Lire fragment de Cléanthe. » (*OC IV 2*, p. 77) Puis : « Voir ce qu'est la foudre dans l'*Hymne* de Cléanthe. » (*OC IV 2*, p. 106) Elle passe de la considération de l'ordre de l'univers et de l'amour pour cet ordre aux réflexions sur la Trinité et à la prière adressée à Dieu. Les *Cahiers* sont témoins de cette évolution. Outre l'exergue des *Réflexions* de 1934, des citations des *Pensées* de Marc Aurèle sont reproduites sur le plat supérieur des *Cahiers I, II, III* et des invitations à accepter l'ordre du monde, à aimer l'univers comme une patrie se réfèrent implicitement à l'empereur stoïcien (cf. K1, *OC VI 1*, p. 97 ; K7, *OC VI 2*, p. 420). Le nom de Cléanthe, quant à lui, apparaît dans le *Cahier VII* (début 1942) et revient dans les *Cahiers VIII, IX, XIII, XVI* (ainsi que les feuilles volantes datées des premières semaines en Angleterre). Et, significativement, c'est Cléanthe que l'on trouve cité sur les plats inférieurs des *Cahiers XIII et XVI* (cf. *OC VI 4*, p. 158, 304). En effet, sur le plat inférieur du *Cahier XIII* se trouvent inscrites quatre citations (en grec) dont les vers 7-14 de l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe. L'usage de ces citations n'est pas seulement et pas d'abord intellectuel – car S. Weil ne traite pas l'*Hymne à Zeus* comme un texte historique ; elle ne poursuit pas une recherche érudite qui serait celle d'un helléniste universitaire (« savoir de connaissance »), il s'agit bien d'une recherche spirituelle (« savoir de spiritualité ») : c'est toute son existence qui est engagée dans cette recherche, et si elle note ces fragments, c'est parce qu'ils enferment de la vérité : son rapport avec l'*Hymne* de Cléanthe est celui qu'un chrétien peut avoir avec le « Notre Père » ou comme si elle en était l'auteure². La prière « chez les Grecs ressemblait beaucoup à la prière chrétienne » (*OC V 1*, p. 170). Jusqu'à sa mort, S. Weil est stoïcienne, s'adressant à Dieu avec les mots de Cléanthe.

C'est au *Cahier VII* (début 1942) que nous trouvons la première référence à l'*Hymne à Zeus* qui ne cessera pas d'habiter S. Weil jusqu'au séjour londonien : « Hymne à Zeus de Cléanthe³. » (Une page, ms. 58, *OC VI 2*, p. 454-55) Elle propose une première traduction (8 vers sur 40), quelques lignes de commentaire, et conclut : « Ces lignes enferment la Trinité⁴. » (*Ibid.*) Cléanthe s'adresse à Zeus comme à une divinité personnelle, ce qui semble être une exception dans le stoïcisme. Quelques pages plus loin : « Πνευμα est l'énergie spirituelle, et par transposition analogique vers le bas toute espèce d'énergie. Les Stoïciens avaient une conception du monde fondée sur l'énergie. Ζεϋς, λογος et πνευμα sont les trois divinités des Stoïciens. » (K7, *OC VI 2*, p. 461) La philosophe mène alors une intense réflexion sur le stoïcisme antique.

¹ Épictète est un stoïcien, écrit Jean-Joël Duhot, « dont la piété se réfère souvent à Cléanthe » (*Épictète et la sagesse stoïcienne*, op. cit., p. 37).

² A la manière dont Cassien demande que les psaumes de la Bible soient priés (dixième conférence, « *De oratione* ») ; voir J. Cassien, *Conférences, VIII-XVII*, éd. et trad. par E. Pichery, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1958, p. 92-93 (J.-P. Migne, *Patrologia latina*, t. XLIX, col. 858).

³ Sur Cléanthe dans les *Cahiers*, voir : *OC VI 2*, p. 461 ; *OC VI 3*, p. 53-54, 175, 178 ; *OC VI 4*, p. 83, 158, 401.

⁴ S. Weil attribut une conception trinitaire de la divinité aux Stoïciens, interprétation qui ne va pas de soi. Certes, il y a un dieu unique qui revêt plusieurs aspects (cf. J. Brun, *Le Stoïcisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1958, p. 67).

De Cléanthe, elle remonte à Héraclite (et même jusqu'aux « bas-reliefs crétois »), comme elle le dira quelques mois plus tard au père Couturier : « Héraclite avait une Trinité, qu'on devine seulement à travers les fragments qui nous restent de lui¹, mais qui apparaît clairement dans l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe [aux vers 9-11 et 14], d'inspiration héraclitéenne². Les Personnes sont : Zeus, le *Logos*, et le Feu divin ou Foudre³. » (OC V 1, p. 168) Une citation permet ensuite, par inférences successives, de poser que la foudre est l'Amour et que cet Amour est une Personne. Puis, du feu, S. Weil passe à la doctrine chrétienne : « Le feu est constamment le symbole du Saint-Esprit dans le Nouveau Testament. Les Stoïciens, héritiers d'Héraclite, nommaient *pneuma* le feu dont l'énergie soutient l'ordre du monde. *Pneuma*, c'est un souffle igné. » (*Ibid.*) Elle reprend ce qu'elle notait déjà quelques mois plus tôt dans les « Intuitions pré-chrétiennes », après avoir redécouvert⁴ et traduit les fragments d'Héraclite à partir de l'édition des *Fragmente der Vorsokratiker* par Hermann Diels (cf. OC IV 2, p. 131-146) au début de l'année 1942 : « Dans la Trinité héraclitéenne, qui apparaît si clairement dans l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe, Zeus, le Logos, la foudre ou le feu, le feu correspond au Saint-Esprit, ce qui est aussi le cas pour plusieurs passages du Nouveau Testament (« ...dans l'esprit et le feu... je suis venu jeter un feu sur la terre » [Lc 12,49], etc. ; et la Pentecôte [Ac 2,1-36]). » (OC IV 2, p. 206) L'Esprit-Saint, dont les images sont le feu et le souffle, est donc l'héritier du pythagorisme, d'Héraclite et des Stoïciens : il y a « filiation entre les textes d'Héraclite et ceux du Nouveau Testament » (OC IV 2, p. 324). De même, ce que dit le Christ (S. Weil ne dit pas « Jésus » mais le Christ) du baptême et de la nouvelle naissance (en Jn 3,3-6) ne peut se comprendre qu'à la lumière « des conceptions pythagoricienne et stoïcienne de la génération. [...] Saint Jean, en se servant des mots *Logos* et *Pneuma*, indique la profonde affinité qui lie le stoïcisme grec (à distinguer de celui de Caton et de Brutus !) au christianisme » (*ibid.*). Ensuite, dans la « Note sur les relations primitives du christianisme et des religions non hébraïques », elle reprend : « Il n'est pas étonnant que christianisme et stoïcisme se soient aussi reconnus. Saint Jean est tout imprégné de stoïcisme et de pythagorisme, bien plus encore sans doute que nous ne pouvons le reconnaître aujourd'hui. Les noms donnés à deux des trois personnes de la Trinité sont empruntés aux stoïciens. » (OC IV 1, p. 388 ; cf. OC IV 1, p. 324 ; OC IV 2, p. 206 ; OC V 1, p. 147). Plus loin dans la lettre au père Couturier : « La parole "Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait" [Mt 5,48], venant aussitôt après "Votre Père, celui des cieux, fait lever son soleil sur les mauvais et les bons et fait pleuvoir sur les injustes et les justes" [Mt 5,45] implique une doctrine, qui à ma connaissance, n'est développée nulle part. [...] Il devait y avoir dans l'enseignement du Christ la notion d'une certaine vertu d'indifférence, semblable à ce qu'on peut trouver dans le stoïcisme grec. » (OC V 1, p. 188 ; je souligne) La Trinité n'est donc pas une « invention » des chrétiens. On la trouve déjà chez les Stoïciens, qui la tiennent d'Héraclite. Les Pères de l'Église cherchaient la Trinité dans la Bible, S. Weil la trouve dans la littérature de la Grèce ancienne. Et elle précise que non seulement le christianisme doit retrouver son inspiration stoïcienne, mais que le stoïcisme est la *clé d'interprétation* du christianisme. Ainsi, il y a continuité entre la

¹ Ces fragments ont été traduits par S. Weil en 1942. Voir OC IV 2, p. 131-144.

² En 1942, S. Weil a copié et traduit à plusieurs reprises des passages de Cléanthe. Voir OC IV 2, p. 145, 323, 336-337, 689 ; OC VI 2, p. 454-455 ; OC VI 4, p. 83. Voir aussi « Notes de Londres », OC IV 2, p. 323-324 et la section « Esquisses et variantes », *ibid.*, p. 689.

³ Voir « Les trois fils de Noé et l'histoire de la civilisation méditerranéenne », OC IV 1, p. 380 et 565, n. 38 et n. 39 ; « Dieu dans Héraclite », OC IV 2, p. 144-145 : « Ces trois apparaissent dans l'*Hymne* de Cléanthe : Zeus, le feu et le logos. Les Stoïciens, qui procédaient d'Héraclite, avaient encore un autre nom pour le feu au sens de l'énergie. Ils le nommaient souffle, *πνεῦμα* (*pneuma*). Ils disaient que ce souffle soutient le monde, exactement au sens de la science moderne, l'énergie à ses différents niveaux [et le *pneuma* est aussi le feu divin, transcendant]. ».

⁴ Voir la lettre de S. Weil à S. Pétrement du 23 février 1942 (SP, p. 603) à laquelle il a déjà fait référence. Autour de 1930, alors qu'elle est élève à l'École normale, S. Weil traduit une première fois Héraclite ; voir OC IV 2, p. 694-696.

pensée grecque et la doctrine chrétienne (il n'est pas question de la Torah) et le Christ lui-même inscrit l'attitude chrétienne à la suite de la pratique philosophique des stoïciens grecs qui sont eux-mêmes « une flamme jaillie d'une étincelle encore vivante [d'un] passé » (*OC V 2*, p. 361) beaucoup plus lointain, d'une tradition passée de l'Égypte à la Grèce, et pour ainsi dire immémoriale. Ces pages de la lettre au père Couturier, extrêmement denses, récoltent donc les fruits des réflexions menées tout au long de l'année 1942, dans les *Cahiers*¹, mais aussi dans « Les trois fils de Noé et l'histoire de la civilisation méditerranéenne » (1942) et les autres travaux destinés au père Perrin.

A New York, S. Weil poursuit inlassablement la même méditation, le même exercice d'attention au bien transcendant, hors du monde, qui échappe à la volonté et *transforme* celui qui fait le bien, presque malgré lui (cf. K8, *OC VI 3*, p. 123 ; *OC V 1*, p. 145). Le texte consacré à « Israël et les « Gentils » » commence ainsi : « La connaissance essentielle concernant Dieu est que Dieu est le Bien. Tout le reste est secondaire. » (*OC V 1*, p. 139) Il est ensuite question de l'univers qui obéit au Bien. Dans l'hymne à Zeus de Cléanthe, apparaît la Trinité d'Héraclite – Zeus, le Logos, et le Feu céleste, éternellement vivant, serviteur de Zeus, par lequel Zeus envoie le Logos dans l'univers. La vertu de l'amour divin se communique à l'univers entier. « Ainsi pour les premiers stoïciens, si la mer reste dans ses limites, ce n'est pas par la puissance de Dieu, mais par l'amour divin dont la vertu se communique même à la matière. C'est l'esprit de saint François d'Assise. Cet hymne est du III^e siècle avant l'ère chrétienne, mais il est inspiré d'Héraclite qui est du VI^e, et l'inspiration remonte peut-être beaucoup plus haut ; elle est peut-être exprimée dans les nombreux bas-reliefs crétois représentant Zeus avec une hache à double tranchant. » (*OC V 1*, p. 147) Ce sont encore les mêmes thèses, exprimées dans les mêmes termes que dans la lettre au père Couturier. S. Weil se remémore Platon : « Chacun volontiers obéit en tout à l'Amour. » Il s'agit d'un passage du *Banquet* (196c) dont on ne trouve pas moins de six citations, et près d'une vingtaine de références ou gloses dans le corpus weilien (en 1942 et 1943). A l'hiver 1941-1942, dans des notes en vue de conférences, le passage est traduit et suivi de ce commentaire : « (Horreur de la *force*.) » (*OC IV 2*, p. 691 ; SW souligne) En février-mars 1942, S. Weil, qui lit assidûment Platon dans l'édition de C. F. Hermann (Leipzig, Teubner, 1887), cite et traduit dans ses *Cahiers* : « Chacun obéit en tout volontiers à l'Amour. » (K8, *OC VI 3*, p. 138). Elle ne cesse pas alors de revenir sur quelques lignes (196b-c) du *Banquet*². Le même passage est cité (en grec), traduit (« Chacun consent à obéir en tout à l'Amour ») et commenté plus explicitement dans les « Intuitions pré-chrétiennes » (janvier-mai 1942). Elle commente :

« Ces lignes sont peut-être les plus belles de Platon. C'est là le centre même de toute la pensée grecque, son noyau parfaitement pur et lumineux. La connaissance de la force comme chose absolument souveraine dans la nature tout entière, y compris toute la partie naturelle de l'âme humaine avec toutes les pensées et tous les sentiments qu'elle contient, et en même temps comme chose absolument méprisable, c'est la grandeur propre de la Grèce. [...] Cette double connaissance concernant la force [...] a été assez répandue pour imprégner toute la civilisation, du moins à la bonne époque. Tout d'abord, elle est l'inspiration même du poème de l'*Iliade*, elle l'éclaire dans presque toutes ses parties. De même pour la tragédie grecque, les historiens, une grande partie de la philosophie. » (*OC IV 2*, p. 192-193)

Cette « double connaissance » (la connaissance de la force et son mépris) est au principe d'une civilisation : la civilisation grecque, à laquelle la conquête romaine a mis fin. C'est une telle civilisation que la philosophe cherche à penser lorsqu'elle se préoccupe de la reconstruction de

¹ Voir, par exemple, K7, *OC VI 2*, p. 455 ; K8, *OC VI 3*, p. 137-138 ; K9, *OC VI 3*, p. 267.

² Voir K8, *OC VI 3*, p. 58, 137, 138, 146 ; K9, *OC VI 3*, p. 160, 171, 196, 219, 223, 239.

la France, en 1943, dans les écrits de Londres ; c'est sur l'usage de la force dans la conduite de la guerre qu'elle est en train de mener qu'elle médite alors qu'elle lit Platon. En effet, le lien est explicitement établi entre cette connaissance de la force et *le présent* :

« Aujourd'hui on voit beaucoup de gens qui honorent par-dessus tout la force, soit qu'ils lui donnent ce nom ou d'autres noms pourvus d'une sonorité plus agréable. On en voit aussi beaucoup, quoique en nombre rapidement décroissant, qui méprisent la force. C'est qu'ils en ignorent les effets et la puissance. Ils se mentent à eux-mêmes au besoin pour ne pas s'instruire là-dessus. Mais qui connaît toute l'étendue de l'empire de la force et en même temps la méprise ? [...]. Peut-être quelques chrétiens très proches de Dieu et de la sainteté. Mais peu vraisemblablement. Pourtant, cette double connaissance est la source la plus pure peut-être de l'amour de Dieu. Car *savoir non pas abstraitement, mais avec toute l'âme*, que tout dans la nature, y compris la nature psychologique, est soumis à une force aussi brutale, aussi impitoyablement dirigée vers le bas que la pesanteur, une telle connaissance colle pour ainsi dire l'âme à la prière comme un prisonnier, quand il le peut, reste collé à la fenêtre de sa cellule, comme une mouche reste collée au fond d'une bouteille par son élan vers la lumière. [...] Aujourd'hui, devant un acte de violence, les uns accordent leur sympathie à celui qui exerce la violence, les autres à celui qui la subit. Il y a de la lâcheté dans les deux attitudes. [...] Seul mérite le nom de bien ce qui échappe à ce contact. Mais Dieu seul échappe à ce contact, et aussi, pour une part, ceux des hommes qui, par amour, ont transporté et caché en lui une partie de leur âme. » (OC IV 2, p. 193-194 ; je souligne)

S. Weil répète ici à deux reprises le terme « aujourd'hui » ; ce terme revient à vingt-deux reprises dans les « Intuitions pré-chrétiennes » des *Œuvres complètes*. Alors que c'est de la Grèce qu'elle parle, c'est toujours « aujourd'hui » qui est à l'horizon et la préoccupe : « Aujourd'hui on voit beaucoup de gens qui honorent par-dessus tout la force », aujourd'hui, en 1942, dans le contexte de l'Europe soumise au nazisme. Dans un fragment de 1943, nous lisons : « Notre situation est [...] comparable à celle de l'Empire romain au moment où le Christ est né. » (OC V 2, p. 384) C'est bien aujourd'hui que le texte de Platon se prête à un exercice spirituel : accéder à une connaissance qui transforme la subjectivité. La double connaissance dont parle S. Weil relève de ce que j'ai nommé un savoir de spiritualité : « savoir non pas abstraitement, mais avec toute l'âme », d'un savoir qui transforme le tout de l'existence. Elle fait usage de deux comparaisons qui opposent un dedans et un dehors, un dedans ouvert sur un dehors inaccessible qui oriente les aspirations de toute l'âme et qui suggère *une attitude* : le prisonnier collé à la fenêtre de sa cellule et la mouche collée au fond de la bouteille, lesquels sont entièrement requis par un élan vers la lumière. Pour dire cette attitude d'attente immobile qui requiert toute l'âme, elle emploie le verbe « coller » : comme le prisonnier, comme la mouche, l'âme reste « collée » à la prière. La prière est une fenêtre qui ouvre sur la lumière, le lieu où l'on demeure sans bouger, attente et attention et désir du bien. Le monde est un tissu de rapports de force, et hors du monde se trouve le Bien (« Dieu ») : échapper au contact de la force suppose alors une transformation de soi de telle manière qu'une « partie de l'âme » se trouve hors du monde (en Dieu). Il y a en l'âme une faculté qui échappe à la force, « c'est la faculté de consentement au bien, la faculté d'amour surnaturel » (OC IV 2, p. 194). Cette faculté *s'exerce* en se tournant (par la prière) vers le Bien.

Selon une méthode qui lui est coutumière, S. Weil juxtapose dans ces pages des références qui pourraient paraître hétérogènes : Platon, Eschyle, les évangiles, mais il s'agit toujours de la civilisation grecque et d'une même tradition. La « double connaissance » dont il est ici question est exprimée dans les évangiles par la corrélation entre la parole du diable au Christ : « Cette puissance m'a été abandonnée [Lc 4,6] » (la force) et « Notre Père qui est aux cieux » [Mt 6,9] (le bien hors du monde). Quelques lignes plus loin, nous passons sans solution de continuité des évangiles (Mt 5,45 : Dieu « fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et les injustes ») aux *Suppliantes* d'Eschyle (cf. OC IV 2, p. 193-194). La Bible ne jouit pas d'un statut à part car, d'une part, tout dans la Bible n'est pas écrit du point de vue du bien qui n'a pas de contact avec la force et, d'autre part, d'autres textes tels que

Illiade, les *Dialogues* de Platon, les tragédies d'Eschyle et de Sophocle sont écrits du point de vue du bien et de la justice impartiale. C'est cela que S. Weil retient comme ce qui doit orienter la transformation de soi : voir le monde depuis le Bien sans contact avec la force, être juste comme Dieu est juste en son impartialité ou, pour le dire encore autrement, être parfait comme Dieu est parfait. La philosophe use de « l'analogie » pour passer du « principe de justice dans l'âme humaine » au « principe de la justice divine » (*OC IV 2*, p. 194). Dieu est parfaitement juste, il est donc entièrement Amour. Il agit sur les âmes et sur la matière pour autant qu'il obtienne un consentement. Il agit, et il subit : le thème de la Passion. « L'Amour consent à tout et ne commande qu'à ceux qui y consentent. L'Amour est abdication. Dieu est abdication. » (*K17, OC VI 4*, p. 350) S. Weil ne cessera plus de méditer sur la force et sur le bien. Ce qu'elle écrit dans les « Intuitions pré-chrétiennes » est repris, par exemple, en des termes quasiment identiques, citant à nouveau le *Banquet* de Platon, dans le texte où elle se demande « En quoi consiste l'inspiration occitanienne » (cf. *OC IV 2*, p. 420), retrouvant, au XII^e siècle, au sud de la Loire, les prémisses d'une civilisation qui connaît la force et qui la méprise, une civilisation tournée vers l'amour surnaturel. Ou encore, nous retrouvons la même citation du *Banquet*, en 1943, à la première page de « Luttons-nous pour la justice ? » (*OC V 1*, p. 240-241), un texte qui s'interroge sur la guerre et destiné aux autorités de la France libre.

Au début du séjour anglais (novembre-décembre 1942), sur des feuilles volantes qui font suite aux *Cahiers* et qui précèdent le « Carnet de Londres » (six pages, la suite est perdue), S. Weil note (en italien et de mémoire) les derniers vers du *Paradis* de Dante (chant XXXIII) : « L'Amour qui meut le soleil et les autres étoiles » et commente :

« Par delà Aristote, c'est la pensée d'antiquité sans doute immémoriale exprimée par l'hymne de Cléanthe "Telle est la vertu du serviteur" [vers 3]. Idée perdue aujourd'hui (depuis la Renaissance ? dans la grande industrie ?) que même sur la matière inerte Dieu règne exclusivement par l'Amour. Comment régnerait-il autrement que par l'Amour puisqu'il est uniquement le Bien ? S'il régnait par autre chose, comment l'univers serait-il beau ? Si l'homme doit imiter Dieu, le pouvoir que l'homme exerce aujourd'hui sur la matière ne paraît pas être de l'espèce qui répond à sa vocation. [Puis la citation de Platon traduite par S. Weil, *Le Banquet*, discours d'Agathon, 196c :] Chacun volontiers obéit en tout à l'Amour. » (Annexe I, *OC VI 4*, p. 401)

Les unités du texte des *Cahiers* sont celles des temps de l'écriture, du tempo de la pensée, repérables par l'encre plus ou moins foncée. Passage intéressant, parce que nous voyons S. Weil poursuivre une méditation qui semble hors du temps alors qu'elle se trouve dans un centre de triage de la banlieue de Londres, prête à s'engager dans la Résistance au nazisme, mais passage plus intéressant encore en ce qu'il noue ensemble une réflexion théorique, un travail de soi sur soi et un souci du présent : de mémoire, la philosophe note un vers de Dante, un vers de Cléanthe (une brève allusion suffit à renvoyer à l'ensemble de l'*Hymne à Zeus*) et une phrase de Platon, retrouvant le stoïcisme chez Dante – stoïcisme qui n'est pas propre à Cléanthe mais se référant lui-même à une pensée « sans doute immémoriale ». Cette tradition immémoriale est « perdue aujourd'hui », et S. Weil se demande depuis quand : est-ce depuis la Renaissance de la seconde partie du XVI^e siècle (moment de rupture) ou bien depuis le début du XX^e siècle et la rationalisation du travail ? C'est cet « aujourd'hui » qui importe. Alors que la philosophe se trouve donc dans les conditions inconfortables d'un centre d'accueil en Angleterre, il s'agit de *penser le présent* : comment transmettre une tradition aujourd'hui perdue ? Il ne s'agit pas de notes prises en bibliothèque à des fins de recherche universitaire mais d'une recherche poursuivie par une philosophe engagée dans la résistance contre le nazisme et toute forme de barbarie et d'exercice de la force. Cette tradition doit être transmise non pas simplement parce qu'elle témoigne du passé, mais parce qu'elle est principe de salut – invitant à modifier, par exemple,

les conditions du travail (« le pouvoir que l'homme exerce sur la matière ») et, surtout, l'homme lui-même pour autant qu'il doive « imiter Dieu », c'est-à-dire agir comme Dieu agit : par l'amour et la persuasion. Cette réflexion ne cessera pas d'être reprise dans les mois suivants, dans des manuscrits que les conditions matérielles permettront de mieux construire (« Luttons-nous pour la justice ? », *L'Enracinement*). L'écriture a ici valeur non seulement exploratoire, afin d'avancer dans une pensée qui se reprend pour s'approfondir, mais a aussi valeur d'exercice spirituel : il s'agit de se laisser transformer en se remémorant une pensée qui est celle d'une tradition immémoriale.

La Grèce retient toute l'attention de S. Weil. Après « Israël et les Gentils », la lettre au père Couturier et ces notes prises au début du séjour anglais, ce sera dans *L'Enracinement* (cf. *OC V 2*, p. 350-352) que se déploiera la médiation weilienne sur la pensée grecque et son usage pour reconstruire une civilisation. Il ne s'agit pas de spéculations hors du temps : c'est bien pour bâtir une civilisation – « nouvelle, par rapport à l'affreux chaos qui finit en cauchemar. Antique d'esprit¹ » – qu'il nous faut reprendre contact avec l'inspiration stoïcienne. La démarche weilienne n'est pas (seulement) spéculative, contrairement à ce qui lui est parfois reprochée par ses interprètes. En effet, elle repose sur une expérience, une transformation, une attitude. Le consentement à la nécessité *se constate* et « quand l'amour d'où procède le consentement à la nécessité existe en nous, nous possédons la preuve expérimentale qu'il y a une réponse. » (*OC IV 2*, p. 277) Au centre du christianisme comme du stoïcisme « se trouvent l'humilité, l'obéissance et l'amour. » Nous retrouvons ce qu'écrit S. Weil au père Perrin, le 26 mai 1942, dans la lettre envoyée de Casablanca : « Je sais *par expérience* que la vertu stoïcienne et la vertu chrétienne sont une seule et même vertu. *La vertu stoïcienne authentique, qui est avant tout amour.* » (*AD*, p. 77 ; je souligne)

S. Weil ne cesse pas de recopier et de traduire Cléanthe, en 1943, alors qu'elle est en Angleterre, en faisant la substance de sa vie spirituelle. Dans des « Notes de Londres » :

« Hymne à Zeus de Cléanthe – (inspiration héraclitéenne, comme le prouve la ressemblance avec plusieurs fragments d'Héraclite, jointe à ce qu'on sait de l'autorité d'Héraclite sur les Stoïciens). [En grec : v. 7-14]
*A toi tout cet univers qui roule autour de la terre.
 Obéit où que tu le conduises, et il consent à ta domination.
 Telle est la vertu du serviteur que tu tiens sous tes invincibles mains,
 à double tranchant, en feu, éternellement vivant, la foudre
 Car sous son choc dans la nature toutes choses frémissent.
 Pour lui tu diriges droit l'universelle Médiation qui à travers toutes choses
 circule mélangée à la grande et aux petites lumières,
 et qui par la grandeur de sa naissance est reine suprême à travers tout.* » (*OC IV 2*, p. 324)

La traduction est suivie d'un commentaire, dans ces notes prises à Londres, une série de remarques qui reprennent ce que la philosophe ne cesse de méditer depuis plus d'un an et qui ont pour but de donner à lire la Trinité dans l'hymne de Cléanthe. Retenons cet usage proposé de ces lignes :

« 2° Non seulement les hommes, mais la matière inerte elle-même obéit à Dieu librement et par amour. Platon parle de même. C'est une conception d'une poésie miraculeuse que nous avons perdue, et qui, si elle était présente en nous, anéantirait l'opposition néfaste entre science et religion. (Elle n'est nullement contraire à la science, au contraire ; elle a amené les Grecs à inventer la science.) » (*OC IV 2*, p. 324)

¹ S. Weil in P. David, *Luttons-nous pour la justice ?*, op. cit., p. 186.

Et une « ultime reprise » (1943) très proche de la précédente – la traduction commence à se fixer, S. Weil traduisant comme à son habitude vers par vers en essayant de restituer autant que possible l'ordre des mots du texte grec [vers 7 à 14] :

« *Hymne à Zeus de Cléanthe*
 Texte stoïcien inspiré d'Héraclite, 3^e siècle B.C.
 « A toi tout cet univers qui tourne autour de la terre.
 Obéit où que tu le mènes, et il consent à ta domination.
 Telle est la vertu du serviteur que tu tiens sous tes invincibles mains,
 A double tranchant, en feu, éternellement vivant, la foudre
 Sous son choc dans la nature toutes choses frémissent.
 Pour lui tu diriges droit la Médiation universelle qui à travers toutes choses
 Circule mélangée à la grande et aux petites lumières,
 Et qui par la grandeur de sa naissance est reine suprême à travers tout.
 (Médiation ici traduit Logos, le mot que les chrétiens traduisent par Verbe.) » (OC IV 2, p. 336)

Certains vers retiennent plus particulièrement l'attention de la philosophe, qui les traduit à plusieurs reprises, notamment les deux vers 7 et 8 qui établissent l'obéissance du monde à Zeus :

« À toi tout ce monde qui roule autour de la terre. »
 « À toi tout cet univers qui roule autour de la terre. »
 « À toi tout cet univers qui tourne autour de la terre. »

« Obéit où que tu le conduises, et il consent à ta domination. »
 « Obéit où que tu le mènes, et il consent à ta domination. »

Ou les vers 10, 12 et 14, où il est question d'une trinité (Zeus, le Logos, la foudre) :

« La chose à double tranchant, la chose de feu, l'éternel vivant, la foudre. »
 « En feu, à double tranchant, éternellement vivant, la foudre. »
 « A double tranchant, en feu, éternellement vivant, la foudre. »

« Par elle tu diriges tout droit l'universel Logos à travers toutes choses. »
 « Pour lui tu diriges droit l'universelle Médiation qui à travers toutes choses. »
 « Pour lui tu diriges droit la Médiation universelle qui à travers toutes choses. »

« Lui, engendré si grand, roi suprême dans l'univers. »
 « Et qui par la grandeur de sa naissance est reine suprême à travers tout. »

Le Logos (la Médiation) est ainsi *engendré*. Il est plus habituel de traduire « φοιτᾷ μὴ γινόμενος μεγάλῳ μικροῖς τε φάεσσιν » par : « Tu es par lui le maître de l'univers et le roi suprême et éternel » ; ou : « C'est par lui que tu es devenu ce que tu es, Roi suprême de l'univers ». Mais S. Weil préfère le champ lexical de l'engendrement et de la naissance¹. Ainsi, nous voyons la philosophe à l'œuvre : l'exercice de traduction est aussi un exercice spirituel.

La continuité est établie entre pythagorisme, stoïcisme et christianisme au niveau de la pratique, de la « vertu » : l'inscription dans l'ordre du monde et l'amour de cet ordre lu comme obéissance à Dieu. De manière plus spéculative, la philosophe cherche à établir une continuité entre les Grecs et le christianisme, entre Héraclite, Platon, les Stoïciens et l'évangile de Jean en ce qui concerne la Trinité. Ainsi, la doctrine de la Trinité passe de la philosophie à la théologie chrétienne. En effet, il y a un point sur lequel le revirement sera total, entre 1933 et la période de Marseille, c'est celui des relations entre stoïcisme et christianisme. Les deux traditions (attitudes, vertus) sont opposées en 1933 – le stoïcisme étant aspiration à la vie alors que le christianisme est du côté du sacrifice et de la mort – et identifiées en 1942. Dans des notes préparatoires pour

¹ Voir au chapitre premier, partie C, section 2 : « Conversion, transformation, nouvelle naissance ».

le cours donné à Bourges (1935-1936), nous lisons : « Mais le christianisme est une religion d'esclave. Épictète, cent fois supérieur à l'honneur féodal. » (*SP*, p. 362) S. Weil racontera (en 1942) qu'à l'été 1935, au Portugal, elle a « soudain la certitude que le christianisme est par excellence la religion des esclaves » (*AD*, p. 43) et qu'elle y adhère à ce titre. Cette note peut venir corroborer l'idée selon laquelle c'est bien au Portugal, à l'été 1935, que lui est venue l'idée d'identifier le christianisme à une religion d'esclave. Est-ce à dire que le stoïcisme est opposé à cette religion des esclaves et qu'il lui est supérieur ? Il semble plutôt, même si le stoïcisme demeure une référence, que la frontière passe entre le christianisme, qui se trouve ainsi au côté du stoïcisme, et la chrétienté médiévale. Il faut ajouter que le cours de Bourges parle du malheur et de l'humiliation. Elle modifie ainsi son enseignement en fonction de son expérience personnelle : elle n'est plus exactement la même à Roanne et à Bourges. Sa pensée évolue et va aller vers une identification entre ces deux attitudes que sont le stoïcisme et le christianisme. Enfin, dans des « Notes sur le caractère » de 1941, on lit d'Épictète que c'est une « philosophie d'esclave » (*OC IV 1*, p. 87). Le stoïcisme est maintenant une philosophie d'esclaves, comme le christianisme est une religion d'esclaves.

Stoïcisme et christianisme

« C'est un fait d'ailleurs qu'à cette morale, les auteurs chrétiens
ont fait – explicites ou non – des emprunts massifs. »

Michel Foucault, *Le Souci de soi*¹

Au père Perrin, dans la lettre autobiographique datée du « 15 mai [1942] environ », S. Weil établit un lien entre l'attitude d'acceptation de l'ordre du monde et la lecture de Marc Aurèle : « Le devoir d'acceptation à l'égard de la volonté de Dieu, quelle qu'elle puisse être, s'est imposé à mon esprit comme le premier et le plus nécessaire de tous, celui auquel on ne peut manquer sans se déshonorer, dès que je l'ai trouvé exposé dans Marc-Aurèle sous la forme de l'*amor fati* stoïcien. » (*AD*, p. 40) Cette phrase vient après « la notion chrétienne de charité du prochain » (ce que la jeune S. Weil nommait « justice »). Et immédiatement après : « Je savais très bien que ma conception de la vie était chrétienne » (depuis l'enfance ou, du moins, c'est le cas alors qu'elle est âgée de 16 ans, en 1925). Le stoïcisme est donc encadré par des références au christianisme. Le christianisme est pour elle, explicitement (du moins dès 1925), comme une attitude spontanée : inspiration chrétienne depuis « toujours » (*AD*, p. 37) et découverte du stoïcisme par la médiation d'un texte. Mais nous avons vu aussi que ce n'est pas aussi simple, que l'article sur Rosa Luxemburg de 1933 oppose stoïcisme et christianisme. Deuxièmement, dans une lettre écrite au même moment pour Joë Bousquet² (datée du 12 mai 1942 et déjà citée) et une autre au père Perrin (du 26 mai 1942), elle établit une identification, au niveau de la pratique, entre stoïcisme (pratiqué depuis l'adolescence) et christianisme. Il s'agit d'un savoir « par expérience » (*AD*, p. 77) : d'une pratique de la philosophie comme manière de vivre. Et lorsqu'elle évoque des exemples concrets et contemporains de « la possibilité d'une efficacité surnaturelle de la vertu stoïcienne » (*ibid.*), elle pense peut-être à Rosa Luxemburg et probablement à Antonio Atarés, réfugié espagnol interné au camp du Vernet, en Ariège, puis à

¹ M. Foucault, *Le Souci de soi*, in *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 1002. « Cette morale » : il s'agit de celle des Stoïciens.

² S. Weil et J. Bousquet, *Correspondance 1942*, *op. cit.*, p. 147-148. Voir *supra*, « *Amor fati*, l'amour de l'ordre du monde ».

Djelfa, en Algérie. En effet, elle envoie à ce dernier le poème « Les Astres¹ », la traduction de vers d'Eschyle², et lui écrit :

« Les philosophes grecs qu'on nommait stoïciens disaient qu'il faut avoir l'amour de la destinée ; qu'il faut aimer tout ce que la destinée apporte, même quand elle apporte le malheur. Depuis mon enfance, il m'a toujours semblé que c'est vraiment la plus belle vertu. [...] Tu la possèdes à un degré rare, et je ne puis te dire combien j'admire cela. Mais je voudrais que tu cesses enfin de souffrir. Je voudrais être à ta place, et que tu sois à la mienne. [...] Je supporterais sans doute la souffrance moins bien que toi, parce que j'ai moins de fermeté d'âme ; mais je pense que tu mérites plus que moi le spectacle de la mer, la liberté, et tout ce que le sors m'apporte en ce moment. » (*SP*, p. 599-600)

Aussi bien dans cette lettre à Antonio Atarés que dans les lettres au père Perrin et à Joë Bousquet précédemment citées, S. Weil se retourne vers son enfance et son adolescence en ces mois de 1942 qui précèdent son départ.

S. Weil a été stoïcienne avant d'être chrétienne. Cela veut dire qu'elle a pratiqué le stoïcisme comme manière de vivre (« la vertu stoïcienne »). De plus, il y a identité entre le mode de vie stoïcien et le mode de vie chrétien. Cette affirmation ne s'appuie pas sur une démonstration abstraite – au niveau des discours – mais *sur l'expérience* de S. Weil : « Il m'est impossible d'accepter qu'on emploie le mot de stoïcisme comme désignant quelque chose qui s'oppose même partiellement au christianisme, car je sais par expérience, ayant vécu de l'une et de l'autre, que la vertu stoïcienne – la vraie, non sa caricature romaine – et la vertu chrétienne sont une seule et même vertu procédant d'une seule et même inspiration³. » S. Weil a-t-elle été successivement stoïcienne, puis chrétienne ? Comment d'ailleurs distinguer les deux vertus si elles sont identiques ? D'une part, elle écrit, dans sa lettre autobiographique, qu'elle est née, qu'elle a grandi et qu'elle est « toujours demeurée dans l'inspiration chrétienne » (*AD*, p. 37) et, d'autre part, c'est de la philosophie comme manière de vivre dont il est question dans le « Carnet de Londres ». C'est *une manière de vivre et chrétienne et stoïcienne qui a toujours été la sienne*. Ce qui les distingue est-il que le stoïcisme est une « foi implicite » alors que le christianisme est foi explicite ? Les deux distinctions ne se recouvrent pas dans la mesure où elle écrit qu'alors qu'elle ne croyait pas en Dieu, elle était pourtant « vraiment chrétienne⁴ ». Stoïcisme comme christianisme sont *des manières de vivre* qui ne supposent pas la connaissance expérimentale du surnaturel qui définit la foi explicite. Il n'y a pas de spécificité de la morale chrétienne, montre Robert Joly, qui est celle de Sénèque et de Marc Aurèle : le Dieu personnel, la charité à l'égard du prochain, l'amour des ennemis, l'humilité et la chasteté sont présents chez ces auteurs⁵. Michel Foucault, dans le cours au Collège de France qu'il consacre au stoïcisme va dans le sens de S. Weil lorsqu'il conclut : « Ces règles austères [de la philosophie grecque, de l'éthique stoïcienne des I^{er} et II^e siècles notamment], que l'on va retrouver identiques dans leur structure de code [dans le christianisme], [...] nous les avons réacclimatées, transposées, transférées à l'intérieur d'un contexte qui est celui d'une éthique générale de non-égoïsme [...] sous la forme

¹ Ce poème n'a pas encore fait l'objet d'une édition critique et il en existe plusieurs variantes. J'en ai proposé une édition dans P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 192.

² Voir la correspondance éditée dans P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 123-128. Nous trouvons également cette attitude stoïcienne face aux événements et au monde dans les lettres à Huguette Baur (*ibid.*, p. 111-122). Je renvoie au chapitre V, partie B, section 3 : « Des lettres de direction spirituelle ».

³ Brouillon d'une lettre de S. Weil au père Perrin, citée par E. Gabellieri, *Être et Don*, op. cit., p. 541. Sur « l'expérience », voir au chapitre premier, la partie B : « Penser à partir de l'expérience vécue ».

⁴ *Ibid.*, p. 540.

⁵ R. Joly, « La spécificité de la morale chrétienne », in *Glane de philosophie antique. Scripta minora*, Bruxelles, Ousia, 1994, et *id.*, *Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original ? Philein et Agapan dans le grec antique*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 1968, p. 48, 55.

chrétienne d'une obligation de renoncement à soi¹ ». Dit autrement, la vocation du christianisme est de transmettre et de réaliser la spiritualité grecque². La « forme chrétienne », pour le dire avec S. Weil, est la « vérité » de « l'esprit grec ». Le christianisme et « l'esprit grec » sont « au même lieu » (*OC IV 2*, p. 417-418 ; cf. *OC VI 3*, p. 163).

Quelle est alors cette vertu commune au christianisme et au stoïcisme ? S. Weil rapporte un propos dans l'un de ses cahiers et ajoute : « "Ne pas s'écouter", "il faut bien", – le stoïcisme populaire contient le germe de cela. » (K13, *OC VI 4*, p. 123) Nous comprenons ici l'identité établie entre vertu stoïcienne et vertu chrétienne : le mobile de l'action n'est ni la volonté ni l'intérêt propre, mais le devoir, l'obéissance et l'humilité. Ce stoïcisme populaire, philosophie du bassin méditerranéen à l'époque hellénistique, « le vrai stoïcisme, le stoïcisme grec, [...] est uniquement désir, piété et amour. Il est plein d'humilité » (*OC IV 1*, p. 324). Ou encore, c'est « l'*amor fati*, l'amour total et inconditionné de la cité du monde³ », c'est n'avoir « aucune autre patrie ici-bas que l'univers lui-même, avec la totalité des créatures raisonnables qu'il a contenues, contient et contiendra⁴ » (*AD*, p. 79), et c'est si l'on est dans le malheur, l'accepter « comme une partie de l'ordre du monde », qui n'est autre que « soumission à la volonté de Dieu » (*AD*, p. 77). Dorothee de Gaza indique que l'itinéraire vers le détachement (*apatheia*) passe par l'arrachement (*aprosatheia*) du désir des objets auxquels il s'attache et cet arrachement s'opère par une série d'exercices qui visent à effacer le moi et la volonté propre : « Celui qui n'a pas de volonté propre fait toujours ce qu'il veut, tout ce qui arrive le satisfait et il se trouve faire constamment sa volonté à lui, car il ne veut pas que les choses soient comme il les veut, mais il veut qu'elles soient telles qu'elles sont⁵. » Une telle vertu *chrétienne*, en effet, reprend une vertu *stoïcienne*, la célèbre huitième sentence du *Manuel d'Épictète* : « Ne cherche pas à ce que ce qui arrive arrive comme tu le veux, mais veuille que ce qui arrive arrive comme il arrive, et tu seras heureux », tu seras dans la joie. Être une partie du monde est une idée stoïcienne. S. Weil fait usage de la parabole dite « du fils prodigue » (Lc 15) pour penser une anthropologie philosophique : « C'est la beauté du monde qui force l'homme épuisé, l'homme qui a dépensé tout son patrimoine, toute son énergie, à se souvenir que les esclaves de son père ont plus de part au bien que lui qui est le fils. La part des choses au bien, le salaire des esclaves de Père, c'est la beauté. On désire être simplement une partie du monde, plutôt qu'être soi. Alors le Père tue le veau gras. » (K16, *OC VI 4*, p. 264) Dans l'essai sur les « Formes de l'amour

¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet, op. cit.*, p. 15. Voir aussi P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerziten in der Antike*, München, Kösel, 1954, et J. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Verdier, 1981, p. 117 ; *id.*, *Platon et l'Europe*, Paris, Verdier, 1983, p. 159-160. Cependant, Émile Bréhier soutient une thèse contraire en opposant la Grèce (les Stoïciens) et le christianisme ; voir « Logos stoïcien, verbe chrétien, raison cartésienne », en 1939 (in *Études de philosophie antique*, Paris, Publications de la Faculté des Lettres de Paris, 1955, p. 161-177, en particulier p. 166, p. 170). La thèse de Pierre Hadot sur la reprise des exercices de la philosophie païenne en christianisme est nuancée, voir P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, en particulier aux p. 363, 372, 376.

² Je renvoie à F. Rey Puente, *Simone Weil et la Grèce, op. cit.*, p. 38, et à M. Narcy, « Intuitions pré-chrétiennes : un malentendu », in *Archives de philosophie*, t. 72-4, octobre-décembre 2009, p. 565-580.

³ Brouillon d'une lettre de S. Weil au père Perrin, citée par E. Gabellieri, *Être et Don, op. cit.*, p. 541.

⁴ Je renvoie à E. Gabellieri, *Être et Don, op. cit.*, p. 535.

⁵ Dorothee de Gaza, *Œuvres spirituelles*, éd. de L. Regnault et J. de Préville, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1963, § 187, 14-16. La thèse d'un Épictète pour disposer au christianisme est défendue par Juste Lipse et reprise par Caspar von Barth dans l'*Adversariorum commentariorum libri LX*, Francfort-sur-le-Main, Aubry et Schleich, 1624, ainsi que par Jean-Marie de Bordeaux dans *L'Épictète chrétien*, Paris, Pierre Rocolet, 1658. Il y a des « emprunts directs » et des « continuités très étroites [...] entre les premières doctrines chrétiennes et la philosophie morale de l'Antiquité » (M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, « Introduction », in *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 749 ; voir aussi *id.*, *Subjectivité et vérité, op. cit.*, p. 258). Je renvoie à M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1949, ainsi qu'à M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Seuil, 1957, et *id.*, *Permanence du stoïcisme. De Zénon à Malraux*, Gembloux, Éd. J. Duculot, 1973, les chap. V, VI, VII.

implicite de Dieu », qu'elle rédige au même moment que les lettres au père, S. Weil insiste sur cette parenté entre « stoïcisme grec » et « christianisme primitif » (*OC IV 1*, p. 300) et, plus loin :

« La volonté est impuissante à opérer le salut [...]. Car ce qu'on nomme la morale ne fait appel qu'à la volonté, et dans ce qu'elle a pour ainsi dire de plus musculaire. La religion au contraire correspond au désir, et c'est le désir qui sauve. La caricature romaine du stoïcisme fait aussi appel à la volonté musculaire. Mais le vrai stoïcisme, le stoïcisme grec, celui auquel saint Jean, ou peut-être le Christ, a emprunté les termes de « logos » et « pneuma », est uniquement désir, piété et amour. Il est plein d'humilité. » (*OC IV*, p. 323-324 ; cf. *L'Enracinement*, *OC V 2*, p. 226)

Le stoïcisme grec n'est pas « la caricature qu'en ont faite quelques brutes romaines » (*AD*, p. 77), précise S. Weil dans une lettre au père Perrin, et c'est parce que les Romains ont déshonoré le stoïcisme en l'adoptant, remplaçant « l'amour par une insensibilité à base d'orgueil » (*OC V 2*, p. 352) que l'on a cru à une opposition entre stoïcisme et christianisme. Le stoïcisme de S. Weil est un stoïcisme du consentement, de la contemplation, du désir et de l'amour de l'ordre du monde. Accepter la place qui est la sienne dans l'ordre du monde, l'aimer, accepter son malheur comme une partie de l'ordre du monde, c'est accéder à la beauté du monde et permettre « que la substance quotidienne de sa vie soit elle-même poésie » (« Condition première d'un travail non servile », *OC IV 1*, p. 422), « poésie en acte » (*OC IV 1*, p. 301). C'est « le christianisme primitif » (celui des évangiles) qui est « infiniment proche » du stoïcisme. Car le christianisme historique, malgré quelques exceptions, dans le premier franciscanisme par exemple, ou dans la renaissance des « onzième et douzième siècles » (*OC IV 1*, p. 301) au sud de la Loire et en Italie (François d'Assise), a perdu la beauté du monde. Or, un christianisme qui inspire une nouvelle civilisation – telle qu'elle est esquissée dans *L'Enracinement* – doit retrouver cette sensibilité à la beauté du monde. Il y parviendra en intégrant le stoïcisme. En effet, le stoïcisme (*amor fati*) est la condition de l'incarnation du christianisme :

« Le christianisme ne s'incarnera pas tant qu'il ne se sera pas adjoint la pensée stoïcienne, la piété filiale pour la cité du monde, pour la patrie d'ici-bas qui est l'univers. Le jour où, par l'effet d'un malentendu aujourd'hui bien difficile à comprendre, le christianisme s'est séparé du stoïcisme, il s'est condamné à une existence abstraite et séparée. [...] La seule beauté réelle, la seule beauté qui soit présence réelle de Dieu, c'est la beauté de l'univers. Rien de ce qui est plus petit que l'univers n'est beau. [...] La convenance des choses, des êtres, des événements consiste seulement en ceci, qu'ils existent et que nous ne devons pas souhaiter qu'ils n'existent pas ou qu'ils aient été autres. Un tel souhait est une impiété à l'égard de notre patrie universelle, un manquement à l'amour stoïcien de l'univers. Nous sommes constitués d'une manière telle que cet amour est en fait possible ; et c'est cette possibilité qui a pour nom la beauté du monde. [...] C'est parce qu'il peut être aimé par nous, c'est parce qu'il est beau que l'univers est une patrie. C'est notre unique patrie ici-bas. Cette pensée est l'essence de la sagesse des stoïciens. » (*OC IV 1*, p. 310-312)

Le « souci de la beauté du monde », beauté « aperçue dans des images plus ou moins difformes ou souillées », oriente toutes les activités humaines. Le souci de la beauté oriente vers Dieu – le nom de ce qui est désiré lorsque la beauté éveille le désir – et la beauté du monde est « la seule médiation » entre nos recherches partielles de beauté et Dieu. Il nous faut aimer le monde tel qu'il est et c'est cet amour qui est la beauté du monde. Ce qu'il y a de commun au stoïcisme et au christianisme, c'est la pensée selon laquelle l'univers où nous nous trouvons n'est pas autre chose que de la parfaite obéissance. Le monde aimé est alors une patrie. S'il y a une « patrie céleste », poursuit S. Weil, nous ne la connaissons pas, nous l'imaginons comme il nous plaît et nous aimons « une fiction » ; « aimons la patrie d'ici-bas. Elle est réelle ; elle résiste à l'amour. C'est elle que Dieu nous a donné à aimer. Il a voulu qu'il fût difficile et cependant possible de l'aimer » (*OC IV 1*, p. 310-312).

Dans l'essai « À propos de la doctrine pythagoricienne », le lien est fortement noué entre stoïcisme et christianisme. Plus encore : c'est non seulement la pensée stoïcienne, mais aussi

Platon, Héraclite (et jusqu'à l'*Illiade*) qui se trouvent *repris* par le christianisme – par « le Christ » pour autant que c'est la continuité entre la pensée de la Grèce et le Nouveau Testament qui la préoccupe. L'amour de Jean pour le Christ est le même que l'amour stoïcien pour la nécessité. Ce qui permet cette identification, c'est le terme grec de *logos*. L'amour du *logos*, c'est l'amour du *fatum*, c'est l'amour de la nécessité. Aimer le Christ, le *Logos*, c'est aimer la nécessité qui fait le monde, c'est aimer l'ordre du monde. Encore une fois, l'attitude chrétienne, la vertu chrétienne, c'est la vertu stoïcienne : l'amour de l'ordre du monde. Cet amour, ce consentement à l'ordre du monde, est « fou », comme est fou le consentement accordé aux êtres humains : il s'agit de deux aspects de la même « folie d'amour » (« Dieu dans Platon », *OC IV 2*, p. 112, et « Luttons-nous pour la justice ? », *OC V 1*, p. 243) qui répond à celle de Dieu (*OC V 1*, p. 243 et « Formes de l'amour implicite de Dieu », *OC IV 1*, p. 291). Des notes du *Cahier XIII* prises à Marseille, des lettres au père Perrin à *L'Enracinement* (cf. *OC V 2*, p. 352, 361), cette idée est sans cesse reprise. Dans les deux cas, les attitudes sont les mêmes : humilité, obéissance et amour. C'est pourquoi il faut « intégrer à la foi le stoïcisme populaire. On ne l'a jamais fait. Donner spirituellement aux malheureux leur droit de cité dans le christianisme » (*OC VI 4*, p. 124). Si la pensée stoïcienne fut celle du monde antique tout entier, jusqu'à l'Extrême-Orient, cela veut dire que cette pensée a formé un milieu et a pris la forme d'une véritable religion (avec en son centre une attitude mystique¹). Ce que n'a pas été, paradoxalement, le christianisme. Cela aurait été le cas si le christianisme avait été gouverné par l'idée que l'univers est obéissance, et alors « les métiers auraient été au centre » (*OC V 2*, p. 361). En outre, S. Weil propose ici une clé herméneutique : interpréter le Nouveau Testament à la lumière du stoïcisme (cf. *OC V 2*, p. 352).

Il faut ajouter encore qu'au *Cahier VI* (hiver 1941-1942), il est question des Stoïciens, mais dans une perspective un peu différente. La philosophe lit les lettres de Paul, recopie des passages de l'*Épître aux Hébreux*, des lettres aux *Philippiens*, aux *Colossiens*, aux *Ephésiens*, notamment la prière de Paul au chapitre troisième : « Qu'il daigne [...] vous armer de puissance par son Esprit pour que se fortifie en vous l'homme intérieur [...] » (Ep 3,16), et opère la jonction entre le *πνεῦμα* paulinien et le *πνεῦμα* des Stoïciens : « Πνεῦμα, c'est l'énergie chez les Stoïciens et les chrétiens. » (*OC VI 2*, p. 301) S. Weil s'intéresse à cette notion d'énergie depuis l'année 1941 ou, plutôt, elle fait passer ce terme du champ lexical de la physique à celui de l'anthropologie philosophique. Dans le *Cahier III*, nous lisons : « Energie supplémentaire (extra-vitale) et voyageuse, clef de la vie humaine » (*OC VI 1*, p. 321) et il est question ensuite de cette « énergie vitale » (*OC VI 1*, p. 328, 330). Ces expressions entrent à ce moment-là dans le lexique weilien, mais il faut souligner qu'elle les utilise uniquement dans les *Cahiers* et à certains moments.

Du début à la fin de son existence, l'attitude philosophique de S. Weil a donc été *aussi bien stoïcienne que chrétienne*. Néanmoins, nous pouvons pousser un peu plus loin l'analyse pour suggérer deux pôles dans l'attitude weilienne : un pôle « stoïcien » (l'amour de l'ordre du monde) et un pôle « biblique » (un dehors du monde vers lequel orienter le désir, pour autant que la Bible est le livre qui instaure un dehors absolu, ce que l'on ne trouve ni en Grèce ni en Chine). Le passage suivant du *Cahier XV* l'exprime nettement :

« C'est à cause de l'ordre du monde, à cause de cette nécessité qui les domine souverainement, qui les réduit à être conditionnées, que les choses que nous aimons ne méritent pas d'être aimées. La nécessité

¹ Sur la notion de milieu, je renvoie au chapitre IV, partie C, section 3 : « Reconfigurer la langue de la philosophie : la métaphore » et sur la religion, je renvoie au chapitre V, partie C : « La philosophie à l'épreuve de la politique ».

enlève tout objet à notre amour. Elle est notre unique ennemie. C'est pourquoi *c'est sur elle qu'il faut reporter cet amour*.

Notre amour a deux objets. D'une part ce qui est digne d'être aimé, mais qui, au sens qu'a l'existence pour nous, n'existe pas. C'est Dieu. D'autre part ce qui existe, mais ne contient rien qu'il soit possible d'aimer. C'est la nécessité. Il faut aimer les deux. » (OC VI 4, p. 227 ; je souligne)

La philosophe se répète des préceptes qui font écho à Marc Aurèle. Prenons ces trois exemples dans le *Cahier XVI* : « Accepter de n'être qu'une créature et pas autre chose. C'est accepter de perdre toute existence. » (OC VI 4, p. 252) « Accepter d'être créé comme Dieu accepte de créer, pour l'amour des autres créatures. » (OC VI 4, p. 258) « On désire être simplement une partie du monde, comme une pierre, plutôt qu'être soi. » (OC VI 4, p. 264) Il s'agit d'aimer, de désirer, de consentir à ce qui advient ; ce que Pierre Hadot nomme la « discipline du désir » : « A chaque instant je rencontre l'événement qui m'était réservé par le Destin, c'est-à-dire finalement par la Cause unique, universelle et commune de toutes choses. La discipline du désir consistera donc à refuser de désirer autre chose que ce que veut la Nature du Tout¹. » Il s'agit d'aimer l'ordre du monde (discipline du désir) et d'agir conformément à sa nature (discipline de l'action) à partir d'un travail sur les représentations (discipline de l'assentiment) : « L'exercice de la vie philosophique se résumera dans les deux disciplines du désir et du vouloir actif² ». Marc Aurèle se demande à lui-même : « Quel mal peut-il y avoir pour toi, si tu *fais* ce qui, en ce moment présent, *convient à ta nature*, et si tu *acceptes* ce qui, en ce moment présent, vient au bon moment *pour la Nature du Tout*³ ? » Ces disciplines structurent les *Cahiers de New York* ; par exemple : « ...en faisant usage de *l'obligation* pour suppléer à la *nécessité* partout où celle-ci a des trous. » (K16, OC VI 4, p. 257 ; je souligne). Le mal venant de l'illusion d'être, de « l'existence imaginaire des créatures pensantes qui croient exister » (OC VI 4, p. 252). On se délivre du mal, pour S. Weil, à la suite de Marc Aurèle, par un travail sur les représentations afin de supprimer tout jugement, toute imagination surajoutée aux représentations.

Enfin, « "ma" nature, poursuit Hadot, n'est pas mon caractère particulier individuel, mais ma nature d'homme, ma raison, commune avec celle de tous les hommes⁴. » Elle correspond à la partie éternelle de l'âme, à ce principe divin, ce *daimôn* qui est en nous : « Rien ne m'arrivera qui ne soit conforme à la Nature du Tout. Il dépend de moi de ne rien faire qui ne soit contraire à mon dieu et à mon daimôn⁵. » Ce que reprendra S. Weil alors qu'elle distingue, dans la Lettre I au père Perrin, pour ce qui concerne l'agir, trois domaines (cf. AD, p. 13-15) : l'inspiration est ici stoïcienne. « Ma » nature et « ma » raison sont identiques à la Raison universelle (*logos*) et à la Nature universelle (*physis*) immanentes à toutes choses. « C'est un fugitif, celui qui fuit la raison de la cité humaine. [...] C'est un abcès du monde, celui qui se sépare et s'éloigne de la Raison de la Nature commune, en accueillant avec déplaisir les événements qui lui arrivent⁶ », note l'empereur-philosophe. Et S. Weil : « On désire être simplement une partie du monde, comme une pierre, plutôt qu'être soi. » (OC VI 4, p. 264) « Nous sommes une partie qui doit imiter le tout. » (OC VI 2, p. 350) Mais il y a donc aussi l'autre pôle, celui d'un dehors du monde vers lequel tourner l'attention, l'amour et le désir⁷.

¹ P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 146.

² *Ibid.*, p. 147.

³ Marc Aurèle, *Pensées*, XI, 13,4.

⁴ P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 147.

⁵ Marc Aurèle, *Pensées* V, 10,6.

⁶ *Id.*, *Pensées* IV, 29,2.

⁷ Je renvoie *infra* au chapitre III, partie C, section 3 : « "Hors de soi" : l'arrachement du désir ».

Philosophie et mystique

J'ai choisi de mettre l'accent sur la pratique weilienne du stoïcisme et j'ai expliqué pourquoi. Néanmoins, de Platon également, S. Weil fait un usage intensif à la fin de l'année 1941 et dans les premiers mois de 1942. Dans un texte intitulé « Dieu dans Platon », la philosophe note en haut de la première page, sous forme de programme et de méthode :

« Spiritualité dans Platon. *I. e.* spiritualité grecque. Aristote est peut-être en Grèce le seul *philosophe* au sens moderne, et tout à fait hors de la tradition grecque – Platon est tout ce que nous avons de la spiritualité grecque, et encore des œuvres de vulgarisation. Il faut deviner. Du fait qu'une idée ne s'y trouve pas, ou pas explicitement... [« explicitement » ; et non « implicitement » comme nous le lisons dans l'édition des *Œuvres complètes*.] Qu'est donc Platon ? Un *mystique* héritier d'une tradition mystique où la Grèce entière baignait » (*OC IV 2*, p. 75 ; SW souligne).

En bas de la page 11 du manuscrit, nous lisons cette précision qui complète le propos liminaire de ce texte : « La sagesse de Platon n'est pas une philosophie, une recherche de Dieu par les moyens de la raison humaine. Une telle recherche, 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. » (*OC IV 2*, p. 85) Que « Platon, tout d'abord, est un mystique », S. Weil l'annonce déjà dans une lettre à son frère, au printemps 1940 (cf. *OC VII 1*, p. 483). Donc ce qu'elle écrit au père Perrin, après l'avoir affirmé à l'hiver 1941-1942 dans la crypte du couvent des Dominicains de Marseille, à savoir que « Platon est un mystique » (*AD*, p. 46) est déjà soutenu deux ans plus tôt. En effet, c'est après que le Christ l'a prise, en 1938, qu'elle *relit* ainsi la philosophie et la littérature grecques. La thèse d'un Platon mystique est aussi proposée par Auguste Diès (*Autour de Platon*, 1927) et par André-Jean Festugière (*Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 1936). Mais, précise Michel Narcy, « alors que Diès et Festugière tout à la fois insistent sur la dimension religieuse du platonisme et s'attachent à montrer combien la conception platonicienne du divin est distante, donc, pour eux, insuffisante au regard du christianisme, la position constante de S. Weil est d'affirmer que le Dieu de Platon est purement et simplement le Dieu chrétien » : c'est donc « leur parti qu'elle prend, contre les « modernes » quant au poids du religieux dans Platon¹ ».

L'édition des *Œuvres complètes* choisit de dater ce texte de « début février-mars 1942 ». Faisons des hypothèses. Cette datation est peut-être un peu tardive si ces notes sont la préparation d'interventions faites dans la crypte du couvent des Dominicains de Marseille « au cours de l'hiver² » 1941-1942. De plus, elles sont parallèles, et sans doute contemporaines des notes du *Cahier VI* (cf. *OC VI 2*, p. 366, 377-378, 444). Ce *Cahier* est daté sans certitude de « décembre (début ?) – fin (?) janvier 1942 » (avant le 20 janvier). Le *Cahier V* est ouvert pendant les vendanges mais achevé après (mention du « père J. », l'un des vendangeurs, à plusieurs reprises, la dernière occurrence renvoyant à une période passée). Les vendanges s'achèvent le 23 octobre 1941 et, peu de temps après, S. Weil rentre à Marseille. Le *Cahier VI* peut donc aussi bien avoir été ouvert au mois de novembre et, quoi qu'il en soit, écrit au mois de décembre, de telle manière qu'il semble possible de dater le *Cahier VI* des mois de novembre ou décembre (et le *Cahier VII*

¹ M. Narcy, « Le Platon de Simone Weil », in *CSW*, t. V-4, décembre 1982, p. 257. On peut ajouter que les platoniciens eux-mêmes proposent un cursus de lecture des *Dialogues* de Platon qui correspondent aux étapes du progrès spirituel, je renvoie à P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 233, 238-239, 359. Voir aussi J.-L. Périllie, « Le Platon mystique de Simone Weil. Un changement radical de paradigme », in *Platon et la Philosophie française contemporaine. Enjeux philologiques, historiques et philosophiques*, Bruxelles, Ousia, 2016, p. 105-147.

² Voir *SP*, p. 593 ; voir aussi la préface du père Perrin à l'édition de 1950 d'*Attente de Dieu*, p. 14, 22.

des mois de décembre-janvier, jusqu'au début de février au plus tard) et « Dieu dans Platon » non pas de « début février-mars 1942 », mais d'une date dont le *terminus a quo* est décembre 1941. En outre, l'édition des *Intuitions pré-chrétiennes* (père Perrin) date le contenu « du mois de novembre 1941 au 26 mai 1942 » (*La source grecque* étant trop peu précise : « entre la fin 1940 et le mois de novembre 1942 »).

Les *Cahiers* jouent ici le rôle de brouillon préparatoire à des notes prises dans un autre cahier pour une prise de parole orale. En effet, c'est dans un cahier que S. Weil compose « Dieu dans Platon » : cahier qui ne joue pas le même rôle que la série des *Cahiers*, au service d'une intervention orale (au couvent des Dominicains). Elle recopie des textes, ajoute des commentaires, qui peuvent être abrégés. Par exemple, après un long texte du *Théétète* (176-177a) : « Idées principales : *fuite* (violence de la peur, juin 40) *Assimilation* (cf. géométrie – *Epinomis*) : *Dieu est parfaitement juste*. » (OC IV 2, p. 79 ; SW souligne) L'exode de juin 1940 est pris pour exemple de la fuite mue par la peur. Une indication peut suffire : « Lire fragments d'Héraclite. [...] Lire fragment de Cléanthe. » (OC IV 2, p. 77) Ceci est à retenir : S. Weil n'écrit pas « Dieu dans Platon » en vue d'une publication mais d'une intervention orale. Surtout, il ne s'agit pas d'une conférence érudite sur la pensée grecque mais d'un *usage de Platon* pour la vie spirituelle. Non seulement S. Weil met en œuvre le texte platonicien (trace de la spiritualité grecque) pour sa propre vie spirituelle tournée vers la vérité, mais, loin de chercher à *informer* son auditoire sur la pensée de Platon – parvenir à la sagesse véritable n'est pas avoir quelque chose « de plus » en soi (OC IV 2, p. 93) – elle parle pour *susciter* chez son auditeur une conversion, un retournement, une autre orientation du regard, mettant en œuvre ce qu'elle écrit : « Ce que l'homme peut faire pour l'homme, ce n'est pas lui ajouter quelque chose, mais *le tourner vers* la lumière qui vient d'ailleurs, d'en haut. » (*Ibid.* ; je souligne) Cette parole se veut performative comme peut l'être celle d'un prédicateur (rappelons que ces interventions ont lieu dans le cadre d'un couvent de frères prêcheurs) – ou celle d'un philosophe : la diatribe socratique, cynique ou stoïcienne. Elle n'enseigne pas l'histoire de la philosophie, elle est philosophe et cette prise de parole est un acte philosophique « comme une partie du devoir de la profession » (OC VI 4, p. 363).

Les deux termes soulignés par S. Weil opposent deux attitudes : « philosophe » et « mystique », « une recherche de Dieu par les moyens de la raison humaine » et « une orientation de l'âme vers la grâce ». Ils opposent par ailleurs Platon, « le père de la mystique occidentale » (OC IV 2, p. 78), et la spiritualité grecque d'une part, Aristote de l'autre. Dans les cours de Roanne (1934), S. Weil proposait une distinction entre deux manières de faire de la philosophie : « le point de vue ontologique » qui se place du point de vue de Dieu et « le point de vue critique¹ », c'est-à-dire prendre conscience de ce que l'on fait en le comparant à « la méthode parfaite que nous avons en nous », qui est la manière dont Platon, Descartes et Kant pratiquent la philosophie et qui est la seule légitime (cf. *LP*, p. 208-209). Il n'est pas alors question de spiritualité. La connaissance acquise est comparée ou bien aux « choses en soi » ou bien à la « méthode parfaite ». Le premier point de vue vise à la construction d'un savoir positif en philosophie (ou d'un « système ») alors que le second ne construit rien, mais vient après coup pour évaluer la connaissance acquise par « la science ». C'est la méthode kantienne que S. Weil résume ici pour ses élèves. Cette distinction entre ontologie et critique se décale donc, huit ans plus tard, vers une autre distinction : entre philosophie et spiritualité. C'est le « point de vue critique » qui se transforme ainsi et s'approfondit dans le sens d'une attitude existentielle ou, pour mieux dire, spirituelle. Ce que S. Weil nomme, en 1934, « point de vue critique » est ce que

¹ Sur une telle distinction, voir aussi, au chapitre IV, partie C, section 2 (« Après l'ontothéologie »).

Foucault nomme « philosophie » : « cette forme de pensée qui s'interroge, non pas bien sûr sur ce qui est vrai et ce qui est faux, mais sur ce qui fait qu'il y a et qu'il peut y avoir du vrai et du faux, et que l'on peut ou que l'on ne peut pas départager le vrai du faux. Appelons "philosophie" la forme de pensée qui s'interroge sur ce qui permet au sujet d'avoir accès à la vérité, la forme de pensée qui tente de déterminer les conditions et les limites de l'accès du sujet à la vérité¹. » Encore une fois, on reconnaît ici la démarche kantienne. A la « philosophie », Foucault oppose la « spiritualité », attitude qui est celle de la philosophie grecque, et donne à ce mot un sens voisin du sens weilien : « La recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le *sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité*. [...] L'ensemble de ces recherches, pratiques et expériences que peuvent être les purifications, les ascèses, les renoncements, les conversions du regard, les modifications d'existence, etc., qui constituent, non pour la connaissance mais pour le sujet, *pour l'être même du sujet, le prix à payer pour avoir accès à la vérité*². » Dans les notes sur « Dieu dans Platon », S. Weil insiste sur la *conversion* qui est à opérer, sur une transformation qui concerne « toute l'âme » (OC IV 2, p. 94). C'est pourquoi notre conception de Dieu n'est pas une « conception abstraite » à laquelle l'intelligence parvient par elle-même mais « une conception *expérimentale* » (OC IV 2, p. 80 ; je souligne). Le mot « philosophie » (« philosophe ») est ainsi, en 1941-1942, dévalué par S. Weil au profit de l'*attitude mystique*, et à la « critique » est substitué un travail de *transformation de soi*. Toutefois, le syntagme « philosophe » désigne aussi bien celui qui pratique les exercices spirituels, lorsque S. Weil affirme que « depuis la disparition de la Grèce il n'y a pas eu de philosophe » (OC V 2, p. 323 ; cf. K18, OC VI 4, p. 363). Aristote est « l'exception³ » : elle l'est aussi bien pour S. Weil que pour Foucault. Aristote, pour ce dernier, propose « une réflexion rationnelle », « à vocation universelle », « fondant en même temps le principe d'un sujet connaissant en général⁴ » et se dégageant par là-même de ses conditions de spiritualité – et S. Weil : par « les moyens de la raison humaine » sans « orientation de l'âme vers la grâce » (pour reprendre les expressions qui viennent d'être citées). Il y a donc des *conditions de spiritualité*, pour reprendre l'expression foucauldienne, à l'exercice de la pensée rationnelle : « *La vue est l'intelligence*, résume S. Weil, *l'orientation juste est l'amour surnaturel*. [...] 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*. » (OC IV 2, p. 91-92 ; SW souligne) Et quelques pages plus loin, à nouveau en marge : « L'intelligence réside dans tout homme. L'usage de l'intelligence a pour condition l'amour surnaturel (nullement une doctrine intellectualiste [il est question de Platon], au contraire). » (OC IV 2, p. 93) C'est un exercice spirituel de conversion du regard afin d'orienter toute son âme vers Dieu que proposent les *Dialogues* de Platon : « La philosophie de Platon n'est pas autre chose qu'un acte d'amour envers Dieu. » (OC IV 2, p. 92)

« La conversion est une opération violente et douloureuse, un arrachement » (OC IV 2, p. 98) et il est impossible de rien retrancher à cette quantité irréductible de violence et de douleur. Foucault explique que « cette conversion, cette transformation du sujet [...] peut se faire sous la forme d'un mouvement qui *arrache* le sujet à son statut et à sa condition actuelle⁵ ». Une proposition telle que celle-ci concorde avec l'analyse de Foucault : « Le détachement total est la condition de l'amour de Dieu, et lorsque l'âme a accompli le mouvement de se détacher

¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 16.

² *Ibid.*, p. 16-17. Je souligne.

³ *Ibid.*, p. 19.

⁴ *Ibid.*, p. 28.

⁵ *Ibid.*, p. 17.

totallement de ce monde pour se tourner tout entière vers Dieu, elle est illuminée par la vérité qui descend de Dieu en elle. » (« Dieu dans Platon », *OC VI 2*, p. 93) S. Weil ajoute : « Si on ne veut pas *payer tout le prix*, on ne parvient pas au but, même si on en retranche très peu. » (*OC IV 2*, p. 98 ; je souligne) Ou pour le dire avec Foucault : « La vérité n'est donnée au sujet qu'à *un prix qui met en jeu l'être même du sujet*¹. » La vérité est *donnée* mais il y a une part d'ascèse, d'effort, de travail : « C'est la part de la volonté dans le salut. Effort à vide, effort de la volonté malheureuse et aveugle, car elle est sans lumière » (*ibid.*) – « c'est un travail de soi sur soi, une élaboration de soi sur soi, une transformation progressive de soi sur soi dont on est soi-même responsable dans un long labeur qui est celui de l'ascèse (*askêsis*)². » La « lumière de la vérité », qui vient « d'ailleurs, d'en haut » (*OC IV 2*, p. 93), est « à recevoir » (*OC IV 2*, p. 99). La sagesse vient « d'ailleurs, à savoir de Dieu » (*OC IV 2*, p. 93). Ou encore : « Quant à ce qui opère le salut, la grâce accompagnée de joie et de douleur, c'est *une chose que nous recevons sans y avoir aucune part*, sinon qu'il faut nous maintenir exposés à la grâce ; c'est-à-dire maintenir l'attention orientée avec amour vers le bien. Le reste, pénible ou suave, *s'opère en nous sans nous*. » (*OC IV 2*, p. 119 ; je souligne) Le mouvement par lequel la vérité « vient » et « illumine » le sujet est « le mouvement de l'*erôs*³ ». Enfin, la vérité ne vient pas combler « l'acte de connaissance » mais vient « illuminer le sujet⁴ » et le transfigurer. Je fais usage ici des mots de Foucault pour rendre compte de la manière weilienne de lire la philosophie, en particulier Platon et les Tragiques grecs, en relevant que les textes weilien (« Dieu dans Platon ») et foucauldien (*L'Herméneutique du sujet*) ont un statut semblable : des notes pour une prise de parole publique. J'acquiesce ainsi à la thèse posée par Fernando Rey Puente : « On voit donc, que la vraie philosophie, comme la religion authentique, sont profondément liées à la mystique. Sachant qu'en outre les deux ont pour but l'union intégrale de l'âme avec le bien absolu qui a pour conséquence une transformation totale de la façon de sentir et d'agir d'un homme, et cela en toutes les circonstances de sa vie⁵. » Prenons l'exemple suivant : en février 1942, la philosophe note dans un cahier : « Je n'ai pas en moi de principe d'ascension. [...] C'est seulement en orientant ma pensée vers quelque chose de meilleur que moi que ce quelque chose me tire vers le haut. Si je suis réellement tiré, ce qui me tire est réel. [...] L'orientation de la pensée vers une perfection réelle est ce qui tire. "Celui qui, la pensée tournée vers lui, célèbre la gloire de Zeus, celui-là obtiendra la plénitude de la sagesse." (Eschyle). » (K8, *OC VI 3*, p. 121) Au principe de la transformation de soi, tout est donc une question d'orientation du regard, d'orientation de l'attention. Pour appuyer sa thèse, la philosophe cite deux vers de l'*Agamemnon* (v. 174-175). Elle fait ainsi *usage* de la tragédie d'Eschyle. Il ne s'agit pas d'une *connaissance* savante et abstraite, mais d'un savoir qui engage la subjectivité. Autrement dit, le mobile qui fournit l'énergie pour se tourner vers le texte et lui accorder toute l'attention requise est le désir de posséder la vérité – une vérité qui transforme et transfigure la subjectivité, un bien qui vient « améliorer les hommes » (*OC V 2*, p. 318). Ce que S. Weil nomme « aller vers la Grèce ».

Il nous faut maintenant accorder la plus grande attention à un écrit inachevé et resté inédit de 1941 sur la connaissance scientifique dont le titre, dans la ligne de ce qui vient d'être dit sur le point de vue critique et sur la spiritualité est tout à fait significatif : « La science et nous ».

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁵ F. Rey Puente, *Simone Weil et la Grèce*, op. cit., p. 79.

3. « La science et nous » : un savoir de spiritualité

« Platon [dans le *Timée*] invite l'âme humaine à imiter, dans le mouvement de ses pensées, l'âme du monde et à atteindre ainsi le but de la vie humaine. »

Pierre Hadot¹

A l'instar des « études scolaires » qui ne visent pas la connaissance mais la transformation de soi (non pas un exercice de la pensée sur un contenu de connaissances, mais une modification du sujet par l'intermédiaire d'un contenu ; non pas un jeu du sujet sur sa pensée mais un jeu de la pensée sur le sujet), les essais d'avril-mai 1942, donnés au père Perrin, sont des écrits de direction spirituelle au service d'un tel travail sur soi. Il s'agit d'orienter autrement le regard. Cette thèse mérite d'être élargie : tout ce qu'écrit S. Weil en 1941, 1942 et 1943 relève ou bien de la pratique d'exercices spirituels ou bien de la direction spirituelle².

Dans le titre même de son essai du printemps 1941 sur la science (cf. *OC IV 1*, p. 139 et suiv.), la philosophe noue étroitement vérité et subjectivité : « La science et nous » (« nous, gens d'Occident »). Peu après, elle note dans l'un de ses cahiers, et souligne : « *Principe de l'usage de la science moderne en faveur de la véritable foi. Très important.* » (K8, *OC VI 3*, p. 122) Il s'agit donc de « faire usage » de la science, de la pratiquer comme un savoir de spiritualité. Ce qui importe, c'est le « vrai rapport de la science à la charité » (K12, *OC VI 3*, p. 402). « La science et nous » est un essai anticartésien pour autant qu'avec Descartes, « l'évidence est substituée à l'ascèse³ » et que s'institue un sujet de connaissance. Les écrits de 1941 sur la science visent à la « constitution d'un savoir du monde comme expérience spirituelle du sujet⁴ ».

Le discours de la science

Une évaluation de la théorie des quanta, « rupture dans l'évolution de la science » (*OC IV 1*, p. 140) parce qu'elle introduit le discontinu dans la physique pour penser l'espace, ce qui est une contradiction, est l'occasion d'une réflexion sur l'histoire et la philosophie des sciences.

Une science propose « une représentation de l'univers » (*OC IV 1*, p. 142) ou « conception du monde » (*OC IV 1*, p. 201). La question est alors : quelle représentation de l'univers propose la théorie des quanta ? La réponse est simple : aucune. « L'algèbre pure est devenue le langage de la physique, un langage qui a ceci de particulier qu'il ne signifie rien. Cette particularité le rend difficile à traduire. [...] [Il n'y a alors plus] de liaison entre la pensée scientifique et le reste de la pensée humaine, y compris la pensée du bien. [...] [Cette liaison] fut rompue après 1900. » (*OC IV 1*, p. 159, 164-165 ; cf. *OC IV 1*, p. 185, 197, 201) Ce que conteste S. Weil, c'est la rupture de la science du XX^e siècle (la théorie des quanta proposée par Max Planck) avec la science classique, mais surtout avec le sens commun. Car si l'intelligence à l'œuvre dans la science classique est la même que « celle qui élabore les notions de sens commun », la liaison « entre la pensée scientifique et le reste de la pensée humaine, y compris la pensée du bien » (*OC IV 1*, p. 164-165) est rompue par la science du XX^e siècle *qui n'est pas à l'échelle de l'homme* et ne permet alors aucune image de la condition de l'homme dans sa relation

¹ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 318.

² Ce que j'entends par « direction spirituelle » sera explicité au chapitre V, partie B (« La question philosophique de la direction spirituelle »).

³ M. Foucault, *Dits et écrits, II*, op. cit., p. 1449, thèse nuancée dans *id.*, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 19, 183, 296, 340-341.

⁴ *Id.*, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 304.

au bien, comme nous allons le voir. Un fossé se creuse entre la raison et la science (cf. *OC IV 1*, p. 189). L'essai sur « La science et nous », qui peut être inscrit à la suite du mémoire de 1930 sur Descartes, est un texte important qui poursuit le diagnostic de notre présent au plan du discours scientifique – préparé par les notes des *Cahiers* contemporaines de sa rédaction (de septembre ou octobre 1940 jusqu'au printemps 1941 pour Ki1 et Ki2 ; du printemps à l'automne 1941, à l'exception du mois de vendanges du 22 septembre au 23 octobre, pour K2 à K5, ce dernier cahier datant d'après l'interruption¹) – et avance des thèses qui seront conservées et approfondies jusque dans la grande synthèse qu'est *L'Enracinement*. Il restera inachevé, mais ce dont il est question sera repris quelques mois plus tard (en novembre 1941) dans un article publié par les *Cahiers du Sud* (décembre 1942) : les « Réflexions à propos de la théorie des quanta » (*OC IV 1*, p. 195-210).

La prise de conscience de la rupture opérée par Max Planck en 1900 dans l'histoire de la physique suppose de se tourner vers la science classique (ce que commence par faire S. Weil). Le modèle de la représentation de l'univers de la science classique, c'est le travail physique : « Elle [la science] a pensé l'univers sur le modèle du rapport entre une action humaine quelconque et les nécessités qui lui font obstacle en lui imposant des conditions. » (*OC IV 1*, p. 142) Travailler, c'est affronter et vaincre des obstacles. C'est la nécessité essentielle du travail humain qui est transportée par le physicien dans la nature. La nécessité est ainsi lue dans l'univers : c'est de ce concept de lecture dont il est fait usage, au même moment où est rédigé un « essai sur la notion de lecture » (cf. *OC IV 1*, p. 73-79). L'analogie entre la physique classique et le travail humain rencontre toutefois une limite dans la mesure où il ne s'agit pas de concevoir une finalité à l'œuvre dans l'univers, autrement dit une volonté, derrière les phénomènes de la nature. Ces derniers sont compris à partir de la notion d'énergie. De manière pédagogique, S. Weil retrace l'histoire de la physique classique de la Renaissance à la fin du XIX^e siècle. La physique comme science est *le point d'application d'un exercice spirituel* qui consiste à se penser non plus à partir de soi, mais « du point de vue du monde ». Nous trouvons ici une expression de ce qui est l'objet du travail essentiel de transformation de soi : perdre la perspective pour s'inscrire dans l'ordre du monde. C'est l'effet sur la subjectivité de la science classique qui l'intéresse :

« La nécessité qui nous contraint dans l'action la plus simple nous donne, dès que nous la rapportons aux choses, l'idée d'un monde si complètement indifférent à nos désirs que nous éprouvons combien nous sommes près de n'être rien. En nous pensant nous-mêmes, si l'on peut s'exprimer ainsi, du point de vue du monde, nous parvenons à cette indifférence à l'égard de nous-mêmes sans laquelle on ne peut se délivrer du désir, de l'espoir, de la crainte, du devenir, sans laquelle il n'y a ni vertu ni sagesse, sans laquelle on vit dans le rêve. Le contact avec la nécessité est ce qui substitue au rêve la réalité. » (*OC IV 1*, p. 146)

Du bon usage de la science classique en vue de l'amour de Dieu : ce n'est pas pour acquérir des connaissances que l'on apprend la science, mais pour opérer un travail qui concerne toute l'âme. Il ne suffit pas de savoir abstraitement que nous ne sommes rien (« près de n'être rien » écrit ici S. Weil), mais de le réaliser, d'en faire l'épreuve, de *l'éprouver*. L'exercice de la science et de la représentation de l'univers qu'elle propose permet d'aller du rêve à la réalité². Il y a un usage

¹ Nous pouvons relever les parallèles suivants entre les *Cahiers* et les essais de 1941 sur la science : Ki1, *OC VI 1*, p. 165 ; Ki2, *OC VI 1*, p. 193, 195, 208 ; K2, *OC VI 1*, p. 226, 237-239, 241-243, 245-248, 273 ; K3, *OC VI 1*, p. 346, 356 (p. parallèle à « Du fondement d'une science nouvelle »), 384-385 ; K5, *OC VI 2*, p. 165-185 (sur Galilée, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*), 187-188, 253, 265, 272 ; et des reprises dans K8, *OC VI 3*, p. 127, 205, 215.

² On note, encore une fois, la continuité de la pensée de S. Weil (ce qui est dit ici, en 1941, était déjà une consigne près de dix ans plus tôt, voir *OC VI 1*, p. 145, 146). Pour l'ancrage, voir Marc Aurèle, *Pensées*, III, 11 ; VI, 13 ; VIII, 24 ; IX, 36, et M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., la première heure du cours du 24 février 1982 (qui se termine, tout comme le *Cahier I* de S. Weil, alors qu'il est question d'aller du rêve à la réalité, par une référence au *Faust* de Goethe).

« purificateur » (*ibid.*) de la connaissance du monde : « se délivrer du désir, de l'espoir, de la crainte, du devenir », et parvenir à la sagesse. L'exercice dont il est ici question, S. Weil le pratique lorsqu'elle note dans un cahier : « On désire être simplement une partie du monde, comme une pierre, plutôt qu'être soi. » (K16, *OC VI 4*, p. 264)

Nous pensons immédiatement aux lettres d'Épicure. C'est Lucrèce qui est mentionné. Dans le *De rerum natura*, nous lisons : « ... ils font intervenir des maîtres cruels, auxquels les malheureux attribuent la toute-puissance, dans leur ignorance de ce qui peut naître, de ce qui ne le peut, et des lois qui délimitent le pouvoir de chaque chose suivant des bornes inébranlables. » Ces vers sont cités par S. Weil (en latin) dans le *Cahier I*, puis à nouveau dans le *Cahier II* (*OC VI 1*, p. 73, 274) alors même qu'elle rédige l'essai sur « La science et nous ». Il s'agit de faire « bon usage » du monde comme en use un philosophe grec qui fait de la physique : partie du *logos* philosophique¹, « vertu² », objet d'un exercice spirituel. Comme le « malheur » dont elle est ici rapprochée, la science « est une purification » (*OC IV 1*, p. 146) ; elle permet un travail sur les représentations, une discipline du désir. Cette mention du malheur dans un essai sur la science contemporaine est intéressante car elle signale que ce qui sera au centre de sa méditation un an plus tard (« L'amour de Dieu et le malheur », avril-mai 1942) est déjà à l'horizon de ses préoccupations (il l'est en réalité depuis les essais de 1938-1939 sur l'*Illiade* et sur la généalogie de l'hitlérisme, et surtout depuis les premières pages du *Cahier II* où est élaborée cette réflexion sur la science). Notons que c'est à l'épicurisme, plutôt qu'aux Stoïciens, que se réfère ici la philosophe, qui termine par une allusion aux évangiles : faire bon usage de la science, c'est chercher « à lire à travers toutes les apparences cette nécessité inexorable qui fait du monde un monde où nous ne comptons pas, un monde où l'on travaille, un monde indifférent au désir, aux aspirations, et au bien ; elle qui étudie ce soleil qui brille indifféremment sur les méchants et sur les bons » (*ibid.*). Être parfait comme le Père des cieux est parfait, c'est aimer sans faire de distinction, comme le soleil ni la pluie ne font de distinction : « Aimez vos ennemis, et priez pour ceux qui vous persécutent, afin d'être vraiment les fils de votre Père qui est dans les cieux ; car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes. » (Mt 5,44-45) Il s'agit, en effet, d'imiter la nécessité qui gouverne l'univers. Ce lexique de la « purification de l'âme » revient à plusieurs reprises dans les écrits weiliens, par exemple à la fin de *L'Enracinement*, lorsqu'il est question de la providence divine qui est à concevoir comme une providence impersonnelle, seule conception compatible et avec la vraie foi et avec la conception scientifique du monde (cf. *OC V 2*, p. 341-342). Nous relevons la tonalité stoïcienne de ce passage sur l'ordre du monde auquel il s'agit de s'accorder – car c'est là l'objet de la purification et la condition d'accès à la mystique. L'étude de l'univers purifie l'âme en l'arrachant aux choses sordides, « *primo discedemus a sordidis* », écrit Sénèque à Lucilius dans la troisième préface aux *Questions naturelles*, cet arrachement et cette élévation de l'âme étant la première condition d'une véritable vie spirituelle³.

Simone Weil lectrice de Sénèque

Commentant la préface de la première partie des *Questions naturelles*, Foucault explique que connaître la nature, pour les Stoïciens, permet « de nous ressaisir nous-mêmes là où nous sommes, en ce point que nous sommes, c'est-à-dire de nous replacer à l'intérieur d'un monde

¹ Voir Frédérique Ildefonse, *Les Stoïciens I. Zénon, Cléanthe, Chrysippe*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 23-24.

² Voir Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, III, XXI-XXII, et les *Tusculanes*, V, XXIV, 68 et suiv.

³ Je renvoie à P. Grimal, *Sénèque op. cit.*, p. 215-216.

entièrement rationnel et rassurant qui est celui d'une Providence divine ; Providence divine qui nous a placés là où nous sommes, qui nous a donc situés à l'intérieur d'un enchaînement de causes et d'effets particuliers, nécessaires et raisonnables, qu'il nous faut bien accepter si nous voulons effectivement nous libérer de cet enchaînement sous la forme, qui est la seule possible, de la reconnaissance de la nécessité de cet enchaînement. Connaissance de soi et connaissance de la nature sont donc non pas en position d'alternative, mais absolument liées¹ ». Foucault poursuit en indiquant que cette connaissance de soi n'est pas connaissance d'une intériorité, analyse de soi et de ses secrets comme domaine spécifique (l'herméneutique chrétienne de soi) – et il en va de même pour S. Weil, je l'ai montré. De plus, il ne s'agit pas de fuir le monde, mais de s'y inscrire en en transformant la lecture. Il ne s'agit pas ici du mouvement platonicien qui consiste à se détourner de ce monde-ci pour se tourner vers un autre – celui du *Phèdre* – car « nous atteignons le point d'où Dieu même voit le monde² », mais sans quitter le monde des yeux : « Il s'agit plutôt de se placer en un point tel, à la fois si central et si élevé, qu'on puisse voir en dessous de soi l'ordre global du monde, ordre global dont on fait soi-même partie. [...] Il s'agit d'une vue plongeante, et non pas d'un regard ascendant vers autre chose que le monde où nous sommes. Vue plongeante de soi sur soi qui englobe le monde dont on fait partie et qui assure ainsi la liberté du sujet dans ce monde lui-même³. » Ce thème de la vue plongeante se retrouve chez S. Weil jusqu'à la fin de *L'Enracinement*, lorsqu'il est question de voir le monde depuis la Sagesse éternelle. C'est toujours cette *vertu stoïcienne* que la philosophe met en œuvre.

S. Weil cite Sénèque dans son mémoire sur Descartes (1930), rappelant que ce dernier « avait pris pour devise la maxime du temple de Delphes ainsi mise en vers par Sénèque : *Illi mors gravis incubat / Qui notus nimis omnibus / Ignotus moritur sibi* » (*Thyeste*, trad. Léon Herrmann, v. 402-404 : « La mort ne s'appesantit lourdement que sur celui qui, trop connu de tous, meurt ignoré de lui-même ! »), alors qu'elle explique qu'il faut reprendre *l'acte philosophique* de Descartes, « se faire au moins pour un moment cartésien », éprouver par l'expérience la vérité de la démarche cartésienne, et non se contenter de « chercher à savoir son opinion sur tel ou tel sujet, le considérant du dehors et par fragment. La pensée cartésienne n'est pas telle qu'on puisse la commenter du dehors » (*OCI*, p. 183). L'étudiante inscrit ainsi, en 1937, Descartes dans la tradition socratique et stoïcienne, celle des exercices spirituels et de la philosophie comme épreuve de soi (nous savons que sa pensée évoluera sur ce point). Peut-être pouvons-nous voir là, à propos de Descartes, une *manière de lire* des œuvres philosophiques qui caractérise la lecture weilienne des philosophes et, en tous les cas, il est intéressant de noter que c'est ainsi qu'elle appelle à lire ses propres écrits lorsque, à l'autre extrémité de son existence (en juillet 1943), elle regrette qu'on ne lui accorde qu'une « attention hâtive » en considérant à part les uns des autres « chaque petit bout d'idée » alors que l'ensemble forme « un bloc massif » (*OC VII 1*, p. 296). – Et sans doute que la pensée weilienne n'est pas telle qu'on puisse la commenter du dehors et que tout commentateur doit se faire, au moins pour un moment, weilien, pour autant que « la vérification est constituée par la marche vers la perfection » (*OC V 2*, p. 330 ; cf. *OC VI 4*, p. 315) et « confirmé par l'expérience pratique des saints » (*OC V 2*, p. 329), expérience qui permet d'éprouver les vérités « cent et mille fois » (*OC IV 1*, p. 260).

Poursuivons l'étude de la lecture weilienne de Sénèque. L'auteur des *Lettres à Lucilius* est cité dans les cours de philosophie, notamment le cours de Roanne (1934) : « Même dans Sénèque, on voit qu'il loue la grandeur d'âme du maître qui n'use pas de cruauté vis-à-vis de ses

¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 267.

² *Ibid.*, p. 265. Je souligne.

³ *Ibid.*, p. 271.

esclaves, comme si cela n'allait pas de soi. » (*LP*, p. 179) En effet, dans le *De beneficiis* (III, 22, 1), Sénèque cherche à dépasser les rôles sociaux au profit d'une relation d'homme à homme et insiste sur le fait que l'esclave n'est pas un « instrument » mais d'abord un être humain ; idée que nous trouvons encore exprimée pour Lucilius dans la lettre XLVII. S. Weil reprend, dans l'essai sur les origines de l'hitlérisme : « Sans doute Sénèque, qui d'ailleurs était espagnol, semble-t-il avoir été équitable et généreux envers ses esclaves, mais il ressort de la manière dont il en parle qu'il avait peu d'imitateurs ou point. » (*OC* II 3, p. 200-201) Dans une « Note sur les relations primitives du christianisme et des religions non hébraïques » (note du mois de mai 1942, destinée au père Perrin, restée longtemps inédite et publiée en 2008 dans les *Œuvres complètes*), elle s'appuie sur un ouvrage de Léon Herrmann, *Du Golgotha au Palatin*, paru en 1934, pour argumenter ce qu'elle lui écrit dans ses lettres sur l'identité d'inspiration entre le stoïcisme et le christianisme. L'auteur de cet ouvrage soutient la thèse d'une influence chrétienne à Rome, dès le I^{er} siècle, « dans les milieux stoïciens ». Elle poursuit : « Il y aurait eu à Rome dès Tibère et Caligula, parmi les nobles romains, tout un milieu de chrétiens ou de sympathisants. Sénèque aurait été à demi chrétien, sinon même peut-être baptisé en secret. » (*OC* IV 1, p. 387) Dans le *Cahier XII*, la philosophe a pris quatre pages de notes sur le livre d'Herrmann où elle relève des références aux *Lettres à Lucilius* (lettre CVIII) et au *De Clementia* (II, 1 ; II, 2). Quoique l'on pense de cette thèse originale d'un Sénèque « à demi chrétien », elle est toutefois un indice du grand cas que fait S. Weil de l'auteur des *Lettres à Lucilius*. Mais c'est à New York, au mois d'octobre 1942, qu'elle relit Sénèque¹, notamment toutes les tragédies : *Hercule sur l'Œta*, *Hercule furieux*, *Thyeste*, *Les Phéniciennes*, *Œdipe*, *Médée*, *Les Troyennes*, *Phèdre*, *Octavie* (cette dernière pièce du Pseudo-Sénèque), comme en témoigne les *Cahiers XIV, XV, XVI*, recopiant des vers sur le thème du malheur des hommes et de la fin du monde – fin du monde qu'elle dit aussi être l'atmosphère dans lequel sont les premiers chrétiens – en choisissant librement dans l'apparat critique de l'édition établie par Léon Herrmann l'une ou l'autre leçon et remplaçant à l'occasion une forme passée du verbe par un présent (cf. *OC* VI 4, p. 200), traduisant parfois, et commentant. Pour Sénèque, le chemin vers la sagesse passe par une méditation sur les choses physiques. Depuis 54, l'auteur des *Questions naturelles* est engagé dans la vie publique et la politique romaine. Mais en 62, libéré de l'action, il entreprend des études sur la nature. « Ce n'est pas un refuge, commente Pierre Grimal, mais la réalisation d'un programme sans cesse différé². » A partir de 1939, alors qu'elle ne peut plus « s'occuper activement de l'actualité » (lettre à André Weil, automne 1939, *OC* VII 1, p. 428), S. Weil est elle aussi disponible pour s'occuper de mathématique et des sciences de la nature.

Dans son *Anthropologie philosophique*, Bernard Groethuysen établit un rapport étroit entre le sage et la conscience du monde : « La conscience qu'il a du monde est quelque chose de particulier au sage. Seul le sage ne cesse d'avoir le tout constamment présent à l'esprit, n'oublie jamais le monde, pense et agit, par rapport au cosmos. [...] Le sage fait partie du monde, il est cosmique. Il ne se laisse pas détourner du monde, détacher de l'ensemble cosmique. [...] Le type du sage et la représentation du monde forment en quelque sorte un ensemble indissoluble³. » Ce lien entre le sage et le monde décrit particulièrement bien la doctrine stoïcienne. Le Stoïcien se plonge dans la totalité du cosmos : « *Toti se inserens mundo*⁴ » écrit Sénèque. Marc Aurèle note

¹ S. Weil a certainement parlé de Sénèque avec Thibon, alors qu'elle est chez lui, à l'été 1941, ce dernier étant grand lecteur du philosophe romain (échange avec Emmanuel Gabellieri, le 1^{er} février 2024). Je renvoie à G. Thibon, *Ils sculptent en nous le silence. Rencontres*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2003.

² P. Grimal, *Sénèque, op. cit.*, p. 219.

³ B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, Paris, Gallimard, 1952, p. 80.

⁴ Sénèque, *Lettres à Lucilius* LXVI, 6.

pour lui-même : « Tout ce qui est accordé avec toi est accordé avec moi, ô Monde¹. » A celui « qui est familiarisé vraiment avec la nature et avec ses effets », ajoute-t-il, « qui possède l'expérience et la connaissance approfondie des processus du monde », « les phénomènes qui sont liés à ces processus » lui paraîtront « se présenter, sous un certain aspect, d'une manière plaisante² ». Autrement dit, il s'agit de parvenir par un apprentissage à lire la beauté du monde : « La mer n'est pas moins belle à nos yeux parce que nous savons que parfois des bateaux sombrent. Elle en est plus belle au contraire. » (OC IV 1, p. 355) L'attitude fondamentale du Stoïcien, commente Hadot, « consiste dans un consentement joyeux, un « oui » de tout instant au mouvement du monde, dirigé par la Raison universelle³ ». Dans cet article sur « Le sage et le monde⁴ », en congruence avec les thèses de S. Weil dès le mémoire de 1930, ce dernier poursuit en montrant comment la philosophie s'est efforcée de susciter une *perception esthétique du monde* pour conserver la dimension cosmique essentielle à l'existence humaine, alors que la science s'éloigne et se coupe de la perception. Il nomme notamment l'*Aesthetica* de Baumgarten, qui défend un rapport émotif au monde (*veritas aesthetica*) et la *Critique* kantienne *de la faculté de juger* (§ 29, Remarque générale). Une perception esthétique est nécessaire afin de continuer à vivre dans un rapport vécu et perceptif à la terre qui est une condition d'existence de l'être humain. S. Weil, quant à elle, mentionne Goethe et Keats. Le bien est absent de la science classique (Newton) : « Aussi la science classique n'est-elle pas belle ; ni elle ne touche le cœur ni elle contient une sagesse. [...] Il en était tout autrement chez les Grecs. Hommes heureux, en qui l'amour, l'art et la science n'étaient que trois aspects à peine différents *du même mouvement de l'âme vers le bien*. Nous sommes misérables à côté d'eux, et pourtant ce qui fait leur grandeur est à portée de notre main. » (OC IV 1, p. 152 ; je souligne) Elle fait allusion au reproche de Keats à Newton d'avoir *détruit la poésie* en « détissant l'arc-en-ciel⁵ ». Or, nous savons l'importance de cette « poésie » comme « substance quotidienne de [la] vie » (OC IV 1, p. 422) – j'y reviendrai – poésie vécue, pour S. Weil. Hadot poursuit en expliquant qu'il y a « dans l'Antiquité des exercices par lesquels le philosophe s'efforçait de transformer sa perception du monde⁶ » par une *conversion de l'attention*. Le monde « apparaît » lorsqu'on cesse de le considérer à partir de soi et de ses intérêts. S. Weil est très exactement dans cette ligne-là. C'est le *détachement* qui permet le passage du rêve à la réalité. L'auteur d'*Exercices spirituels et philosophie antique* en fait même une caractéristique essentielle de la philosophie, citant Merleau-Ponty : la philosophie est un mouvement par lequel nous essayons « de rapprendre à voir le monde⁷ ».

Ce que propose la philosophe (en avril-juin 1941) d'un bon usage de la contemplation et de la connaissance de l'univers sera repris constamment dans les écrits postérieurs, dans les essais d'avril-juin 1942, jusque dans les derniers paragraphes de l'essai sur « La personne et le sacré » et dans les dernières pages de *L'Enracinement*. Elle y cite l'évangile (de mémoire), donne la référence (« Mat., 5, 45 »), et commente :

« Ainsi c'est l'impartialité aveugle de la matière inerte, c'est cette régularité impitoyable de l'ordre du monde, absolument indifférente à la qualité des hommes, et de ce fait si souvent accusée d'injustice – c'est

¹ Marc Aurèle, *Pensées*, IV, 23.

² *Id.*, *Pensées*, III, 2.

³ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 343.

⁴ *Id.*, « Le sage et le monde », in *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 343-360.

⁵ Je renvoie à la note 36, in OC IV 1, p. 535.

⁶ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 352-353.

⁷ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. XVI.

cela qui est proposé comme modèle de perfection à l'âme humaine. C'est une pensée d'une profondeur telle que nous ne sommes pas même aujourd'hui capables de la saisir ; le christianisme contemporain l'a tout à fait perdue. » (OC V 2, p. 327)

C'est l'ordre du monde, objet de la science, qui est proposé comme modèle de perfection humaine. S. Weil inscrit l'homme dans le monde et propose la pensée antique du monde comme horizon pour l'éthique. C'est bien d'enracinement dont il est ici question. La lecture weilienne de la philosophie grecque est proche, je l'ai montré, de celle faite par Pierre Hadot une trentaine d'années plus tard. C'est aux Stoïciens qu'elle se réfère, citant l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe et consacrant plusieurs pages au stoïcisme (cf. OC V 2, p. 350-352), et, plus largement, à la pensée antique. En effet, il n'est pas seulement question de la Grèce mais aussi de l'Égypte, de l'Inde, de la Chine :

« C'est la vérité qui éclate avec d'incomparables accents d'allégresse dans les parties belles et pures de l'Ancien Testament, en Grèce chez les Pythagoriciens et tous les sages, en Chine chez Lao-tseu, dans les écritures sacrées hindoues, dans les fragments égyptiens. Elle est peut-être cachée dans d'innombrables mythes et contes. Elle apparaîtra devant nous, sous nos yeux, dans notre propre science, si un jour, comme à Agar, Dieu nous dessille les yeux. » (OC V 2, p. 347)

De la science grecque à la physique classique

Ce qui importe, ce ne sont pas les résultats des découvertes scientifiques, le « discours » – ce ne sont pas les faits, mais les actes, *l'usage que l'on en fait*. Et cet usage est spirituel : la science ne vaut qu'autant qu'elle est pensée « par un même esprit » et pour autant qu'elle permet un exercice spirituel de transformation et de purification de soi par la lecture de la nécessité dans les apparences (les faits). La « science » n'est pas accumulation de connaissances, mais *attitude* :

« L'attitude d'esprit scientifique est admirable au moment où elle est celle d'un homme aux prises avec des événements, des dangers, des responsabilités, des émotions, peut-être des terreurs, par exemple sur un navire ou un avion. En revanche rien n'est si morne, si désertique que l'accumulation des résultats de la science, dans les livres, à l'état de résidu mort. Une accumulation indéfinie d'ouvrages de physique classique n'est pas désirable. » (OC V 2, p. 147)

Ou, pour le dire autrement, les « travaux étroitement spécialisés » des scientifiques sont, à « notre époque », « dénués de toute relation avec la vie spirituelle » (OC V 1, p. 427).

Soudain (dans l'essai sur « La science et nous »), S. Weil opère un revirement : certes, la science classique est une étude de la nécessité, mais le monde n'est pas que cela. Car comment expliquer que « la sainteté » soit quelque chose dont « la matière est capable ; puisque la matière seule et ce qui est inscrit dans la matière existe » (OC IV 1, p. 148) ? La science classique – comme d'ailleurs la doctrine de Marx – oublie le bien : la « science positive », celle des quatre derniers siècles, n'est plus *orientée vers le bien* (à la différence de la science grecque à laquelle elle consacre un développement) : « Dans un tel tableau du monde [celui de la science classique], le bien est tout à fait absent, absent au point qu'on n'y trouve même pas marquée l'empreinte de cette absence. » (OC IV 1, p. 151) C'est l'oubli de l'oubli du bien qui caractérise donc la science de l'âge classique. Cette apparition de la sainteté et du bien paraît à première vue étrange dans un texte sur la science, mais elle est révélatrice de la perspective weilienne dont la préoccupation essentielle est celle de la manière de vivre dans le monde : « Nous sommes régis par une double loi, une indifférence évidente et une mystérieuse complicité de la matière qui constitue le monde à l'égard du bien ; le rappel de cette double loi est ce qui nous atteint au cœur dans le spectacle du beau. » (OC IV 1, p. 148). Notons que le terme « surnaturel » est ici absent comme il est

absent des autres écrits sur la science de 1941 (excepté une occurrence non technique, cf. *OC IV 1*, p. 204) – et fera son apparition plus tard dans les écrits weilien¹.

Car ce qui importe, ce n'est pas « la science », c'est l'usage que l'on en fait. S. Weil a dit qu'elle est une purification. En pensant la nécessité à part de toute valeur, elle opère une discrimination entre le désir et l'aspiration au bien. Mais ce qui importe est autre, c'est de « saisir la complicité secrète de l'univers à l'égard du bien » (*OC IV 1*, p. 148) et de « donner l'existence au bien » auquel les hommes aspirent. Il s'agit là d'une autre « méthode de purification bien supérieure à la science positive » élaborée en Occident depuis quatre siècles. La science orientée vers la technique se réduit « à une collection de recettes techniques » et oublie le bien. Aux hommes de science, S. Weil oppose « les sages, les grands artistes, les saints » qui continuent de se préoccuper du bien et de son incarnation. Dans une tonalité kantienne, elle oppose le « savoir communicable » de la science à la méthode de ces derniers pour « donner l'existence au bien qu'ils aspirent » (*ibid.*) qui ne peut se communiquer dans le langage de la science : « Les résultats des efforts accomplis pour penser l'univers, le corps humain, la condition humaine dans leur rapport avec le bien ne peuvent peut-être pas s'exprimer dans un autre langage que celui des mythes, de la poésie, des images ; images faites non seulement de mots, mais aussi d'objets et d'actions. » (*OC IV 1*, p. 148-149) Nous comprenons alors pourquoi, dans ses *Cahiers*, elle consacre tant de temps à explorer les littératures, les mythes et les contes des diverses civilisations : il s'agit de saisir dans un langage l'aspiration au bien². C'est aussi sur cette réflexion que se greffe, par exemple, l'essai sur « Le christianisme et la vie des champs », et jusqu'à la dernière page du « Carnet de Londres » (cf. *OC VI 4*, p. 394). La recherche est celle des *images du bien* auquel les hommes aspirent. Nous aspirons « à contempler dans les apparences sensibles une image du bien » (*OC IV 1*, p. 157) :

« L'être pensant est fait, il le sent, pour autre chose que le temps et l'espace [qui morcellent son existence] ; et ne pouvant s'empêcher de les avoir présents à sa pensée, il se sent fait du moins pour en être le maître, pour habiter l'éternité, dominer et embrasser le temps, posséder tout l'univers étendu en tous ses lieux à la fois. La nécessité du temps et de l'espace s'y oppose. Mais les choses juxtaposées dans l'étendue et qui change d'instant en instant fournissent pourtant à l'homme *une image* de cette souveraineté perdue et interdite. Autrement l'homme ne vivrait pas ; car il ne lui est donné de penser que ce qui lui est sensible. 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 patrie et une cité. » (*OC IV 1*, p. 153 ; je souligne)

Nous reconnaissons le stoïcisme de S. Weil, qui s'affirmera encore dans « L'amour de Dieu et le malheur » et jusque dans *L'Enracinement*, dans cet amour de l'univers comme patrie. Elle cherche ces images du bien dans les œuvres d'art et dans les représentations de l'univers proposées par « les sciences traditionnelles » (*OC IV 1*, p. 157 ; cf. *OC IV 1*, p. 184). « Un long effort de transformation intérieure » fait acquérir des pouvoirs sur soi et sur l'univers. Lire les images du bien dans l'univers, l'aimer et y être chez soi, c'est cela qu'elle nomme d'un terme qu'elle reprendra par la suite : « poésie³ » (*OC IV 1*, p. 155-156).

Ce que la science classique oublie, c'est non seulement le bien mais c'est aussi *le sujet de la science*, lui-même « étranger au bien » (*OC IV 1*, p. 151) : « La science classique prend comme modèle de la représentation du monde le rapport entre un désir quelconque et les

¹ Je renvoie au chapitre IV, partie B, section 2 : « La science expérimentale du surnaturel ».

² Sur les contes et leur usage, je renvoie à P. Little, « La mythologie et les contes », in *Simone Weil, philosophe, historienne et mystique, op. cit.*, p. 105-118 ; F. Negri, « Simone Weil et la culture populaire : contes, mythes et folklore », in *CSW*, t. XXX-1, mars 2007, p. 1-24 ; M. Marianelli, « Les mythes, voies implicites vers le divin », in *Simone Weil*, Paris, L'Herne, 2014, p. 323-338 ; A. Féret, « Être exaucé : une lecture weilienne des contes », in *CSW*, t. XLIII-1, mars 2020, p. 37-53.

³ Je renvoie au chapitre IV, partie C, section 3 (« La poésie en acte »).

conditions auxquelles il peut être rempli, en supprimant le premier terme du rapport ; cette suppression ne peut, d'ailleurs, être complète. » (*Ibid.*) S. Weil croise ici ce qu'explique Michel Foucault dans *L'Herméneutique du sujet* sur la modernité comme déliaison entre subjectivité et vérité, « entre l'accès à la vérité devenu développement autonome de la connaissance, et l'exigence d'une transformation du sujet et de l'être du sujet par lui-même¹ » ; et l'illustre parfaitement : « C'est bien à tort qu'on a pris les alchimistes pour les précurseurs des chimistes, puisqu'ils regardaient la vertu la plus pure et la sagesse comme une condition indispensable au succès de leurs manipulations, au lieu que Lavoisier cherchait, pour unir l'oxygène et l'hydrogène, une recette susceptible de réussir entre les mains d'un idiot ou d'un criminel aussi bien qu'entre les siennes. » (*OC IV 1*, p. 149) S. Weil comme Foucault repèrent dans l'histoire une déconnection entre « le principe d'un accès à la vérité qui se ferait dans les termes du seul sujet connaissant » et « la nécessité spirituelle d'un travail du sujet sur lui-même, se transformant et attendant de la vérité son illumination et sa transfiguration² ». « Vertu » et « sagesse » étant donc conditions de la réussite des manipulations des alchimistes, explique l'auteure de « La science et nous » ; autrement dit, il ne peut y avoir de savoir sans une modification profonde dans l'être même du sujet afin qu'il devienne capable de vérité. Le même exemple de l'alchimie est pris par Foucault : « Que l'alchimie, par exemple, et que tout un pan énorme de savoirs aient été à cette époque-là réfléchis comme ne pouvant être obtenus qu'au prix d'une modification dans l'être du sujet, prouve bien qu'il n'y avait pas d'opposition constitutive, structurelle, entre science et spiritualité³. » De même, c'est d'orientation vers le bien dont il est question, pour Foucault, lorsqu'il prend comme exemple d'un savoir de spiritualité le *Traité de la réforme de l'entendement* : « Chez Spinoza le problème de l'accès à la vérité était lié, dans sa formulation même, à une série d'exigences qui concernaient l'être même du sujet : en quoi et comment dois-je transformer mon être même de sujet ? Quelles conditions est-ce que je dois lui imposer pour pouvoir avoir accès à la vérité, et dans quelle mesure cet accès à la vérité me donnera-t-il ce que je cherche, c'est-à-dire le bien souverain, le souverain bien ? C'est là une question proprement spirituelle, et je crois que le thème de la réforme de l'entendement au XVII^e siècle est tout à fait caractéristique des liens encore très stricts, très étroits, très serrés entre, disons, une philosophie de la connaissance et une spiritualité de la transformation de l'être du sujet par lui-même⁴ » (pour caractériser un savoir de spiritualité, Foucault comme S. Weil font référence à Goethe et au *Faust*⁵). Que la science doive être au service d'une purification et d'un salut, S. Weil l'énonce explicitement dans son essai « Du fondement d'une science nouvelle » (août 1941) : « La signification d'une science véritable est de constituer une préparation à la délivrance. » (*OC IV 1*, p. 183) Une science, c'est-à-dire une lecture du monde : il s'agit de « lire la limite et la relation dans toutes les apparences sensibles, sans exception, aussi clairement et immédiatement qu'un sens dans un texte imprimé » (*ibid.*). La limite et la relation : la loi du monde manifesté. Cette lecture entraîne immédiatement une *manière de vivre* pour autant que la justice est la connaissance des limites.

Suit un développement d'épistémologie de la physique pensée sur le modèle de la géométrie (cf. *OC IV 1*, p. 166-182) : le physicien réalise des expériences comme le géomètre trace des figures à la craie sur un tableau. Le physicien conçoit un système parfaitement clos,

¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 27.

² *Ibid.*, p. 28.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 29. Je souligne.

⁵ Voir *ibid.*, p. 28 et *OC IV 1*, p. 152, ainsi que *supra*, chapitre premier, partie B, section 3 (« De Goethe aux Grecs »).

parfaitement défini, représenté par des figures et des formules ; « il le représente aussi par des objets, et c'est ce que l'on appelle faire une expérience » (*OC IV 1*, p. 167), le dispositif expérimental imitant le système théorique. Est ainsi *négligée* la différence entre « une chose qui se produit sous ses yeux » et un système théorique, « et cette différence c'est le monde même, [...] le monde qui empêche absolument qu'il y ait aucun système clos. On néglige le monde, parce qu'il le faut, et, ne pouvant appliquer la mathématique aux choses à un prix moindre, on l'applique au prix d'une erreur infinie. [...] La physique est essentiellement l'application de la mathématique à la nature au prix d'une erreur infinie » (*OC IV 1*, p. 166, 168 ; sur la notion de « négligeable », cf. *OC IV 1*, p. 171, 173, 185, 193). La distinction faite entre « chose » et « objet » est remarquable : la physique conçoit des objets mais le monde lui échappe (cette distinction étant déjà affirmée par Galilée¹). Certes, la physique suppose un effort d'attention pour « se détacher des choses » (*OC IV 1*, p. 169 : « en se détachant des apparences sensibles et des actions », « en nous arrachant des choses ») ; certes, le rapport des systèmes clos de la physique avec les choses est « d'une obscurité impénétrable », « un mystère » (*OC IV 1*, p. 168-169, 174-175) fait de « contradictions, impossibles à éliminer » (*OC IV 1*, p. 17) et S. Weil fait l'inventaire de ces contradictions reflets des contradictions « de la condition humaine » ; mais les notions de la physique prennent appui sur les choses et il y a « des liens entre telle chose et telles de ces notions que nous formons en nous arrachant aux choses » (*OC IV 1*, p. 169) : les notions sont les images des choses. Il y a « convenance » (*OC IV 1*, p. 174-175), par exemple (mais il s'agit bien plus qu'un simple exemple), entre les astres et la science, entre les astres et « le besoin de l'imagination humaine » (*OC IV 1*, p. 175). Elle y consacre un long paragraphe – et nous savons qu'elle écrit alors un poème s'adressant aux « astres divins », images de la nécessité, qui nous arrachent à nous-mêmes et lèvent à eux notre âme, nous faisant perdre la perspective et accéder au point de vue d'en haut (poème dont une version se trouve copiée à la fin du *Cahier VI* en janvier 1942, cf. *OC VI 2*, p. 405). « Cette convenance est un don, un mystère, une grâce [et] l'objet étudié par la science n'est autre que cette grâce » (*OC IV 1*, p. 175). « Penser mathématiquement », c'est refuser le monde, et à l'issue de cet effort

« le monde nous est donné comme par surcroît, au prix, il est vrai, d'une erreur infinie, mais réellement donné. Par ce renoncement aux choses, par ce contact avec la réalité qui l'accompagne comme une récompense gratuite, la géométrie est une image de la vertu. Pour poursuivre le bien aussi nous nous détournons des choses, et recevons le monde en récompense ; comme la droite tracée à la craie est ce qu'on trace avec la craie en pensant à la droite, de même l'acte de vertu est ce qu'on accomplit en aimant Dieu, et, comme la droite tracée, il enferme une erreur infinie. La grâce qui permet aux misérables mortels de penser, d'imaginer, d'appliquer efficacement la géométrie, et de penser en même temps que Dieu est un perpétuel géomètre, la grâce liée aux astres, aux danses, aux jeux et aux travaux est merveilleuse, mais n'est pas plus merveilleuse que l'existence même de l'homme, car c'en est une condition. L'homme tel qu'il est, livré aux apparences, aux douleurs, aux désirs, et destiné à autre chose, infiniment différent de Dieu et obligé d'être parfait comme son Père céleste, n'existerait pas sans une telle grâce. Le mystère de cette grâce est inséparable du mystère de l'imagination humaine, du mystère du rapport qui unit chez l'homme les pensées et les mouvements, inséparable de la considération du corps humain. [...] La physique explore le domaine où il est permis à l'homme de réussir en appliquant la mathématique au prix d'une erreur infinie » (*OC IV 1*, p. 175-176).

La physique est à l'échelle de l'homme et elle est donc un exercice spirituel qui fait accéder l'être humain à ce à quoi il est *destiné* : « être parfait comme son Père céleste », autrement dit perdre la perspective. Nous retrouvons l'allusion au même passage de l'*évangile de Matthieu* qu'au

¹ Voir Galilée, la *Lettre à Ingoli* (1624), ainsi qu'à la troisième journée du *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*. Je renvoie à M. Clavelin, *La Philosophie naturelle de Galilée. Essai sur les origines et la formation de la mécanique classique* (1968), Paris, Albin Michel, 1996.

début de l'essai (cf. *OC IV 1*, p. 146), cité ci-dessus, mais quelques versets plus loin : « Aimez vos ennemis, et priez pour ceux qui vous persécutent, afin d'être vraiment les fils de votre Père qui est dans les cieux ; car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes. [...] Soyez donc parfaits, comme votre Père céleste est parfait. » (Mt 5,44-48)

La physique comme exercice spirituel

« Les stoïciens d'ailleurs opposaient très clairement le discours philosophique et la philosophie elle-même. Car la philosophie était pour eux un acte unique, une attitude quotidienne constante, non pas la sagesse parfaite, mais *un exercice en vue de la sagesse*, exercice dans lequel on pratiquait concrètement la logique, *en pensant la réalité telle qu'elle est*, la morale, *en agissant au service des autres*, et la physique, *en vivant consciemment comme une partie du cosmos*¹. » Nous retrouvons des éléments qui font le quotidien de S. Weil, dans cette explication de Pierre Hadot : aller vers la réalité, agir au service des autres, vivre comme une partie de l'univers. La philosophie est bien pour elle un exercice en vue de la sagesse. Dans *L'Enracinement*, où elle s'inscrit parfaitement dans la continuité de la philosophie grecque, en particulier stoïcienne, c'est la sagesse qu'il s'agit d'atteindre : un philosophe est « un amant de la Sagesse divine », témoins « Pythagore et Platon » (*OC V 2*, p. 323).

Cette sagesse est la « sagesse divine » ou « sagesse éternelle » qui se laisse contempler dans l'ordre du monde : « inscrite dans l'univers » (*OC V 2*, p. 327). S. Weil y revient à plusieurs reprises ; dès le début du texte, lorsqu'il s'agit de définir « l'ordre » comme besoin de l'âme :

« Mais nous avons tous les jours sous les yeux l'exemple de l'univers, où une infinité d'actions mécaniques indépendantes concourent pour constituer un ordre qui, à travers les variations, reste fixe. Aussi aimons-nous la beauté du monde, parce que *nous sentons derrière elle la présence de quelque chose d'analogue à la sagesse que nous voudrions posséder pour assouvir notre désir du bien.* » (*OC V 2*, p. 118 ; je souligne).

Ce qui constitue l'être humain, c'est un désir du bien, et c'est ce désir qui nous porte vers la sagesse. Où chercher cette sagesse ? Dans l'ordre du monde qui en est un reflet. C'est dans les dernières pages du manuscrit, alors qu'il est question de la science et de la conception de Dieu, qu'elle revient longuement sur la « Sagesse éternelle » qui se donne à lire dans l'univers :

« 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. C'est ainsi que l'a conçue toute l'Antiquité pré-romaine. [...] La force brute n'est pas souveraine ici-bas. Elle est par nature aveugle et indéterminée. Ce qui est souverain ici-bas, c'est la détermination, la limite. La Sagesse éternelle emprisonne cet univers dans un réseau, dans un filet de déterminations. L'univers ne s'y débat pas. La force brute de la matière, qui nous paraît souveraineté, n'est pas autre chose en réalité que parfaite obéissance. » (*OC V 2*, p. 347)

Ce sont plusieurs lectures qui se superposent : force brute, ordre du monde, parfaite obéissance, Providence divine, Sagesse éternelle. La « force aveugle » obéit par « amour » à la Sagesse éternelle. Dieu n'a pas créé autre chose que l'amour et les moyens de l'amour ; c'est pourquoi le contact avec la nécessité est contact avec l'amour. Ce sont les enseignements, un an plus tôt, de l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur » qui sont repris ici, mais dans un texte qui ne correspond pas à la même logique. L'essai de 1942 était destiné au père Perrin, comme un exercice spirituel adressé à des chrétiens, alors qu'il s'agit ici d'un texte « politique » destiné à

¹ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 370. Je souligne.

la France libre et à la reconstruction de la France. La philosophe ne s'appuie d'ailleurs pas sur les mêmes sources, puisqu'il n'est pas fait ici référence au christianisme, mais à l'enseignement de Pythagore et de « tous les sages », d'Anaximandre, de Platon et des Stoïciens (cf. *OC V 2*, p. 350-351). Elle emprunte ces références à toutes les *civilisations antiques* : « les parties belles et pures de l'Ancien Testament » (*OC V 2*, p. 347), l'Égypte, l'Inde, la Chine et bien sûr la Grèce. L'ordre du monde est un *modèle* de sagesse. Autrement dit, c'est dans cet ordre que l'être humain doit s'inscrire. Afin de ne pas être un abcès du monde, il doit renoncer à ses pensées *personnelles*, à sa propre perspective, afin d'accéder à *l'impersonnel* et de lire l'univers depuis le bien, Dieu, la Sagesse divine, où comme on voudra dire – depuis un point de vue qui n'est pas le sien et qui n'est pas un point de vue. « Toute l'humanité jadis a vécu dans l'éblouissement de la pensée que l'univers où nous nous trouvons n'est pas autre chose que de la parfaite obéissance. Les Grecs furent enivrés d'en trouver dans la science une confirmation éclatante, et ce fut le mobile de leur enthousiasme pour elle. » (*OC V 2*, p. 352 ; cf. *OC V 2*, p. 353) C'est « l'idée de la fin du *Timée* de Platon : la partie la plus excellente se met en harmonie avec le tout, avec le monde¹. » S. Weil commente le *Timée* de Platon pour en *faire usage* : la contemplation inscrit l'homme dans l'ordre du monde : « Nous devons reproduire en nous l'ordre du monde » ou, autrement dit, « le Verbe comme ordonnateur du monde » est « à imiter » (*OC IV 2*, p. 170-171, 175-176). Un tel changement de perspective suppose une transformation de soi qui s'opère par un travail, un exercice spirituel qui consiste à faire attention et à passer d'un niveau de lecture à un autre :

« 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.

C'est une seule et même chose qui relativement à Dieu est Sagesse éternelle, relativement à l'univers parfaite obéissance, relativement à notre amour beauté, relativement à notre intelligence équilibre de relations nécessaires, relativement à notre chair force brutale.

Aujourd'hui, la science, l'histoire, la politique, l'organisation du travail, la religion même pour autant qu'elle est marquée de la souillure romaine, n'offrent à la pensée des hommes que la force brutale. Telle est notre civilisation. Cet arbre porte les fruits qu'il mérite. » (*OC V 2*, p. 358)

Ces dernières phrases résument tout *L'Enracinement* qui est un diagnostic de notre civilisation et une *thérapeutique philosophique*. En effet, il a été question successivement du travail, de la politique, de l'histoire, de la science et de la religion, pour arriver à une même conclusion : la seule lecture est celle de la force qui déracine (le nihilisme). « Hitler » est le nom et le symptôme d'un monde qui n'est lu que du point de vue de la force. En 1938-1939, S. Weil propose la force comme clé de lecture ; elle déploie ensuite, à Marseille, à partir du *Cahier inédit I*, une réflexion sur la notion de lecture et sur les niveaux de lecture. *L'Enracinement* est le point d'aboutissement de cette réflexion (même si le concept de « lecture » est, en tant que tel, absent de ce manuscrit et des écrits de Londres, car c'est uniquement dans les *Cahiers* et dans l'article de 1941 publié en 1946 par *Les Études philosophiques* qu'elle fait usage du concept). L'homme est composé de chair, d'intelligence et d'amour et, par la chair, l'intelligence et l'amour, il perçoit l'univers. L'anthropologie est tripartite et correspond à chaque fois un *niveau de lecture* : la force, la nécessité, la beauté. L'homme est aussi une partie de l'univers, et il est à ce titre obéissant comme l'est tout l'univers. Il y a commune mesure (plus que cela : « une seule et même chose ») entre la chair, l'intelligence, l'amour, l'univers et Dieu : force brutale, nécessité (ou ordre), beauté, obéissance, Sagesse éternelle. C'est pourquoi *la parfaite obéissance de l'homme comme partie de l'univers* ouvre l'accès à la Sagesse éternelle. Lorsqu'il est question de contempler « l'éclat » de l'ordre du monde (ce qu'est la beauté), elle pense certainement au terme grec « γάμος », dérivé

¹ *Ibid.*, p. 379.

du verbe « ἄγαμαι » (admirer), apparenté à « se réjouir » (le « χαῖρε » qu'elle affectionne et emploie pour conclure sa correspondance). Dans *L'Enracinement*, S. Weil – parvenue à la « non-lecture » (*OC VI 1*, p. 342 ; *OC VI 2*, p. 444), hors de tout point de vue ou perspective – part « d'en haut », de la Sagesse de Dieu vers la force brutale, alors que dans les *Cahiers*, elle se propose l'exercice spirituel suivant : « lire la nécessité derrière la sensation, lire l'ordre derrière la nécessité, lire Dieu derrière l'ordre » (hiver 1941-1942, K6, *OC VI 2*, p. 373). Il y a anabase, montée ou ascension d'un niveau vers un niveau supérieur, jusqu'à la Sagesse éternelle de Dieu. « L'ordre » du monde (l'un des besoins de l'âme) pouvant désigner, selon les textes, l'équilibre des relations nécessaires qui constituent le monde, saisies par l'intelligence ou bien la beauté du monde contemplée par l'amour – ordre qui est parfaite obéissance. Il s'agit donc de réinscrire les hommes dans le monde et de passer d'un niveau de lecture au suivant. Cela suppose un exercice spirituel : l'attention. Nous voyons comment il y a parfaite continuité entre la méditation des *Cahiers*, les essais philosophiques de Marseille et la proposition politique des écrits de Londres (il n'y a pas de gouvernement des autres sans gouvernement de soi).

Pour les Grecs, la physique elle-même est un exercice spirituel. Cet exercice se situe à plusieurs niveaux. D'abord, premier niveau, la contemplation de la nature, explique Hadot : *contempler et vivre en harmonie avec la nature*¹. Ensuite, deuxième niveau, *contempler les choses d'en haut* : « Suppose que tu sois tout à coup dans les hauteurs et que tu contemples de là-haut les choses humaines et leur diversité, comme tu les mépriserais lorsque tu verrais du même coup d'œil l'immense espace peuplé des êtres de l'air et de l'éther² », écrit pour lui-même Marc Aurèle. Il s'agit donc de « contempler d'en haut³ ». Or, on retrouve ces deux niveaux dans les lettres de S. Weil et on entend Sénèque ou Marc Aurèle en lisant qu'il faut posséder le monde et « attendre avec sérénité les vicissitudes de la fortune des nations. Les nations prennent des années pour leurs sursauts, leurs déclin, leurs réveils, et un être humain peut mettre une espèce d'éternité dans un seul beau jour bien vécu⁴ ». Enfin, troisième niveau, par la pensée *s'élever à la totalité* : « Ne plus te borner à co-respirer l'air qui t'entoure, écrit encore Marc Aurèle, mais désormais co-penser avec la pensée qui englobe toutes choses. Car la force de la pensée n'est pas moins répandue partout, ne s'insinue pas moins en tout être capable de le respirer. [...] Un immense champ libre s'ouvrira à toi, car tu embrasses par la pensée la totalité de l'univers, tu parcours l'éternité de la durée⁵. » Hadot commente : c'est « à ce niveau que l'on peut dire que l'on meurt à son individualité pour accéder à la fois à l'intériorité de la conscience et à l'universalité de la pensée du Tout⁶. » S. Weil écrit à Huguette Baur : « Le ciel des nuits, avec les étoiles, et la pleine lune quelques jours par mois, est une patrie que rien ne peut enlever à aucun être humain⁷. » Et à Antonio Atarés : « Les nuits doivent être très claires et pleines d'étoiles en Afrique. Les regardes-tu beaucoup ? Les connais-tu ? Platon disait que la vue n'est vraiment précieuse que parce qu'elle fait connaître les étoiles, les planètes, la lune, le soleil. [...] Il n'y a pas de plus grande joie pour moi que de regarder le ciel par une nuit claire, avec une attention si concentrée que toutes les autres pensées disparaissent ; alors on croirait que les étoiles

¹ Voir Épictète, *Entretiens*, Livre I, 6 19, et Lucrèce, *De rerum natura*, III, 16 et 30.

² Marc Aurèle, *Pensées*, XII, 24, 3.

³ *Id.*, *Pensées*, IX, 30, 1. Sénèque : « L'âme atteint à la plénitude du bonheur quand, ayant foulé aux pieds tout ce qui est mal, elle gagne les hauteurs et pénètre jusque dans les replis les plus intimes de la nature. C'est alors, quand elle erre au milieu des astres, qu'il lui plaît de se rire de [...] tout ce luxe des riches. » (*Quaest. Natur.*, I, praef. 7-13).

⁴ Lettre à Huguette Baur, in P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 114.

⁵ Marc Aurèle, *Pensées*, VIII, 54 et IX, 32.

⁶ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 56-57.

⁷ *Ibid.*, p. 116.

entrent dans l'âme¹. » La proximité est grande avec un philosophe que S. Weil ne cite pas, Plotin : « Tu étais déjà le Tout, mais parce que quelque chose s'est ajouté à toi en plus du Tout, tu es devenu moindre que le Tout par cette addition même. Cette addition n'avait rien de positif (qu'ajouterait-on en effet à ce qui est Tout ?), elle est toute négative. En devenant quelqu'un, on n'est plus le Tout, on lui ajoute une négation. Et cela dure jusqu'à ce que l'on écarte cette négation. Tu t'agrandis donc en rejetant tout ce qui est autre que le Tout : si tu rejettes cela, le Tout te sera présent². » La notion de progrès spirituel joue un rôle plus important chez Plotin, comme chez S. Weil, que chez Platon lui-même. Il ne s'agit pas seulement de connaître le Bien « mais de devenir identique à lui en un éclatement total de l'individualité³ ». Nous avons ici un exemple d'exercice d'écriture : S. Weil recopie deux fois, afin de savoir avec toute l'âme :

« Dieu m'a créée comme du non-être qui a l'air d'exister, afin qu'en renonçant par amour à cette existence apparente, la plénitude de l'être m'anéantisse. [...]

Dieu m'a créée comme du non-être qui a l'air d'être, afin qu'en renonçant par amour à ce que je crois mon être, je sorte du néant. Alors il n'y a plus de *je*. Le *je* est du néant. Mais je n'ai pas le droit de savoir cela. Si je le savais, où serait le renoncement ? Je ne le saurai jamais. » (K13, OC VI 4, p. 124 ; SW souligne)

Au *Cahier* suivant : « Le je est du néant. [...] Les autres sont des illusions d'être pour eux-mêmes. [...] Je ne suis rien que de l'erreur. » (OC VI 4, p. 124, 174). Le « je » dont il est ici question est un « je » qui peut être n'importe quel sujet, une *place vide* qui peut être occupée par tout un chacun – S. Weil n'écrit pas un journal intime qui parlerait de son moi particulier. Mais il ne s'agit pas non plus d'un système métaphysique abstrait. C'est bien elle qui pratique un exercice d'écriture. On note – ce qui est assez rare – qu'elle écrit ici au féminin (« créée ») : c'est bien d'un exercice en première personne dont il s'agit. Il s'agit d'opérer un travail sur les représentations. Ce n'est pas ce qui est qui doit être changé, mais la perception de ce qui est. Il s'agit, encore une fois, de sortir du rêve pour accéder au réel. Je ne sais pas que « je » est du néant : une illusion. Autrement dit, « je » ne sais jamais qu'il est néant ; c'est en y renonçant et alors que « je » est anéanti qu'il pourrait le savoir mais il n'y a plus alors de « je » pour le savoir. « Je » ne sais jamais qu'il est néant. Ce qui anéantit le « je », c'est le réel, l'univers ou Dieu en tant qu'il est la « plénitude de l'être⁴ ». La philosophe précise, entre ces deux exercices d'écriture : « Intégrer à la foi le stoïcisme populaire » (OC VI 4, p. 124). En effet, le stoïcisme est un travail sur les perceptions, une « discipline de l'assentiment » (Hadot).

S. Weil écrit au père Perrin, dans sa première lettre, nous l'avons vu, que dans le domaine de ce qui ne dépend pas de nous, il faut « aimer absolument tout, dans l'ensemble et dans le détail, y compris le mal sous toutes ses formes » pour autant que c'est la réalité, « ses propres souffrances passées, présentes et à venir », « autrement dit il faut sentir la réalité et la présence de Dieu à travers toutes les choses extérieures sans exception, aussi clairement que, la main sent la consistance du papier à travers le porte-plume et la plume » (AD, p. 14). Elle précise qu'il faut aimer « ses propres péchés passés pour autant qu'ils sont passés (car il faut les haïr pour autant que leur racine est encore présente) » et « les souffrances des autres hommes pour autant qu'on n'est pas appelé à les soulager » (*Ibid.*). Ce qu'il faut aimer, c'est ce qui ne dépend pas de nous ; ce qui dépend de nous est le point d'application d'un exercice. La discipline du désir ne supprime pas la discipline de l'action. Elle ne varie pas lorsqu'elle note pour elle-même, à New York quelques mois plus tard : « Si on désire telle chose, on se met sous l'esclavage de l'enchaînement

¹ *Ibid.*, p. 125.

² Plotin, *Ennéades*, VI, 5, 12, 19.

³ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 60.

⁴ Sur cette expression, voir E. Gabellieri, *Être et Don*, op. cit., p. 504-513.

des conditions. Mais si on désire l'enchaînement même des conditions, la satisfaction de ce désir est inconditionnée. C'est pourquoi aimer l'ordre du monde est l'unique libération. » (K14, *OC* VI 4, p. 187) Il s'agit de placer chaque événement dans la perspective du Tout de telle manière qu'« il faut le vouloir, il faut l'aimer¹ ». La doctrine est celle de Marc Aurèle, explicitée ainsi par Hadot : « C'est mon attention, c'est ma pensée, qui découpe dans le flux des choses ce qui a un sens pour moi. Mon discours intérieur dira que tel événement m'advient. Par ailleurs, que j'en prenne conscience ou non, le mouvement général de l'univers, mis en branle et voulu par la Raison divine, a pour effet que je suis, de toute éternité, destiné à rencontrer tel ou tel événement². » Plusieurs passages des *Pensées* pourraient être cités, par exemple : « Cet événement qui vient à ta rencontre [...] : il t'est arrivé, il t'a été coordonné, il a été mis en rapport avec toi, ayant été filé avec toi dès le commencement, à partir des causes les plus anciennes³. » S. Weil y reviendra à la fin de *L'Enracinement*, lorsqu'il sera question de la providence impersonnelle, citant l'*Hymne à Zeus* de Chrysippe (cf. *OC* V 2, p. 334-335, 347-352). Elle fait explicitement référence au « précepte » (stoïcien) qu'il ne faut « tenir à rien d'autre qu'à ce qui dépend de soi » (*OC* VI 4, p. 186), pour préciser aussitôt que ce qui dépend de soi n'est pas ce qu'on peut obtenir par sa volonté mais ce qu'on peut désirer : on ne se procure pas le bien par soi-même mais on ne le désire pas sans l'obtenir.

On reconnaît la tradition stoïcienne du « consentement au Destin⁴ » lorsqu'elle écrit à Huguette Baur : « Si maintenant le malheur m'atteint, pourquoi chercherais-je particulièrement à y échapper ? J'en serai peut-être tentée par faiblesse, le jour où j'en sentirai tout le poids, mais il ne me semble pas que je le doive. Il vaut mieux considérer tout ce que le sort apporte, bonheur ou malheur, vie ou mort, comme une grâce⁵. » L'accent est stoïcien. C'est ce que Pierre Hadot appelle la « discipline du désir » qui se rapporte « à la manière dont nous devons accueillir les événements qui résultent du mouvement général de la Nature universelle⁶ ». Marc Aurèle note que « la nature raisonnable [la nature de l'homme] suit bien la voie qui lui est propre [...] si elle n'a de désir et d'aversion que pour ce qui dépend de nous et qu'elle accueille avec joie tout ce qui lui est donné en partage par la Nature universelle⁷ », c'est-à-dire les événements qui lui adviennent : « Le propre de l'homme de bien est d'aimer et d'accueillir avec joie tous les événements qui viennent à sa rencontre (*sumbainonta*) et qui sont liés à lui par le Destin⁸. »

Toutefois, l'exercice de la sérénité dans le malheur est déjà platonicien. Avant Épictète, dans *La République*, Platon demande d'accueillir les choses comme elles viennent :

« La loi rationnelle dit qu'il n'y a rien de plus beau que de rester calme au milieu des malheurs et de ne pas s'irriter, parce qu'on ne perçoit pas du premier coup d'œil ce qu'il y a de bon et de mauvais dans de pareilles épreuves ; et que celui qui les supporte mal n'en est pas plus avancé ; qu'aucune des choses humaines ne mérite qu'on y attache beaucoup d'importance ; et que ce qui devrait venir le plus vite possible à notre secours dans ces circonstances en est empêché par le chagrin. [...] Ici comme au jeu de dés, il faut contre les coups du sort rétablir sa position par les moyens que la raison démontre être les meilleurs. » (604b-c)

¹ P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 159.

² *Ibid.*, p. 155.

³ Marc Aurèle, *Pensées*, V, 8,12 ; cf. IV, 26 ; IV, 40 ; VI, 38 ; VII, 9 ou X, 5.

⁴ P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 155.

⁵ *Ibid.*, p. 119.

⁶ *Ibid.*, p. 155.

⁷ Marc Aurèle, *Pensées*, VIII, 7.

⁸ *Ibid.*, III, 16,3.

De plus, dans ces lettres à Huguette Baur, se trouvent associés les thèmes des astres et de l'ordre du monde, du consentement au destin – notamment celui qui va concerner les Juifs tel que S. Weil le pressent (et, en effet, les premières lois anti-juives datent du 3 octobre 1940, quelques semaines plus tard), de la petitesse des choses humaines, et de la mort qui n'est pas à craindre. Or, ces thèmes – platoniciens et stoïciens – sont liés entre eux par Platon, dans *La République* : « Un autre point à examiner, si l'on veut discerner les natures philosophiques de celles qui ne le sont pas, c'est que l'âme ne recèle aucune bassesse, la petitesse d'esprit étant incompatible avec une âme qui doit tendre sans cesse à embrasser l'ensemble et l'universalité du divin et de l'humain. [...] Mais l'âme à laquelle appartient l'élévation de la pensée et la contemplation de la totalité du temps et de l'être, crois-tu qu'elle fasse grand cas de la vie humaine ? [...] Un tel homme ne regardera donc pas la mort comme une chose à craindre¹. »

Le thème de la sainteté apparaît tardivement sous la plume de la philosophe. Il est absent des *Réflexions* de 1934 et, plus généralement, des écrits des années trente. Il affleure toutefois en 1937, dans un fragment important sur les enjeux de l'action politique, une « méditation sur l'obéissance et la liberté » où « la pensée » est opposée à « la force » constitutive des phénomènes sociaux, la pensée qui « construit sans cesse une échelle de valeur » (*OC II 2*, p. 132) – ce langage de la « construction » ne sera plus celui de S. Weil trois ans plus tard – et qui à ce titre n'est pas de ce monde, comme ne le sont pas « le génie, l'amour et la sainteté » (*OC II 2*, p. 133). C'est dans « La science et nous », donc en 1941, qu'il est question de sainteté :

« Mais quand elle [la science classique] embrasserait l'univers entier et tous les phénomènes, elle serait encore limitée ; elle ne rendrait compte de l'univers que partiellement. L'univers qu'elle décrit est un univers d'esclave, et l'homme [...] n'est pas seulement un esclave. L'homme est bien cet être qui, s'il voit un objet sur le plancher et désire le voir sur une table, est contraint de le soulever ; mais il est aussi, en même temps, tout autre chose. Le monde est bien ce monde qui met une distance pénible à franchir entre tout désir et tout accomplissement, mais il est aussi, en même temps, tout autre chose. Nous sommes sûrs qu'il est tout autre chose, sans quoi nous n'existerions pas. Il est vrai que la matière qui constitue le monde est un tissu de nécessités aveugles, absolument indifférentes à nos désirs ; il est vrai aussi en un sens qu'elles sont *absolument indifférentes aux aspirations de l'esprit, indifférentes au bien* ; mais en un sens aussi ce n'est pas vrai. Car s'il y a jamais eu dans le monde, fût-ce chez un seul homme et pendant un seul jour, *de sainteté véritable, c'est qu'en un sens la sainteté est quelque chose dont la matière est capable ; puisque la matière seule et ce qui est inscrit dans la matière existe. Le corps d'un homme, et par suite en particulier le corps d'un saint, n'est pas autre chose que de la matière, et c'est un morceau du monde, de ce même monde qui est un tissu de nécessités mécaniques. Nous sommes régis par une double loi, une indifférence évidente et une mystérieuse complicité de la matière qui constitue le monde à l'égard du bien ; le rappel de cette double loi est ce qui nous atteint au cœur dans le spectacle du beau.* » (*OC IV 1*, p. 147-148 ; je souligne)

La sainteté est point de départ de l'activité créatrice. Un tel paragraphe annonce les essais de 1942, en particulier celui sur les « Formes de l'amour implicite », ainsi que la dernière partie de *L'Enracinement*.

« Postulat : Cet univers est une machine à fabriquer le salut de ceux qui y consentent. [...] Cet univers est un piège à capturer les âmes pour les livrer avec leur consentement à Dieu. » (*OC VI 4*, p. 365, 378) Afin de lire le monde dans l'acte de travailler, afin de rendre possible un nouveau pacte entre l'esprit et l'univers, afin d'incarner le christianisme, il faut associer les textes des évangiles (les paraboles) et les connaissances scientifiques : astronomie, mécanique, physique, chimie, biologie (voir « Le christianisme et la vie des champs », *OC IV 1*, p. 263-271 ; K16, *OC VI 4*, p. 300-303 et K17, *OC VI 4*, p. 312-316). S. Weil réfléchit sur la science qui lui est contemporaine, dont elle veut faire usage, mais elle veut aussi établir d'autres principes pour

¹ Platon, *La République*, 486a, cité par Marc Aurèle, *Pensées*, VII, 35.

cette science : c'est le sens de ces esquisses « Du fondement d'une science nouvelle » (août 1941) et « Esquisse des principes d'une science nouvelle » (septembre 1941). La science n'est pas mise à part d'une réflexion et d'un usage spirituels. La science n'est pas « une fin à laquelle beaucoup d'hommes devraient se donner », ce qui serait une aliénation de la subjectivité, mais « un moyen pour chaque homme » (OC IV 1, p. 185). Il ne s'agit pas d'« étendre » la science mais de la « penser » (*ibid.*), de faire un effort de réflexion critique¹. Là est la tâche du philosophe : « Repenser la science : tâche formidable, autrement intéressante que de la continuer. » (Ki1, OC VI 1, p. 180) Déjà dans les *Réflexions* de 1934 : faire appel à la science « afin d'arriver à voir plus clair dans sa propre pensée » (OC II 2, p. 97) et non pas ajouter des résultats à la science constituée. C'est donc le sujet et son salut qui importent, et non le discours. Il n'y a pas de disqualification de la science et du savoir du monde, mais la science est infléchie de telle manière qu'elle prend « pour le sujet, dans l'expérience du sujet, pour le salut du sujet, une certaine forme et une certaine valeur spirituelles² ». Cette réflexion sur le statut de la science sera reprise dans *L'Enracinement*, alors qu'il est question de la coupure (moderne) entre, d'une part, l'univers « soumis à l'empire de la force » (la nature), héritage de la physique classique, et, d'autre part, affirmée par « l'humanisme qui a surgi à la Renaissance » (la culture), l'aspiration à la justice, « réelle au fond du cœur » des êtres humains, « nous le savons expérimentalement », comme fondement des relations entre les hommes (cf. OC V 2, p. 306-309). Il s'agit alors, après le Kant de la *Kritik der Urteilkraft* et de la « finalité sans fin », de considérer ensemble les humains et le monde en deçà du dualisme moderne entre nature et culture³. *L'Enracinement* est un point culminant qui propose une synthèse de tout ce qu'a cherché à penser S. Weil.

Les étapes d'une progression

S. Weil poursuit sa réflexion par reprises successives. Le mémoire sur *Science et perception dans Descartes* (1930) est une *reprise* de l'article « De la perception ou l'aventure de Protée » (1929), « La science et nous⁴ » (et les autres articles et essais de 1941 sur la science, la notion de lecture et la valeur) est une *reprise* du mémoire sur Descartes, la dernière partie de *L'Enracinement* (1943) est une *reprise* de l'essai sur « La science et nous ». (Le « grand œuvre » de 1943 reprenant la fameuse ethnologie du milieu scientifique des « Réflexions à propos de la théorie des quanta », ainsi que la réflexion sur l'esprit de vérité : cf. OC IV 1, p. 203-210 et OC

¹ Voir, un an et demi plus tôt, les lettres et brouillons de lettres à André Weil (mars et avril 1940), in OC VII 1, p. 439-484. Déjà, en 1932, S. Weil note, dans une lettre, que les sciences sont « des connaissances acquises au cours des âges par les hommes, au moyen de méthodes entièrement distinctes des méthodes d'exposition [que l'on trouve] dans les manuels » (*Sur la science, op. cit.*, p. 103). Ce sera la thèse et l'enquête menée par Bruno Latour, dans *L'espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique*, trad. de l'anglais par D. Gille, Paris, La Découverte, 2001, notamment.

² M. Foucault, *L'herméneutique du sujet, op. cit.*, p. 304. Les Stoïciens de Foucault ne sont néanmoins pas exactement ceux de S. Weil, notamment par l'importance que cette dernière accorde à l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe. La démarche n'est pas la même : il s'agit, pour Foucault, allant vers la Grèce, de faire la généalogie du sujet moderne, de remonter en deçà de « l'homme de désir », de faire usage d'un savoir étranger afin de se déprendre de lui-même. Sur les Stoïciens de Foucault, voir T. Bénatouïl, « Deux usages du stoïcisme : Deleuze, Foucault », in *Foucault et la philosophie antique*, sous la dir. de F. Gros et C. Lévy, Paris, Kimé, 2003, p. 17-49.

³ Voir au chapitre IV, partie C : « Écrire autrement la philosophie ». Je renvoie à D. Bourg, « Simone Weil et l'écologie », in CSW, t. XXXX-1, mars 2017, p. 1-15. Voir aussi J.-Ph. Pierron, *Je est un nous. Enquête philosophique sur nos interdépendances avec le vivant*, Arles, Actes Sud, 2021 ; *id.*, *Méditer comme une montagne. Exercices spirituels d'attention à la terre et à ceux qui l'habitent*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2023.

⁴ Cet essai, « La science et nous », « porte l'emprunte de la pensée d'Alain » (OC IV 1, p. 538, n. 66) et, en effet, à Marseille, S. Weil relit les *Entretiens au bord de la mer* (publiés en 1931) et prend des notes (Ki2, OC VI 1, p. 198-203). Sur Alain, voir OC IV 1, p. 536, n. 45 (même scepticisme sur l'atome chez S. Weil et Alain) ; OC IV 1, p. 538-539, n. 66, n. 67 (« Nous refusons le monde », écrit S. Weil, ce qui est une thèse d'Alain) ; OC IV 1, p. 547, n. 29 : « L'emploi des notions d'instruments et de pince pour exprimer la fonction de la contradiction vient d'Alain. »

V 2, p. 322-327.) Les *Réflexions* de 1934 et les cours et conférences donnés aux élèves des lycées et devant d'autres publics marquent également des étapes de cette progression. Car une reprise n'est pas une répétition – les deux termes s'excluent (répéter une pièce de théâtre n'est pas la même chose que la reprendre). Une reprise suppose une décantation, que du temps soit passé et que de l'expérience se soit accumulée et déposée. A chaque fois un seuil est franchi.

A Marseille, S. Weil revient – l'occasion lui en est fournie par la publication concomitante (en 1941) de la traduction française des *Initiations à la physique* de Planck et du recueil collectif sur *L'avenir de la science* – sur un sujet qui n'a pas cessé de la préoccuper depuis ses années d'études – bien que les années de militantisme aient placé ces questions de la perception et de la science au second plan. L'exil marseillais lui laisse le temps de les aborder de front. Les *Cahiers inédits I et II* (mais aussi plusieurs cahiers inédits de notes de lecture et d'étude conservés dans le « Fonds Simone Weil » de la Bibliothèque nationale de France) témoignent que dès l'automne 1940 (donc avant la publication des deux ouvrages qui viennent d'être mentionnés), la philosophe travaille assidument sur l'histoire des sciences¹. Cela conduira à la rédaction d'une « Rêverie à propos de la science grecque » (décembre 1940 ou janvier 1941, *OC IV 1*, p. 487-489) et de notes « A propos de la mécanique ondulatoire » (mars-avril 1941, *OC IV 1*, p. 489-490). Ce n'est certainement pas un hasard si, alors qu'elle est en exil, S. Weil s'intéresse à l'ordre du monde et au « rapport entre l'homme et ses propres conditions d'existence » (« Rêverie à propos de la science grecque », *OC IV 1*, p. 487). Il est vrai toutefois que cet intérêt pour la science – la mathématique et la physique – a été stimulé par la correspondance des mois de février, mars et avril 1940 avec son frère André, alors incarcéré à Rouen (cf. *OC VII 1*, p. 433-484). Nous y apprenons qu'elle s'intéresse à ce moment-là (au début de l'année 1940) à « la mathématique babylonienne et égyptienne » (*OC VII 1*, p. 436). Certes, la science n'est plus directement au centre de ses préoccupations après la fin de l'année 1941, mais cette question ne cesse pas de la préoccuper. Dans le *Cahier VII*, par exemple, en février 1942, elle se donne cette tâche : « Découverte, délimitation et contemplation des mystères dans la vie quotidienne, la perception, la société, les sciences, etc. ; les énumérer, ce serait bien utile. » (*OC VI 2*, p. 488) Et, aux mois d'avril et mai 1942, elle rédigera encore une « Esquisse d'une histoire de la science grecque » (cf. *OC IV 2*, p. 294-300).

J'écrivais que l'amour de l'univers qui affleure dans l'essai sur « La science et nous » (au printemps 1941) faisait l'objet d'une *reprise* d'une plus grande ampleur avec un langage plus explicitement marqué par le christianisme dans les dernières pages rédigées de *L'Enracinement*. En effet, nous retrouvons la même réflexion sur la force, la limite, la nécessité, la pensée de cette nécessité à laquelle l'homme peut s'élever en réglant sa raison sur la raison universelle qui gouverne l'univers – c'est l'objet de la science :

« La force brute n'est pas souveraine ici-bas. Elle est par nature aveugle et indéterminée. Ce qui est souverain ici-bas, c'est la détermination, la limite. La Sagesse éternelle emprisonne cet univers dans un réseau, dans un filet de déterminations. L'univers ne s'y débat pas. La force brute de la matière, qui nous paraît souveraineté, n'est pas autre chose en réalité que parfaite obéissance. [...] Les forces d'ici-bas sont souverainement déterminées par la nécessité ; la nécessité est constituée par des relations qui sont des pensées ; par suite la force qui est souveraine ici-bas est souverainement dominée par la pensée. L'homme est une créature pensante ; il est du côté de ce qui commande à la force. Il n'est certes pas seigneur et maître

¹ Il existe, parmi les manuscrits, des notes sur les *Leçons de thermodynamiques* (*Vorlesungen über Thermodynamik*, 3. Leipzig, von Veit, 1911, et trad. Paris, Herrmann et fils, 1913) de Max Planck et sur la *Théorie de la quantification dans la nouvelle mécanique* (Paris, Hermann et fils, 1913) de Louis de Broglie. Les éditeurs des *Œuvres complètes* datent ces notes de 1937 « probablement » (*OC IV 1*, p. 481). Ces notes sont antérieures à l'automne 1940 puisque S. Weil note à cette date en Kil : « Relire Planck. [...] Il faudrait relire Planck » (*OC VI 1*, p. 162, 166). Dans une lettre à Jean Posternak de l'été 1937, S. Weil fait allusion à sa lecture de Louis de Broglie entreprise à ce moment-là. Donc les notes relatives à Louis de Broglie pourraient dater de l'année 1937, mais les notes relatives à l'ouvrage de Max Planck peuvent aussi bien être postérieures (1938 ou 1939).

de la nature [possible allusion à Descartes] [...] mais il est le fils du maître, l'enfant de la maison. *La science en est la preuve.* » (OC V 2, p. 347, 353 ; je souligne)

Il s'agit de lire le monde à partir « d'une attention élevée et pure, qui part d'un point de l'âme non soumis à la force » (OC V 2, p. 353). Ainsi sont nouées vérité et subjectivité mais un sujet qui s'efface de lui-même pour, comme une ellipse à deux foyers, d'une part s'inscrire dans l'ordre du monde et d'autre part lire le monde depuis son dehors.

Le dernier tiers du manuscrit est consacré aux sciences de la nature et à la providence divine. Il s'agit de s'orienter à nouveau vers la vérité et la beauté pour retrouver l'ordre du monde en *concevant* les relations nécessaires qui le composent et la beauté du monde en *contemplant* l'éclat de cet ordre – deux « régimes de l'attention » (OC V 2, p. 358) – et de retrouver les « expressions symboliques du salut de l'âme tirées de l'agriculture » (OC V 2, p. 359) et des différents métiers qui confrontent au monde par le travail physique. Dans un de ses tous premiers textes, la philosophe écrivait : « L'homme vit de trois manières : en pensant, en contemplant, en agissant ; et en tant qu'il pense que quelque chose dans l'univers répond à ces trois manières, il a les idées du vrai, du bien et du beau. » (OC I, p. 61) De cette première phrase d'une dissertation rendue à Alain au mois de février 1926 jusqu'aux dernières pages rédigées au printemps 1943, la continuité d'inspiration est remarquable : il s'agit de toujours penser l'ordre du monde par l'intelligence, de contempler la beauté du monde par l'amour, d'agir c'est-à-dire de travailler pour se soumettre « au temps à la manière de la matière inerte qui franchit un instant après l'autre » (OC V 2, p. 354) et être à sa place dans l'univers.

A la fin de sa vie, alors qu'il a quitté les affaires publiques, Sénèque écrit sur la providence divine : *De providentia*, la Lettre LXXIV à Lucilius, les *Questions naturelles*, dont le livre VI reste inachevé. S. Weil ne cite pas Sénèque dans *L'Enracinement*, mais mentionne « les Stoïciens grecs » (OC V 2, p. 361 : « flamme jaillie d'une étincelle vivante du [...] passé »), qui écrivent en grec. Quoi qu'il en soit, il est remarquable que ces pages, qui sont à peu de choses près les dernières qu'elle écrit, soient dans l'exacte continuité des premiers écrits philosophiques et soient consacrées à un thème typiquement stoïcien, celui de la providence divine. C'est cette même vertu stoïcienne et chrétienne qui informe l'acte acharné d'écriture en ces jours du début du printemps 1943.

Conclusion. De la philosophie, derechef

Il est important de noter à nouveau que la philosophie – la question de savoir ce qu'est la philosophie – préoccupe S. Weil alors qu'elle est en exil à Marseille, en 1941. Elle y consacre plusieurs essais, nous l'avons vu¹ : les « Quelques réflexions autour de la notion de valeur » et la chronique sur « La philosophie ». Le compte-rendu de l'ouvrage collectif sur *L'avenir de la science* (aux éditions Plon, 1941) est à nouveau l'occasion, à l'automne de cette année 1941 (et publié dans les *Cahiers du Sud* en avril 1942), de revenir sur la pratique de la philosophie.

A nouveau, il faut noter qu'elle est bien informée des publications dès qu'elles ont lieu et qu'elle sait discerner les œuvres qui comptent. Sa *vigilance au présent* est remarquable. Que ce soit en littérature (pensons à Valéry, Proust, Bernanos, Gide, Aragon, Claudel, Saint-Exupéry, Kipling, Huxley, etc.), en histoire des idées (par exemple la traduction récente de Maître Eckhart par Maurice de Gandillac²), ou dans le domaine scientifique, elle connaît les pensées dont elle

¹ Au chapitre premier, partie C : « La philosophie comme exercice de transformation de soi ».

² Dans le *Cahier XII* (ms. 134), S. Weil recopie deux citations de Maître Eckhart : « Tant qu'il y a un seul homme que tu aimes moins que toi-même, tu ne t'es jamais aimé toi-même » et « ... plus que jamais il n'a effleuré de sa volonté créée ni soi-même ».

est la contemporaine. La philosophe commence par reconnaître le rôle décisif de Bergson pour la philosophie en inaugurant une nouvelle manière de philosopher qui nous libère du scientisme du XIX^e siècle (cf. *OC IV 1*, p. 189, 205). La tonalité de la recension est franchement négative, excepté pour la contribution de Louis de Broglie sur laquelle le jugement porté est plus nuancé. Quel est l'apport de la science du XX^e siècle (la théorie des quanta) à la philosophie ? C'est sur cette question posée par Louis de Broglie que se concentre son texte et la réponse est la suivante : « Tous les apports de la science à la philosophie qu'il croit discerner sont illusoire, en ce sens que ce qu'il croit nouveau ne l'est pas. » (*OC IV 1*, p. 192) Et la même idée est reprise ensuite pour être affirmée *de jure* : « La science ne peut pas dans son progrès apporter quelque chose de nouveau à la philosophie. » (*OC IV 1*, p. 194) C'est la connaissance de l'histoire de la philosophie qui permet de critiquer ainsi la position de Louis de Broglie, S. Weil rappelant Lucrèce, Héraclite, Platon. Ce à quoi parvient la science du XX^e siècle, se dégageant du scientisme du siècle précédent, c'est à « l'invention récente d'une idée éternelle » (*OC IV 1*, p. 193-194). Cette recension se présente comme une évaluation *philosophique* d'un ouvrage de vulgarisation et, indirectement, une *critique*, au sens kantien, du discours scientifique qui est, pour la philosophie, une « matière de réflexion » et une *esquisse de philosophie des sciences*. Ce qui manque aux scientifiques, c'est « une formation philosophique sérieuse » et elle propose trois noms pour « leur servir d'instituteur » : « Héraclite, Platon, Kant » (*OC IV 1*, p. 194).

C'est alors l'occasion de préciser ce qu'il faut entendre par « philosophie ». La science ne peut pas apporter quelque chose de nouveau à la philosophie, bien que la philosophie s'instruise auprès des savants (comme elle s'instruit auprès des travailleurs manuels, des poètes ou des artistes), pour une raison qui tient à la nature de la philosophie :

« C'est qu'à proprement parler, il n'y a pas de nouveauté possible en philosophie. Quand un homme introduit dans la philosophie une pensée nouvelle, ce ne peut guère être qu'un accent nouveau imprimé à une pensée non seulement éternelle en droit, mais antique en fait. Les nouveautés de cette espèce, qui sont d'un prix infini, ne sont produites que par la longue méditation d'un grand esprit. Mais de nouveautés au sens où on l'entend d'ordinaire, il n'y en a pas. La philosophie ne progresse pas, n'évolue pas ; c'est pourquoi les philosophes sont mal à l'aise aujourd'hui, car ils doivent trahir leur vocation ou n'être pas à la mode. » (*OC IV 1*, p. 193-194)

S. Weil reprend ce qu'elle écrivait six mois plus tôt dans les « Quelques réflexions autour de la notion de valeur » et la chronique sur « La philosophie ». *La pensée philosophique* est éternelle et le *discours philosophique* n'est susceptible d'aucun progrès car il se trouve déjà donné. En revanche, *l'activité philosophique* est à reprendre sans cesse : *activité de méditation* et *d'écriture* afin de formuler à nouveau, pour aujourd'hui, cette pensée éternelle. Nous reconnaissons dans cette double activité un portrait de S. Weil philosophe. Précisons notre commentaire de cette

ni quoi que ce soit de créé » (*OC VI 3*, p. 423). Les notes de l'édition des *Œuvres complètes* donnent la référence de la seconde citation (page 193, mais sans préciser qu'il s'agit du sermon 66, « *Euge, serve bone et fidelis* ») ; en revanche, la référence de la première citation n'est pas donnée : il s'agit d'une phrase du sermon 12, appelé « *Qui audit me* », à la page 177 de l'édition de Maurice de Gandillac). Au moment où elle recopie ces citations, au mois de mai ou dans les premiers jours de juin 1942, deux éditions françaises des *Traité et Sermons* viennent de paraître (en effet, il n'existe aucune édition antérieure des œuvres d'Eckhart en français, excepté trente pages dans Jean Chuzeville, *Les mystiques allemands du XIII^e au XIX^e siècle*, chez Grasset, en 1935) : celle qui est traduite par Molitor et Aubier, avec une introduction de Maurice de Gandillac, dans la collection « Philosophie de l'Esprit » chez Aubier/Montaigne, un volume de 270 pages achevé d'imprimer le 5 février 1942 et celle traduite et introduite par Paul Petit, dans la collection des « Classiques allemands », chez Gallimard, un volume de 316 pages achevé d'imprimer le 3 mars 1942. Or, ces deux citations permettent de prouver que c'est l'édition de Gandillac que S. Weil a entre les mains et qu'elle a donc commencé à lire Eckhart en février 1942 au plus tôt. Cela dit, elle semble découvrir Eckhart par l'intermédiaire du livre de Gandillac consacré à *La philosophie de Nicolas de Cues*, paru en 1941, dont elle s'inspire, sans le citer, dans le *Cahier XI* (cf. *OC VI 3*, p. 350) et auquel elle fait référence au début du *Cahier XII*, citant à la suite, sur une même ligne, une liste de noms : « Alain de Lille, Hugues de Saint-Victor, Saint Bonaventure, Maître Eckhart » (*OC VI 3*, p. 393). Ce serait donc à ce moment-là (fin avril-début mai) qu'elle lit le mystique rhénan. Enfin, rien n'exclut qu'elle ait aussi lu aussi l'autre recueil, celui de Paul Petit, qui contient d'autres textes du Thuringien.

dernière page du compte-rendu de *L'avenir de la science*. La philosophie trouve à s'instruire auprès des savants comme auprès des travailleurs manuels, « mais non davantage, ni surtout d'une autre manière » (*OC IV 1*, p. 194). La science n'est pas une partie de la philosophie mais le philosophe peut y trouver un enseignement et l'expression nouvelle d'une idée éternelle. Elle ne dit pas les travailleurs manuels – j'ai généralisé – mais les « forgerons ». Certes, ce n'est pas la première fois qu'elle prend l'exemple des forgerons, que l'on trouve déjà dans les *Réflexions* de 1934 (cf. *OC II 2*, p. 72), mais d'où vient-il ? La philosophe ne renvoie sans doute pas ici à son expérience des métiers manuels. Il y a bien sûr Héphaïstos, le dieu forgeron du *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, qu'elle lit, cite, traduit, interprète dans les *Intuitions pré-chrétiennes* (cf. *OC IV 2*, p. 230 et suiv. et p. 315-318), à plusieurs reprises dans les *Cahiers* et jusque dans les toutes dernières pages de *L'Enracinement* (cf. *OC V 2*, p. 359), mais il est intéressant de noter que Sénèque prend ce même exemple pour défendre la même idée, le même lien entre d'une part la science et les travaux manuels, et d'autre part la philosophie, dans la *Lettre LXXXVIII* : « La géométrie, écrit-t-il, nous rend des services réels ; elle est nécessaire à la philosophie comme l'est à elle-même un artisan, forgeron ou menuisier, mais cet artisan n'est pas une partie constituante de la géométrie, pas plus que celle-ci n'est une partie constituante de la philosophie », et il ajoute : « Le sage recherche les causes des existants et les connaît, tandis que le géomètre cherche à savoir et évalue le nombre et les dimensions de ces existants¹ ». Il existe, explique Sénèque, un « bon usage² » de la science en tant qu'elle permet de discerner la présence de Dieu, de passer de la matière, « corps du monde », à la cause qui est l'âme du monde, c'est-à-dire Dieu³ ; ou, écrit pour sa part S. Weil, de « contempler dans les apparences sensibles une image du bien » (*OC IV 1*, p. 157). C'est la philosophie qui « invite l'âme à reprendre haleine au spectacle de la création » et « la ramène des choses terrestres vers celles qui sont divines⁴ ». A condition bien sûr de ne pas se perdre dans la spécialisation, à condition que les études scientifiques ne soient pas « divisées en menus morceaux », « écartelées jusqu'à cette inutile subtilité⁵ », ce qui détournerait la science de son véritable objet. Nous reconnaissons facilement dans cette doctrine stoïcienne des *Lettres à Lucilius* l'argumentation de S. Weil dans « La science et nous », dont le titre même résume l'usage que veut faire Sénèque, en stoïcien fidèle, des connaissances scientifiques. La pratique de la philosophie ne saurait faire l'économie de l'univers : c'est par l'usage du monde que l'homme se transforme et s'élève à Dieu.

Dans les « Réflexions à propos de la théorie des quanta », la philosophe distingue « la Science » des savants : « La Science est muette ; ce sont les savants qui parlent. » (*OC IV 1*, p. 203) Dans une lettre à son frère du mois de février 1940, elle écrit cette incise tout à fait révélatrice : « D'autant que je m'intéresse moins aux mathématiques qu'aux mathématiciens, comme en tout autre domaine. » (*OC VII 1*, p. 434 ; je souligne) Autrement dit, c'est moins aux discours qu'elle s'intéresse qu'aux êtres humains – mathématiciens, physiciens, philosophes (ouvriers, paysans, etc.) –, moins aux idéalités qu'à l'acte de penser et à la manière de vivre. Il s'agit de faire redescendre la science du ciel sur la terre et de penser les conditions empiriques de production des discours scientifiques et de s'interroger, d'une manière quasi nietzschéenne, sur les mobiles qui animent les savants en question. Tout effort humain est orienté par des valeurs (un bien) et pour toute étude théorique la valeur a nom « vérité ». Si les scientifiques (les

¹ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, LXXXVIII, 25-26.

² *Id.*, *Lettres à Lucilius*, XC.

³ *Id.*, *Lettres à Lucilius*, LXV.

⁴ *Ibid.*, 16.

⁵ *Ibid.*

« savants ») ne s'orientent plus selon cette valeur, l'activité scientifique n'est plus possible, s'arrête en basculant dans le nihilisme : S. Weil achève son article par l'évocation de « la tempête [qui] a déraciné les valeurs » (*OC IV 1*, p. 210 ; je renvoie au chapitre IV, partie C : « Écrire autrement la philosophie ») – car c'est toujours à partir de son temps et de la situation historique, sociale et politique qu'elle engage sa réflexion, nous le vérifions ici encore une fois (*OC IV 1*, p. 210 : « la période peut-être fort longue de douleur et d'humiliation où nous sommes engagés »). La force se substitue au Bien. Cette situation est la conséquence de la perte de l'orientation vers le bien. Notons que le souci du bien, la réflexion sur les valeurs qui orientent la pensée et l'action sont prépondérants en cette année 1941, après la débâcle et l'exode, des « Quelques réflexions autour de la notion de valeur » à ces « Réflexions à propos de la théorie des quanta » en passant par « Du fondement d'une science nouvelle » (cf. *OC IV 1*, p. 187) et aux notations contemporaines des *Cahiers* : le *Cahier inédit II*, le *Cahier II*, le *Cahier III*, le *Petit carnet noir* (cf. *OC VI 1*, p. 174-179, 195, 221, 352-356, 401). Le dernier paragraphe de ces « Réflexions à propos de la théorie des quanta » invite à un travail solitaire de pensée, donc loin des modes et des opinions, à une réflexion sur les valeurs et leur hiérarchie : « chacun de nous pour notre propre compte, pesons-les en nous-mêmes dans le silence de l'attention, et souhaitons qu'il nous soit accordé de faire de notre conscience une balance juste » (*OC IV 1*, p. 210). L'article prend un accent parénétiq, de l'ordre de l'*exhortatio ad philosophiam* – c'est la philosophe (de tradition platonico-stoïcienne) qui exhorte à pratiquer un exercice spirituel. Or, cette réflexion sur les valeurs est exactement ce qui fait l'objet de la philosophie¹. De même, dans les derniers paragraphes du compte-rendu de *L'Avenir de la science*, la philosophe distinguait le *discours philosophique* (éternel et non susceptible de progrès) et l'*activité philosophique* ou « vocation » du philosophe. Elle ne développe pas outre mesure cette notion de vocation proprement philosophique qui consiste en un détachement de la pensée afin d'établir une hiérarchie vraie entre les valeurs, ce qui suppose d'apprendre à mourir afin d'accéder à « une manière de vivre, une meilleure vie, non pas ailleurs, mais en ce monde et tout de suite, car les valeurs mises en ordre sont des valeurs de ce monde » (*OC IV 1*, p. 58). Il s'agit, en tous les cas, d'un travail de soi sur soi et de transformation de soi. Dans les textes sur la science que nous sommes en train d'examiner, il y a cette indication : « Il y a quelque chose dans la matière qui constitue un corps humain qui fait qu'elle peut être transformée de manière que le comportement physique corresponde à l'aspiration au bien. » (*OC IV 1*, p. 187). Où nous voyons que c'est l'être entier qui est transformé lorsque c'est vers le bien que l'on s'oriente. Dans ses lettres au père Perrin, puis à Maurice Schumann, S. Weil parle souvent de la vocation qui est la sienne, vocation *essentiellement philosophique*.

Il faut conclure en disant, d'une part, qu'on ne choisit pas d'être philosophe dans la mesure où c'est une vocation, c'est-à-dire une impulsion qui ne procède ni de la sensibilité ni de la raison, d'autre part, que nous sommes tous invités à opérer cette réflexion sur les valeurs, à apprendre à mourir, c'est-à-dire à accepter la mort du moi par amour de la vérité, et à accéder à une manière de vivre orientée vers le bien. Ce travail qui consiste à perdre la perspective et à lire l'ordre du monde dans la nécessité est l'activité philosophique même et ce qui définit une vie philosophique, c'est une manière de vivre qui n'est pas réservée à certains plutôt qu'à d'autres, mais qui fait l'objet d'une inspiration divine. Et, en dernière analyse, à chaque homme appartient sa propre vocation, pour autant que la vocation désigne une intersection de la nature et de Dieu. C'est ce qui sera expliqué quelques mois après l'écriture des essais et articles sur la science, dans un passage de l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur » :

¹ Voir chapitre premier, partie C, section 1 : « La réflexion et la notion de valeur ».

« On ne peut regarder le malheur en face et de tout près avec une attention soutenue que si on accepte la mort de l'âme par amour de la vérité. C'est cette mort de l'âme dont parle Platon quand il disait "philosopher, c'est apprendre à mourir", qui était symbolisée dans les initiations des mystères antiques, qui est représentée par le baptême. Il ne s'agit pas en réalité pour l'âme de mourir, mais simplement de reconnaître la vérité qu'elle est une chose morte, une chose analogue à la matière. [...] Ce que nous croyons être notre moi est un produit aussi fugitif et aussi automatique des circonstances extérieures que la forme d'une vague de la mer.

Il faut seulement savoir cela, le savoir jusqu'au fond de soi-même [de toute son âme]. Mais Dieu seul a cette connaissance de l'homme, et ici-bas ceux qui ont été engendrés d'en haut. Car on ne peut pas accepter cette mort de l'âme si on n'a pas en plus de la vie illusoire de l'âme une autre vie ; si on n'a pas son trésor et son cœur hors de soi ; non seulement hors de sa personne, mais hors de toutes ses pensées, hors de tous ses sentiments, au-delà de tout ce qui est connaissable, aux mains de notre Père qui est dans le secret. Ceux qui sont ainsi, on peut dire qu'ils ont été engendrés à partir de l'eau et de l'Esprit. Car ils ne sont plus autre chose qu'une double obéissance, d'une part à la nécessité mécanique où ils sont pris du fait de leur condition terrestre, d'autre part à l'inspiration divine. Il n'y a plus rien en eux qu'on puisse appeler leur volonté propre, leur personne, leur moi. Ils ne sont plus autre chose qu'une certaine intersection de la nature et de Dieu. Cette intersection, c'est le nom dont Dieu les a nommés de toute éternité, c'est leur vocation. » (OC IV 1, p. 364-365)

Seul celui qui a accompli sa vocation, c'est-à-dire qui a quitté la perspective pour voir le monde hors de soi (ce que la tradition stoïcienne appelle le regard d'en haut), qui est parfaitement obéissant à l'inspiration divine, qui est une intersection entre l'univers et Dieu, ou un « trou à travers Dieu et la création se regardent » (OC VI 4, p. 316) peut, comme Dieu, regarder le malheur en face. Cette vocation est la vocation philosophique, tout à la fois philosophique et chrétienne et surnaturelle de tout homme qui y *consent*. Autrement dit, c'est bien la même pensée qui s'affirme et s'approfondit depuis les « Quelques réflexions autour de la notion de valeur », et les textes sur la science, jusqu'à « L'amour de Dieu et le malheur ».

Le temps disponible, à Marseille, ainsi que les publications de l'ouvrage de Planck et du collectif sur *L'Avenir de la science* fournissent à S. Weil l'occasion de chercher à « comprendre la science de son temps » (SP, p. 582), comme en témoigne Simone Pétrement, et à réfléchir sur la science comme aspect déterminant de ce qui fait l'Occident. Il n'y a pas de juste diagnostic du présent sans prise en compte du rôle qu'y joue « la science ». Et la philosophe commence par constater que la spiritualité est absente des préoccupations scientifiques. C'est un point aveugle qu'elle dénonce dans l'école de sociologie française, c'est-à-dire Durkheim, qu'elle connaît bien, et ses disciples : « on peut étudier les mythes, le folklore, les civilisations antiques et celles des populations de couleur sans trouver nulle part aucune trace de spiritualité » (OC IV 1, p. 189), soit exactement le contraire de l'approche qui est celle de S. Weil qui va jusqu'à reprocher au R. P. Sertillanges, o. p., de ne pas prendre en compte la grâce (en donnant raison à Renan). A un savoir de connaissance, elle oppose donc un « savoir de spiritualité », pour faire usage à nouveau de cette distinction. C'est une culture de toute l'âme et non de la seule intelligence qu'il faut demander à la philosophie, et la science de la nature, si l'on sait *en faire bon usage* (cf. OC IV 1, p. 185, 194) n'est pas là pour satisfaire notre curiosité mais pour nous transformer. Citons encore une fois Sénèque, dont il a été question dans les pages précédentes : « *Sed aliquid praecipientium uitio peccatur, qui nos docent disputare non uiuere, aliquid discentium qui propositum adferunt ad praeceptores suos non animum excolendi sed ingenium. Itaque quae philosophia fuit facta philologia est*¹. »

¹ *Id.*, *Lettres à Lucilius*, CVIII, 23. On trouve chez S. Weil la même critique du savoir de connaissance et de son prestige que chez Épictète (et Marc Aurèle) : dans le monde de l'école et chez les hommes qui valorisent la culture livresque, le savoir théorique attire les louanges (les élèves qui n'ont que leur connaissance des syllogismes à faire valoir comme fruit de leur apprentissage philosophique). Cf. Épictète, *Entretiens*, I, 8, 6-10 ; II, 1, 38 ; II, 13, 26 ; II, 16, 3 & 34 ; II, 19, 19 ; II, 21 ; III, 2, 6 & 10 ; III, 24, 78 et Marc Aurèle, *Pensées* I, 17, 22.

Après avoir montré quel usage S. Weil fait de la Grèce, et en particulier des Stoïciens, il faut maintenant nous interroger sur sa pratique de la philosophie, en prenant appui sur un concept qui n'a pas, jusqu'à présent, été théorisé : celui d'attitude. Pour désigner le projet des *Cahiers*, je propose ce concept : ce sont des attitudes qui permettent la destruction du mal et c'est ce qu'il nous faut maintenant étudier.

C. Une philosophie des attitudes

Au mal, s'oppose la pureté. Ce thème de la pureté et de la purification devient central dans les écrits weiliens à partir de l'exil à Marseille. C'est l'orientation du regard, l'attention, la contemplation qui permettent une telle purification. Les exercices spirituels sont des exercices de conversion et de purification. Il y a des « attitudes philosophiques », des manières propres de se comporter, des façons de sentir et d'agir¹. Par exemple, lorsque l'esprit ne croit pas à l'existence d'autre chose que lui-même, cela se nomme « subjectivisme, idéalisme absolu, solipsisme, scepticisme » (K7, *OC VI 2*, p. 432). Et quelques mois plus tard, dans le « Carnet de Londres » : « Les théories subjectivistes de la connaissance sont une description parfaitement correcte de l'état de ceux qui ne possèdent pas la faculté, très rare, de sortir de soi – Faculté surnaturelle. Charité. [...] [Toute théorie de la connaissance décrit correctement un état mental (?)] » (*OC VI 4*, p. 392 ; les crochets sont de SW). Il s'agit alors d'user de cette *attitude philosophique* à titre de *purification*. S. Weil envisage les doctrines philosophiques en termes d'*attitudes* à adopter.

Le scepticisme, par exemple, est une « attitude philosophique » dont il faut user « à titre de purification » (*OC VI 2*, p. 432 et 436-437). Il y a un « usage purificateur du scepticisme » comme il y a un « usage purificateur de l'incrédulité » (*OC VI 2*, p. 339) ou de l'athéisme (« athéisme purificateur » : *OC VI 2*, p. 135, 337, 338) : « Un mode de purification : prier Dieu, non seulement en secret par rapport aux hommes, mais en pensant que Dieu n'existe pas. » (K4, *OC VI 2*, p. 137) : l'athéisme *comme attitude* purifie l'imagination, purifie la notion de Dieu. « La religion en tant que source de consolation est un obstacle à la véritable foi, et en ce sens l'athéisme est une purification. Je dois être athée avec la partie de moi-même qui n'est pas faite pour Dieu. Parmi les hommes chez qui la partie surnaturelle d'eux-mêmes ne s'est pas éveillée, les athées ont raison et les croyants ont tort. » (*OC VI 2*, p. 337 ; cf. *OC IV 1*, p. 334 ; *OC VI 2*, p. 125, 338). C'est notre imagination, notre lecture qu'il s'agit de transformer. Nous ne cessons pas de lire ceux qui nous entourent, c'est-à-dire d'imaginer ce qu'ils sont, ce qu'ils pensent, ce qu'ils feront. « *Essayer d'autres lectures*, suggère S. Weil. [...] Comment changer les croyances en nous. De quelle manière et en quel sens ? Mais déjà Platon : "de toute son âme". » (K5, *OC VI 2*, p. 277 ; S. Weil fait allusion à la philosophie « existentielle », sans doute celle de Kierkegaard et de Jean Wahl) L'univers est recouvert de notre imagination et de nos lectures. Ce n'est pas par l'intelligence que l'on va au réel mais par l'amour ; l'amour est l'organe qui entre en contact avec le réel. Elle se propose alors l'exercice suivant : « Ne pas croire à l'immortalité de l'âme, mais regarder toute la vie comme destinée à préparer l'instant de la mort ;

¹ Une philosophie des attitudes se distingue d'une philosophie de la loi, ou du code, en ce qu'elle ne porte pas sur la question du permis et du défendu, ou sur la codification des conduites, mais sur les pratiques (d'ascèse) qui permettent de transformer son mode d'être et sa manière de vivre. Ce concept d'attitude trouve une inspiration dans la pensée heideggérienne des « manières d'être » du Dasein, Heidegger aussi bien que Foucault le travail actuel de Claude Romano sur l'ipséité comme fiabilité devant autrui (voir en particulier Cl. Romano, *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 2019, et *id.*, *L'identité humaine en dialogue*, Paris, Seuil, 2022).

ne pas croire à Dieu, mais aimer l'univers, toujours, même dans l'angoisse de la souffrance, comme une patrie » (*OC VI 3*, p. 168) ; c'est le chemin vers la foi par la voie de l'athéisme. Elle écrit ces lignes au mois de mars 1942, et c'est son itinéraire de l'athéisme au Christ qu'elle décrit ainsi. Enfin, dans la lettre autobiographique au père Perrin, elle explique qu'elle n'a jamais hésité pour ce qui concerne le « choix d'une attitude », que cherchant à adopter « la meilleure attitude à l'égard des problèmes de ce monde », elle a « toujours adopté comme seule attitude possible l'attitude chrétienne », laquelle « attitude ne [dépend] pas de la solution du problème de Dieu » (*AD*, p. 37). Dans les dernières pages de l'essai sur les « Formes de l'Amour implicite de Dieu », S. Weil compare l'usage purificateur de l'athéisme et la doctrine de la nuit obscure de Jean de la Croix : « A une époque comme la nôtre l'incrédulité peut être un équivalent de la nuit obscure de saint Jean de la Croix si l'incrédule aime Dieu, s'il est comme l'enfant qui ne sait pas qu'il y a quelque part du pain, mais qui crie qu'il a faim. » (*AD*, p. 211) Cette notion d'usage (*khresis, usus*) hérite d'une pratique grecque de la philosophie comme l'a montré Thomas Bénatouïl pour ce qui concerne le stoïcisme¹.

Je vais, dans un premier temps, étudier le lexique weilien de la pureté, pour ensuite présenter quelques-uns des exercices que S. Weil pratique, qui sont plus essentiellement des attitudes : la méditation, la contemplation, l'attention, l'humilité, l'écoute, la patience, l'attente.

1. Des pratiques pour la destruction du mal

« Tout le monde sent le mal, en a horreur et voudrait s'en délivrer. » (*OC IV 1*, p. 281) S. Weil revient à plusieurs reprises sur cette question dans les *Écrits de Marseille* : comment détruire du mal en soi ? Comment être délivré du mal ? Quels sont les exercices à effectuer pour la destruction du mal ?

Qu'est-ce que le mal ? Ce qu'il y a de commun à la souffrance et au péché, un mélange indissoluble de péché qui fait souffrir et de souffrance qui rend mauvais. C'est là « où nous sommes malgré nous et où nous avons horreur de nous trouver » (*OC IV 1*, p. 281). Comment peut-on s'en délivrer ? S. Weil se fait psychologue pour analyser un processus de diffusion du mal hors de soi : « Le mal qui est en nous, nous en transportons une partie sur les objets de notre attention et de notre désir. Et ils nous le renvoient comme si ce mal venait d'eux. C'est pour cela que nous prenons en haine et en dégoût les lieux dans lesquels nous nous trouvons submergés par le mal. Il nous semble que ces lieux mêmes nous emprisonnent dans le mal. » (*Ibid.*) Puis elle poursuit par un exemple : « C'est ainsi que les malades prennent en haine leur chambre et leur entourage, même si cet entourage est fait d'êtres aimés, que les ouvriers prennent parfois en haine leur usine, et ainsi de suite. » (*Ibid.*) Comment peut-on alors être délivré du mal ? Par l'attention et le désir, mais en tournant toute l'attention et tout le désir vers « une chose parfaitement pure » (*ibid.*). « La quantité de mal qui est en nous ne peut être diminuée que par le regard posé sur une chose parfaitement pure. » (*OC IV 1*, p. 279) *Seule la pureté détruit le mal*, et entre l'une et l'autre, il y a une pratique : *l'attention*. Le mécanisme est le suivant : « Nous sommes des êtres finis ; le mal qui est en nous est aussi fini ; ainsi au cas où la vie humaine durerait assez longtemps, nous serions tout à fait sûrs par ce moyen de finir par être un jour, dans ce monde même, délivrés de tout mal. » (*OC IV 1*, p. 281) « Toutes les fois qu'on fait vraiment attention, écrit S. Weil, on détruit du mal en soi » (« Réflexion sur le bon usage des études scolaires », *OC IV 1*, p. 259). « Quelque chose » dans l'âme qui est « proche du mal » répugne

¹ T. Bénatouïl, *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, 2007.

à la véritable attention, et c'est pourquoi l'acte même de faire attention détruit du mal. La réflexion est ici un peu différente que dans les « Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu », puisque c'est à ce sur quoi doit porter l'attention que la philosophe s'intéresse. Quelles sont les choses sur lesquelles l'attention doit se porter pour détruire le mal en nous ? A plusieurs reprises, S. Weil revient sur ces exercices spirituels qui permettent la destruction du mal. Le sujet est abordé à la fin des « Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu » (cf. *OC IV 1*, p. 279), puis repris dans les « Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu » (cf. *OC IV 1*, p. 281) – deux essais d'avril 1942, aux titres très proches et complémentaires : le premier part de Dieu et de l'acte de création pour se demander ensuite ce qu'il y a à faire alors que le second trouve son point de départ dans l'attitude à adopter et la manière de vivre (ou bien : d'une part, une philosophie « d'en haut » et de l'autre une philosophie « d'en bas », pour reprendre des catégories usuelles en christologie). Il est encore question de la destruction du mal dans le l'essai sur les « Formes de l'amour implicite de Dieu » (cf. *OC IV 1*, p. 317), rédigé sans doute peu après. La pureté seule détruit le mal :

« Les vertus des pratiques religieuses consistent dans l'efficacité du contact avec ce qui est parfaitement pur pour la destruction du mal. Rien ici-bas n'est parfaitement pur, sinon la beauté totale de l'univers, qui n'est pas en notre pouvoir de ressentir directement avant d'avoir beaucoup avancé vers la perfection. Cette beauté totale n'est d'ailleurs enfermée dans rien de sensible, quoiqu'elle soit sensible en un sens. Les choses religieuses sont des choses sensibles particulières, existant ici-bas, et pourtant parfaitement pures. » (*OC IV 1*, p. 318)

« Dans tous les problèmes poignants de l'existence humaine, il y a le choix seulement entre le bien surnaturel et le mal. » (*OC V 1*, p. 226) Ce sont deux orientations du regard¹. « L'intention orientée par l'obéissance à Dieu sauve, quoi qu'on fasse, si on place Dieu infiniment au-dessus de soi et damne, quoi qu'on fasse, si on appelle Dieu son propre cœur » (*OC VI 3*, p. 103), l'enfer et le paradis n'étant qu'une différence *dans l'orientation de l'âme* (cf. *K9, OC VI 3*, p. 167-168) :

« Consentement au bien, non à aucun bien saisissable, représentable, non pas à ce que nous nous représentons comme étant le bien, mais consentement inconditionné au bien absolu. [...] En consentant à ce que nous nous représentons comme étant le bien, nous consentons à un mélange de bien et de mal, et ce consentement produit du bien et du mal [...]. Le consentement inconditionné au bien que nous ne pouvons pas et ne pourrions jamais nous représenter, ce consentement est du bien pur et ne produit que du bien ; et il suffit qu'il dure pour qu'en fin de compte l'âme tout entière ne soit que bien. » (*K8, OC VI 3*, p. 89)

Si nous fixons notre attention sur ce que nous nous imaginons être le bien, cette représentation contient la même proportion de bien et de mal que nous. Cette représentation est au même niveau que nous, elle ne peut pas nous élever vers le bien. Ce n'est que parce que nous tournons notre regard et notre désir vers le bien que nous sommes tirés – le principe étant le suivant (j'y reviendrai) : le plus parfait a plus de réalité que le moins parfait (cf. *OC VI 3*, p. 51). L'attention fait « monter », « l'espérance est la connaissance que le mal qu'on porte en soi est fini, et que la moindre orientation de l'âme vers le bien, ne durât-elle qu'un instant, en abolit un peu ; que dans le domaine spirituel tout bien, infailliblement, produit du bien. / Cette connaissance est expérimentale, et c'est pourquoi l'espérance est une vertu surnaturelle. C'est l'intrépidité dans les choses spirituelles. » (*OC VI 2*, p. 427) *Tourner la pensée vers Dieu* : l'effort n'est pas stérile, il met plus de lumière dans l'âme. Ainsi, « les artistes et savants sont ou religieux ou idolâtres »

¹ Notons que cette notion d'orientation (de l'âme vers la sagesse) est utilisée par Sénèque (Lettre VI à Lucilius).

selon l'orientation de leur désir, « selon la nature du bien qui est conçu comme étant enfermé dans l'inspiration » (*OC VI 4*, p. 211-212 ; cf. *OC VI 3*, p. 163).

S. Weil invite à l'attention et à la contemplation. Il s'agit de se vider de ses pensées propres, de stopper l'activité d'imagination afin de percevoir le réel, de « vide[r] son âme pour y laisser pénétrer les pensées de la sagesse éternelle » (*OC V 2*, p. 353). L'exercice du regard permet d'entrer en contact avec « la chose elle-même – à l'état nu, dans sa totalité, dans ses parties¹ ». L'exercice spirituel qu'elle propose se distingue nettement de la méthode cartésienne. Alors que *l'exercice spirituel* porte sur le flux des représentations, la *méthode intellectuelle* (cartésienne) consiste, explique Foucault, à « se donner une définition volontaire et systématique de la loi de succession des représentations, et à ne les accepter dans l'esprit qu'à la condition qu'elles aient entre elles un lien suffisamment fort, contraignant et nécessaire, pour que l'on soit amené logiquement, indubitablement, sans hésitation, à passer de la première à la seconde² », et ainsi de suite. On comprend alors pourquoi S. Weil prend ses distances avec Descartes dans le même mouvement que celui qui la conduit à s'écarter de la philosophie de la volonté d'Alain. La spiritualité qu'elle met en œuvre emprunte au stoïcisme, qui invite à un travail sur le flux des représentations, qui n'est pas méthode intellectuelle mais *savoir spirituel*, qui est attention et désir, et non maîtrise volontaire de soi et de ses pensées ; prenant d'ailleurs la peine d'opposer « la caricature romaine du stoïcisme », qui fait appel « à la volonté musculaire », au « vrai stoïcisme, le stoïcisme grec, [qui] est uniquement désir, piété et amour. Il est plein d'humilité » (*OC IV 1*, p. 324). A la méthode cartésienne, S. Weil s'oppose implicitement lorsque, de la vie de l'esprit, de la philosophie aussi bien que de la pratique scientifique, elle affirme : « Les biens les plus précieux ne doivent pas être cherchés, mais attendus. Car l'homme ne peut pas les trouver par ses propres forces, et s'il se met à leur recherche, il trouvera à la place de faux biens dont il ne saura pas discerner la fausseté. » (*OC IV 1*, p. 260) La vérité n'est pas le fruit d'un raisonnement : elle est à « recevoir » ou, plutôt, ce n'est pas la vérité qui est à recevoir, mais le réel « dans sa vérité nue » (*OC IV 1*, p. 260 ; cf. *OC V 2*, p. 319), c'est-à-dire non voilé de mensonge – et c'est pourquoi l'accès à la vérité suppose un travail du sujet sur lui-même afin de se purifier du mal qui est en lui : c'est là ce qui distingue un savoir de spiritualité. « *La vérité illumine l'âme* à proportion de sa pureté et non pas d'aucune espèce de quantité. Ce n'est pas la quantité du métal qui importe, mais le degré de l'alliage. En ce domaine, un peu d'or pur vaut beaucoup d'or pur. Un peu de vérité pure vaut autant que beaucoup de vérité pure. » (*OC V 2*, p. 164 ; je souligne). Ou, pour le dire avec Foucault : « la vérité [...] illumine le sujet ; [...] quelque chose qui accomplit le sujet lui-même, qui accomplit l'être même du sujet, ou qui le transfigure³ » : la vérité pure, nue, certaine, éternelle entre dans l'âme et la sauve

Des techniques de purification

Tout commence par une expérience. En effet, dans sa lettre autobiographique, S. Weil relate : « La notion de pureté [...] s'est emparée de moi à seize ans [...]. Cette notion m'est apparue *dans la contemplation* d'un paysage de montagne, et peu à peu s'est imposée d'une manière irrésistible. » (*AD*, p. 40 ; je souligne) Cette contemplation a vraisemblablement eu lieu dans les Alpes, en Maurienne (cf. *SP*, p. 45). Il ne s'agit pas là d'un choix mais d'une impulsion,

¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 283.

² *Ibid.*, p. 281.

³ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 17-18.

et le passage se fait sans solution de continuité du « naturel » (un paysage de montagne dans les Alpes) au « moral » et au « spirituel ».

Les exercices spirituels, tels que les pratique S. Weil, sont des *techniques de purification*. En effet, il s'agit de se purifier du mal, d'un mal qui trouve sa racine dans l'affirmation de soi et l'existence en première personne, et se purifier signifie orienter le regard vers une réalité pure qui va détruire peu à peu le mal que l'on porte (que l'on est) : « La pureté purifie le mal. » (K9, OC VI 3, p. 204) « La pureté attire le mal qui vient s'y coller pour être détruit comme les papillons dans la flamme. » (K16, OC VI 3, p. 253) La transformation de soi s'opère par la contemplation de ce qui est pur : « Besoin en nous de heurter, de briser comme sur une pierre notre impureté intérieure contre de la pureté extérieure et parfaite. » (K11, OC VI 3, p. 368) Le *Cahier XI* (ms. 53-55) propose trois pages sur le mécanisme spirituel de transformation de telle manière que s'opère une purification du mal selon un mécanisme de *transfert* : « Où mettre le mal ? Il faut le transférer de la partie impure dans la partie pure de soi – si on en a une en soi, fût-ce un point – le transmutant ainsi en souffrance pure. Le crime qu'on a en soi, il faut l'infliger à soi. Mais on aurait vite fait ainsi de souiller le point de pureté intérieure si on ne le renouvelait pas par le contact avec une pureté inaltérable placée au-dehors, hors de toute atteinte [du mal]. » (OC VI 3, p. 353) Ce point de pureté, ou d'éternité, il faut le « nourrir de la contemplation » (OC VI 3, p. 354), un tel exercice demandant de la patience (attitude sur laquelle je vais revenir un peu plus loin : « Patience et attente immobile »). Dans les « Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu », après avoir demandé de ne pas accorder notre amour à de faux biens, il est question du mal et de la manière de s'en délivrer. S. Weil semble aborder un autre sujet, mais la question est la même : à quoi faisons-nous attention ? Sur quoi porte notre attention ? A quoi nous orientons-nous ? C'est vers des réalités parfaitement pures que nous devons orienter notre attention si nous voulons nous délivrer du mal qui est en nous et parvenir à nous transformer nous-mêmes. Autrement dit, le travail de transformation et de purification de soi passe par des exercices spirituels et celui dont il est question est le suivant : transporter une partie du mal qui est en nous sur une chose « parfaitement pure » en tournant l'attention et le désir vers une telle chose. S. Weil donne deux exemples : les paroles du *Pater* et le Saint-Sacrement (*realia* propres au christianisme).

Est « pur » ce qui n'est pas contaminé par la force – c'est le bien (qui n'est pas de ce monde) qui est pur. Dieu seul est pur (cf. OC IV 1, p. 338) et « présent dans tout ce qui opère du bien pur » (K13, OC VI 4, p. 154). Cela dit, il y a des degrés de pureté. La philosophe commence par écrire : « Il n'y a de parfaitement pur ici-bas que les objets et les textes sacrés, la beauté de la nature... » (OC IV 1, p. 282), puis rature l'adverbe « parfaitement ». Il semble donc y avoir une hiérarchie entre (a) ce qui est « parfaitement pur » – *Pater* et Saint-Sacrement : purs sont les sacrements, « choses absolument pures par hypothèse où user les impuretés » (K12, OC VI 3, p. 407) ; (b) ce qui est « pur » : « les objets et les textes sacrés » (OC IV 1, p. 282), les « choses religieuses » (« Formes de l'amour implicite », OC IV 1, p. 318), dont la musique et les chants, « sont des choses sensibles particulières existant ici-bas, et pourtant parfaitement pures » (*ibid.*) – dans l'essai sur les « Formes de l'amour implicite », contrairement aux « Pensées sans ordre », S. Weil maintient l'adverbe (je renvoie à la lecture synoptique des deux textes, annexe III) –, ainsi que la beauté de la nature, soit l'ordre du monde¹ ; (c) « à un degré moindre, les êtres humains en qui Dieu habite et les œuvres d'art issues d'une inspiration divine² » (OC IV 1, p. 282) : les œuvres d'art, la littérature, livrant à nos sens de la pureté, sont pures à proportion de

¹ Je renvoie à la partie B, section 2 (« *Amor fati*, l'amour de l'ordre du monde »).

² On pense à Santa Maria degli Angeli, à Assise, « incomparable merveille de pureté » (AD, p. 43).

leur beauté. En effet, il y a dans l'histoire, note S. Weil, « quelques gouttes de pureté [qui] brillent de loin en loin [et] il y a dans la littérature française un courant discernable de pureté » (*OC V 2*, p. 297, 300), nommant des auteurs, depuis Villon et Montaigne jusqu'à Racine et Mallarmé. Que ce soient les choses religieuses, un paysage, une œuvre d'art, une architecture, un texte littéraire ou philosophique, c'est la beauté qui en rend manifeste la pureté, quand ces réalités sont accueillies avec attention, foi et amour.

Il y a donc gradation, mais alors que les œuvres d'art et les êtres humains sont « purs » à proportion de leur beauté, la beauté du monde et les « choses religieuses » (les objets et les textes sacrés) sont « parfaitement purs ». En droit, cette pureté des choses religieuses ne dépend pas de leur beauté (de « leur manière d'être propre »), mais « en fait », leur pureté est « manifeste sous la forme de la beauté, quand la foi et l'amour [deux attitudes pour s'y rapporter] ne font pas défaut » (*OC IV 1*, p. 318). En effet, cette pureté des choses religieuses est « en droit, théoriquement, par hypothèse, par définition, par convention » (*ibid.*), « une convention efficace, une convention qui enferme une vertu, qui par elle-même opère quelque chose¹ » (*ibid.*). Ainsi elle est « inconditionnée. Nulle souillure ne peut l'atteindre. C'est pourquoi elle est parfaite. [...] La convention selon laquelle les choses religieuses sont pures est ratifiée par Dieu même [K8, *OC VI 3*, p. 127 : une « institution surnaturelle »]. Aussi est-ce une convention efficace, une convention qui enferme une vertu, qui par elle-même opère quelque chose. Cette pureté est inconditionnée et parfaite, et en même temps réelle » (*ibid.*). S. Weil écrit d'abord que cette convention (la pureté des choses religieuses) ne suppose aucune beauté (église laide², chants faux, etc.), mais elle avance ensuite, ce qui peut sembler contradictoire, que « la pureté des choses religieuses est presque partout manifeste sous la forme de la beauté » (*ibid.*). Il y a donc de la pureté parfaite, et il y a encore de la « pureté absolue » présente « ici-bas à nos sens terrestres », bien qu'elle n'est pas « manifeste » (sans beauté) : c'est l'Eucharistie, convention qui est « convention et rien d'autre », « quelque chose qui est entièrement dépourvu de beauté³ » (*OC IV 1*, p. 318). Des sacrements, il s'agit donc de *faire usage* en vue d'une transformation de soi : la destruction du mal. S. Weil y insiste encore, pour elle-même, dans le « Carnet de Londres » : « Évangile, les démons passés dans le troupeau de porcs qui va se noyer [Mc 5,1-20 et par.]. Conservation de la matière dans l'ordre spirituel, dans l'ordre du bien et du mal. Pour éliminer le mal, il faut le transporter. Dieu seul a le pouvoir de le détruire vraiment. Pour détruire du mal, nous devons le transporter sur Dieu. C'est ce que nous faisons, par exemple, en contemplant le Saint-Sacrement. » (K18, *OC VI 4*, p. 387-388) Ce « nous » est rare dans les *Cahiers* : ce sont des catholiques dont il est question.

La philosophe ajoute immédiatement : « C'est là une vérité de fait, qui par suite n'est pas susceptible de démonstration. Elle n'est susceptible que de vérification expérimentale. » (*Ibid.*) Alors qu'ailleurs (cf. K17, *OC VI 4*, p. 339), elle semble procéder à une déduction *a priori* de la nécessité des sacrements, la philosophe s'en remet ici à l'expérience – et témoigne implicitement de sa propre expérience, ce qui veut dire qu'elle ne peut écrire cela qu'en 1942, ce texte aurait été impossible trois ans plus tôt : vérifier la thèse quant à la pureté et l'efficacité des sacrements pour détruire le mal suppose d'en faire l'expérience. Mais c'est alors un cercle vicieux, car il

¹ C'est là la définition du sacrement. Je renvoie à l'ouvrage d'Irène Rosier-Catach, *La Parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil, coll. « Des Travaux », 2004.

² L'église du « Prologue » est « neuve et laide » (*OC VI 3*, p. 447).

³ Emmanuel Gabellieri, à la suite de Jean Guitton (« Quelques observations sur la pensée de Simone Weil concernant l'Eucharistie », in *CSW*, t. V-1, mars 1982, p. 21) et d'Henri Gouhier (*Blaise Pascal. Commentaires*, Paris, Vrin, 1984, chap. IV, p. 187-191), opère un rapprochement entre cette pureté sans beauté ni éclat, cachée, et la célèbre pensée de Pascal dans sa lettre à M^{lle} de Roannez (1656) selon laquelle plus Dieu se révèle, plus il se cache (sous les espèces du pain et du vin), voir *Être et Don*, *op. cit.*, p. 417 et suiv. et *Être et Grâce*, *op. cit.*, p. 192, 242.

faut bien avoir l'idée de la pureté et de l'efficacité des sacrements pour tenter l'expérience (ou bien s'appuyer sur le témoignage d'un autre). Nous trouvons l'énoncé de cette contradiction dans la « Réflexion sur le bon usage des études scolaires » au sujet de l'efficacité de l'acte d'attention appliqué aux exercices scolaires :

« Les certitudes de cette espèce sont expérimentales. Mais si l'on n'y croit pas avant de les avoir éprouvées, si du moins on ne se conduit pas comme si l'on y croyait, on ne fera jamais l'expérience qui donne accès à de telles certitudes. Il y a là une espèce de contradiction. Il en est ainsi, à partir d'un certain niveau, pour toutes les connaissances utiles au progrès spirituel. Si on ne les adopte pas comme *règle de conduite* avant de les avoir vérifiées, si on n'y reste pas attaché pendant longtemps seulement par la foi, une foi d'abord ténébreuse et sans lumière, on ne les transformera jamais *en certitudes*. La foi est la condition indispensable. » (OC IV 1, p. 256-257 ; je souligne. Cf. OC IV 1, p. 333)

La foi désigne ici la confiance en l'efficacité d'une *pratique*, ou d'une règle de conduite (et non un contenu de croyance à affirmer). Les connaissances dont il est question sont des connaissances à mettre en pratique, très exactement ce que les Grecs nomment des *parastêmata* : des vérités fondamentales qui jouent le rôle de principes fondateurs d'une conduite. Le regard porté sur le Saint-Sacrement est la figure d'un savoir spirituel qui s'acquiert *par expérience*. Citons encore une fois la formule décisive des *Cahiers de New York* : « La vérité ne se trouve pas par preuves, mais *par exploration*. Elle est *toujours expérimentale*. » (OC VI 4, p. 177 ; je souligne). On ne connaît que « par exploration, par expérience » (OC VI 4, p. 187), par *contact*. La mathématique elle-même « est une certaine espèce d'expérience » (*ibid.*). La vérité *se donne*, à la condition que l'on soit « disponible » (OC IV 1, p. 260).

Cette « pureté » des *realia* est celle de Dieu : « Ce qui est parfaitement pur ne peut pas être autre chose que Dieu présent ici-bas. » (*Ibid.*) Le « contact » avec la pureté détruit le mal. Ces *realia* sont des *metaxu* au service de la destruction du mal. (On comprend alors pourquoi le passé est un besoin de l'âme : c'est le moyen – *metaxu* – du salut.) Il *ne dépend pas de moi* d'être sauvé du mal, mais il *dépend de moi* d'orienter mon attention vers ce qui détruit le mal par l'effet d'un tel « contact avec la pureté » (*ibid.*) « dans l'âme ». C'est pourquoi la philosophe peut noter dans ses cahiers : « Pureté, vertu négative » (OC VI 2, p. 105, cf. OC VI 2, p. 134) ; et cette « notion de pureté », seule force en ce monde, était déjà, quinze ans plus tôt, au centre de l'interprétation du conte des six cygnes de Grimm. Il s'agit ici d'un exercice de transformation de soi. Ce lexique revient à plusieurs reprises : « opération », « opération surnaturelle », « transformation », « transmutation » (OC IV 1, p. 281-282 ; cf. « Formes de l'amour implicite de Dieu », OC IV 1, p. 320-321). C'est dans la « Théorie des sacrements » (1943) que la philosophe, reprenant des analyses du *Cahier XVII* (octobre-novembre 1942), explique le mécanisme de purification par le regard orienté vers le bien pur :

« Le bien que nous n'avons pas en nous, nous ne pouvons pas, quelque effort de volonté que nous fassions, nous le procurer. Nous ne pouvons que le recevoir.

Nous le recevons infailliblement, à une seule condition. La condition est le désir. Mais non pas le désir d'un bien partiel.

Seul le désir dirigé directement sur le bien pur, parfait, total, absolu, peut mettre dans l'âme un peu plus de bien qu'il n'y en avait avant. Quand une âme se trouve dans cet état de désir, son progrès est proportionnel à l'intensité du désir et au temps.

Mais seuls les désirs réels agissent. Le désir de bien absolu, lui aussi, est efficace pour autant et seulement pour autant qu'il est réel. » (OC V 1, p. 341)

Purs sont des objets et des textes dont il s'agit donc de *faire usage*, afin « d'être délivré par ce moyen d'une partie [...] du mal qu'on porte en soi » (OC IV 1, p. 282). La philosophe parle du « bien pur ». Il est intéressant de noter, lorsque l'on s'intéresse à l'invention conceptuelle de

S. Weil, que ce syntagme « bien pur » est absent du lexique weilien avant les écrits de Marseille et s'impose en 1942, en particulier dans les *Cahiers*¹. A cette purification du mal, S. Weil accorde la plus grande importance dans les derniers textes de Marseille, en particulier les « Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu », qui s'attachent à décrire le mécanisme de la purification du mal par l'attention et le désir orientés vers la pureté, ainsi que les « Formes de l'amour implicite de Dieu » (avril 1942). Le premier de ces textes fait apparaître les deux formes de la spiritualité qui ont été distinguées : l'ascèse (*askêsis*), le travail de soi sur soi, de transformation progressive de soi sur soi, et le mouvement de l'*erôs*, le désir « qui arrache le sujet à son statut et à sa condition actuelle² ». La première phrase met en œuvre la distinction stoïcienne entre ce qui dépend de moi et ce qui ne dépend pas de moi³ : « Il ne dépend pas de nous de croire en Dieu, mais seulement de ne pas accorder notre amour à de faux dieux. » (*OC IV 1*, p. 280). Ce n'est ni par l'intelligence, ni par la volonté que l'on accède à Dieu, car le bien n'est pas à notre portée ; la part ascétique consiste à détruire les idoles. C'est un travail de la pensée sur elle-même : « Premièrement, ne pas croire que l'avenir soit le lieu du bien capable de combler. [...] Deuxièmement, ne pas confondre le besoin avec le bien. » (*Ibid.*) Cette double négation est caractéristique de l'éthique weilienne et de son style : la vertu est négative, elle consiste à *ne pas* faire, *ne pas* penser, *ne pas* désirer. Là encore, la filiation est stoïcienne : se comporter avec ses pensées (ses représentations) comme un gardien de nuit qui ne laisse pas entrer n'importe qui dans la ville ou dans la maison⁴. Ne pas croire, ne pas confondre. La philosophe commence par ces deux préceptes qui invitent à un travail sur les représentations : « Si on y pense vraiment quelques instants... [...] Il suffit de se représenter tous ses désirs satisfaits. Au bout de quelque temps, on serait insatisfait. On voudrait autre chose, et on serait malheureux de ne pas savoir quoi vouloir. » (*OC IV 1*, p. 280-281) « On veut toujours autre chose. On veut vivre pour quelque chose. [...] Il n'y a rien ici-bas pour quoi on puisse vivre. [...] Il dépend de chacun de garder l'attention fixée sur cette vérité. » (*OC IV 1*, p. 280-281) Vivre « purement et simplement » (*OC IV 1*, p. 280) n'est pas un bien, ce dont on a besoin pour vivre n'est pas un bien, car cela ne comble pas et n'est pas l'objet du désir. Le bien n'est pas dans ce dont on a besoin pour vivre et l'avenir n'apporte aucun bien.

Ces préceptes (ne pas croire, ne pas confondre) sont des vérités sur lesquelles il faut garder l'attention fixée. Plutôt que « précepte », il s'agit de ce que Marc Aurèle nomme un *parastêma* : « quelque chose qui se tient là, que l'on doit avoir en vue, que l'on doit toujours garder sous les yeux : aussi bien énoncé d'une vérité fondamentale que principe fondateur d'une conduite⁵ », sans dissociation entre principe de vérité et règle de conduite. Le style reprend celui des *Pensées* de Marc Aurèle. Ces *parastêmata* sont aussi une reprise stoïcienne. L'empereur stoïcien invite à se demander ce qui est un bien pour le sujet et à considérer que ce vers quoi se porte notre désir n'est pas pour autant un bien (« dénuder » les choses de leur valeur apparente, *axia*, et s'orienter vers le bien supérieur) ; il énonce que tout dépend de notre faculté de croire, et que nous sommes toujours libres d'opiner comme nous le voulons (cela dépend de nous). Concernant notre rapport au temps, il rappelle que la seule instance de réalité, c'est l'instant (l'instant infiniment petit qui constitue le présent). S. Weil reprend donc quasiment à la lettre les

¹ Voir, par exemple, *OC VI 3*, p. 60, 89, 98, 100, 102, 123, 314 ; *OC VI 4*, p. 151, 154, 214, 220, 321, 334, 345, 353, 374 ; *OC IV 1*, p. 91, 290, 310 ; *OC V 1*, p. 226, 234-235, 341, 345-346, 394-395 ; *OC V 2*, p. 296, 300-301.

² M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 17.

³ Épictète, *Manuel*, I.

⁴ Voir *id.*, *Entretiens*, Livre III, 12.

⁵ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 279.

Pensées de Marc Aurèle en ce qui concerne la définition du bien, la définition de la liberté et la définition du réel¹.

Ce qui dépend de nous, c'est « de *ne pas* accorder notre amour à de faux dieux ». Autrement dit, de ne pas vivre dans le mensonge. S. Weil le martèle : « On le croit parce qu'on se ment à soi-même. [...] Il suffit de ne pas se mentir. [...] La vie telle qu'elle est faite aux hommes n'est supportable que par le mensonge. Ceux qui refusent le mensonge et préfèrent savoir que la vie est intolérable, sans pour autant se révolter contre le sort [ce qui ne dépend pas de nous] » (*OC IV 1*, p. 281), etc. Le mensonge est ce qui rend la vie supportable, ce qui permet de ne pas souffrir ni de mourir (cf. aussi K8, *OC VI 3*, p. 131 ; *OC IV 1*, p. 334). Du mensonge à la vérité, il s'agit d'une autre orientation du regard : d'un retournement. Au mensonge, va être associé, dans le texte que nous lisons, le mal, qui est à la fois souffrance et péché. Quelques jours plus tôt, S. Weil note dans ses *Cahiers* : « Nous naissons et vivons à contre-sens, car nous naissons et vivons dans le péché qui est un renversement de la hiérarchie. La première opération est le retournement. La conversion. » (*OC VI 3*, p. 229) Le texte vise non pas simplement à informer son lecteur mais à le transformer, à agir sur lui. En effet, il faut prendre en compte sa visée performative. Il agit sur son lecteur. Le travail d'écriture, mais aussi de lecture est un exercice spirituel. La philosophe écrit pour inviter le lecteur à pratiquer de tels exercices ; un exercice d'attention, par exemple, dans la « Réflexion sur le bon usage des études scolaires » : diriger l'intention vers l'accroissement du pouvoir d'attention en vue de la prière, contempler avec attention, pendant longtemps, chaque exercice scolaire manqué (cf. *OC IV 1*, p. 257-258). Mais il faut ajouter que la lecture est par elle-même un exercice spirituel. De plus, S. Weil reprend ce qu'elle écrivait un an plus tôt dans les « Quelques réflexions autour de la notion de valeur » sur la contradiction qui est au centre de la vie humaine et sur la pratique de la philosophie qui « est orientée vers la vie [...] à travers la mort » (*OC IV 1*, p. 54-58).

« Ceux qui refusent le mensonge [...] finissent par recevoir du dehors, d'un lieu situé hors du temps, quelque chose qui permet d'accepter la vie telle qu'elle est. » (*OC IV 1*, p. 281) Aucune démonstration ici, la philosophe affirme. Au travail (*askêsis*) succède le don (*erôs*) : « quelque chose » vient arracher « le sujet à son statut et sa condition actuelle [...] vient à lui et l'illumine² », pour reprendre encore une fois les termes de Foucault. S. Weil s'appuie sur son expérience. Il faut toutefois noter qu'elle dit ici « quelque chose », et non « le Christ », voulant sans doute transposer l'expérience dans un lexique qui n'est pas celui d'une tradition spirituelle déterminée. Toujours est-il qu'un don vient du dehors. Ce don, c'est le bien. Dans le *Cahier IX*, nous lisons :

« Le bien réel ne peut venir que *du dehors*, jamais de notre effort. Nous ne pouvons jamais, en aucun cas, fabriquer quelque chose qui soit meilleur que nous. Ainsi l'effort tendu véritablement vers le bien ne doit jamais aboutir ; c'est après une tension longue et stérile qui se termine en désespoir, quand on n'attend plus rien, que *du dehors*, don gratuit, merveilleuse surprise, vient *le don*. » (*OC VI 3*, p. 233 ; je souligne)

Que le bien est reçu « du dehors » est une affirmation constante dans la pensée weilienne, qui se trouve énoncée dès le premier texte qui commente le conte des six cygnes de Grimm (cf. *OC I*, p. 58 et, ci-dessus, le chapitre premier, partie A : « Le choix de la philosophie).

Ce qui dépend donc de nous, c'est de *ne pas* accorder notre amour à de faux dieux. Mais ce qui ne dépend pas de nous, ni de notre intelligence ni de notre volonté, c'est d'accéder au bien. Après ces *parastêmata*, S. Weil va proposer un exercice spirituel (et s'écarte de Marc

¹ Voir Marc Aurèle, *Pensées*, III, 6, 9, 10 ; VI, 3.

² M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 17.

Aurèle qui propose lui aussi un exercice spirituel mais un exercice volontaire de définition et de description, et non d'attention¹) : transporter « par l'attention et le désir [...] une partie de notre mal sur une chose parfaitement pure » (OC IV 1, p. 281). C'est ainsi qu'il nous est possible d'être délivré du mal et que s'accomplit le retournement (la conversion).

C'est donc la pureté qui délivre du mal. Plus exactement, c'est l'exercice qui consiste à faire porter « la plénitude de l'attention dont on est capable » vers ce qui est « parfaitement pur ». Or, « ce qui est parfaitement pur ne peut pas être autre chose que Dieu présent ici-bas » (OC IV 1, p. 282). De ces *realia* qui sont pures (mais pas « parfaitement » pures : l'adverbe est raturé sur le manuscrit), la philosophe donne des exemples : le *Pater*, les objets et les textes sacrés, la beauté du monde, « et, à un degré moindre, les êtres humains en qui Dieu habite et les œuvres d'art issues d'une inspiration divine » (OC IV 1, p. 282). Dans *L'Enracinement*, S. Weil propose quelques exemples de ces êtres humains en qui Dieu habite : outre le Christ, « si l'on cherche des noms qui évoquent de la pureté, on en trouverait peu. Dans l'histoire grecque, on ne pourrait peut-être nommer qu'Aristide [le Juste], Dion, l'ami de Platon, et Agis, le petit roi socialiste de Sparte, tué à vingt ans. Dans l'histoire de France, trouverait-on un autre nom que Jeanne d'Arc ? Ce n'est pas sûr². » (OC V 2, p. 296) « L'histoire est un tissu de bassesses et de cruautés où quelques gouttes de pureté brillent de loin en loin. S'il en est ainsi, c'est d'abord qu'il y a peu de pureté parmi les hommes ; puis que la plus grande partie de ce peu est et demeure cachée. Il faut en chercher si l'on peut des témoignages indirects. Les églises romanes, le chant grégorien n'ont pu surgir que parmi des populations où il y avait beaucoup plus de pureté qu'il n'y en a eu aux siècles suivants. » (OC V 2, p. 297) Dans la littérature française, il y a « un courant discernable de pureté » (OC V 2, p. 300). Mais seules les choses « parfaitement pures » détruisent le mal sans s'épuiser. C'est pourquoi il sera question, quelques lignes plus bas des « Pensées sans ordre », sans que le mot ne soit écrit, des sacrements : des choses parfaitement pures qui sont le souvenir que l'agneau divin (le Christ) laisse de lui. Le « contact » avec la pureté, par une *opération de transfert*, « produit une transformation dans le mal », une « transmutation de l'horreur en amour » qui est décrite avec précision : « Le mélange indissoluble de la souffrance et du péché [c'est-à-dire le mal] ne peut être dissocié que par lui [le contact avec la pureté]. Par ce *contact*, peu à peu la souffrance cesse d'être mélangée de péché ; d'autre part *le péché se transforme en simple souffrance*. Cette *opération surnaturelle* est ce qu'on nomme le repentir. Le mal qu'on porte en soi est alors comme éclairé par de la joie³. » (OC IV 1, p. 282 ; je souligne) Le péché se trouve ainsi dissous.

L'exercice spirituel à mettre en œuvre est donc celui qui consiste en « cette opération surnaturelle du transport du mal hors de soi » et à la transformation de soi par l'attention à ce qui est pur. Cette opération doit pouvoir s'accomplir « dans les lieux de la vie quotidienne et particulièrement sur les lieux du travail » (OC IV 1, p. 282) et c'est pour ce faire que S. Weil écrit la « Réflexion sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu » à destination des élèves et des étudiants (et des universitaires) ; « Le christianisme et la vie des champs » à destination des paysans ; « Condition première d'un travail non servile » à destination des ouvriers. Enfin, que le sujet doive se purifier pour entrer en contact avec la vérité et reconnaître en lui l'élément divin, c'est ce que l'on trouve exposé dans le *Phédon*⁴. « La

¹ Voir Marc Aurèle, *Pensées*, III, 11.

² Rappelons que Jeanne d'Arc est canonisée par l'Église catholique le 16 mai 1920 (S. Weil est alors âgée de 11 ans). Dans un cahier d'écolier inédit, alors qu'elle est enfant, S. Weil recopie une histoire de la vie de Jeanne d'Arc (« Fonds Simone Weil, BnF, Boîte « Papiers scolaires », Chemise 1 : « Cahier d'écolier avec rédaction », p. 9 à 15).

³ Sur cette transmutation du mal, cf. OC VI 3, p. 206, ainsi que les *Cahiers XIV à XVII*.

⁴ Je renvoie à M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 167.

pratique de la purification, comme rite nécessaire et préalable au contact avec les dieux mais [aussi avec] ce que les dieux peuvent nous dire de vrai, explique Foucault, [...] est un thème extrêmement courant, connu et attesté [...] dans la Grèce classique, et même dans la Grèce hellénistique, et finalement dans tout le monde romain. Sans purification, pas de rapport avec la vérité détenue par les dieux¹. »

Des « Pensées sans ordre » aux « Formes de l'amour implicite » : un travail de réécriture

La suite des « Pensées sans ordre » aborde une autre question, celle de la lecture des vérités divines dans la vie quotidienne, de telle manière « que cette opération surnaturelle du transfert du mal hors de soi » (*OC IV 1*, p. 282) puisse s'accomplir dans les lieux de vie et de travail et non pas seulement dans les églises – c'est là une question théologico-politique : une « politique des sacrements ». Cette question est la même que celle des textes intitulés « Le christianisme et la vie des champs », « Condition première d'un travail non servile », et c'est cette même question qui est traitée, pour l'école, dans la « Réflexion sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu », qui sera reprise, en 1943, dans *L'Enracinement*. Cette question de la religion et de son inscription dans le monde profane – ou d'une poésie en acte – occupe S. Weil sans solution de continuité de 1941 à 1943.

Quant à ces « Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu », la philosophe a le texte sous les yeux lorsqu'elle rédige l'essai sur les « Formes de l'amour implicite de Dieu » : le premier texte se donnant alors comme une première esquisse du second (je renvoie à la mise en parallèle des deux textes, à l'annexe III). Les deux paragraphes suivants de l'essai sur les « Formes de l'amour implicite » – « La justice pénale fournit une illustration affreuse de cette vérité » (*OC IV 1*, p. 321) et ce qui suit – reprennent mais en synthétisant la suite du texte des « Pensées sans ordre » (cf. *OC IV 1*, p. 326) : le Christ doit aussi être présent dans les lieux où l'on travaille et où l'on étudie (et pas seulement dans les églises). S. Weil choisit de ne pas développer ce sujet, qui sort du cadre d'une réflexion sur « l'amour des pratiques religieuses ». Elle y consacra « Condition première d'un travail non servile » et les pages sur « le christianisme et la vie des champs » (rédigées ou bien à Marseille en avril-mai 1942, ou bien dans les mois qui suivent, à New York). Enfin, le début du premier texte, sur Dieu auquel il ne dépend pas de nous de croire et l'idolâtrie est repris à la fin du second (cf. *OC IV 1*, p. 280 et *OC IV 1*, p. 334).

C'est la question du salut qui occupe S. Weil, à la fois celle des conditions « politiques » ou « sociales » du salut et celle, « psychologique », des changements qui s'opèrent dans l'âme (cf. *OC IV 1*, p. 345) lorsque l'on pratique des exercices d'attention : l'accroissement de la capacité à exercer l'attention, la purification du mal et la transformation de soi jusqu'à la sainteté, « la croissance du germe d'amour surnaturel déposé dans l'âme » (*OC VI 4*, p. 345). Elle témoigne, par exemple, de la « vertu de cette pratique » qui consiste à réciter le *Pater* avec une attention absolue (cf. *AD*, p. 48-49). Parmi ces exercices d'attention à la pureté telle qu'elle se donne dans des objets et des textes, il y a l'attention portée sur le Saint-Sacrement. Là encore, la philosophe écrit à partir de son expérience vécue. Elle relate comment, en 1938, elle a « pour la première fois l'idée d'une vertu surnaturelle des sacrements » (*AD*, p. 43) en présence de quelqu'un qui communie au corps du Christ. Des contemporains ont témoigné de la pratique weilienne de la contemplation du « Saint-Sacrement exposé sur l'autel » (*AD*, p. 54) ou gardé

¹ *Ibid.*, p. 47.

dans le tabernacle (Raymond-Léopold Bruckberger, o.p., par exemple¹). Dans les « Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu », il est fait allusion au Saint-Sacrement que l'on « regarde [...] sans aucune autre pensée, sinon que le Christ est là » (OC IV 1, p. 282), mais c'est dans l'essai sur les « Formes de l'amour implicite » qu'il est question de la pratique de l'Eucharistie. L'exercice consiste à regarder. Dans les lignes qui suivent, qui citent plus longuement l'essai sur les « Formes de l'amour implicite » pour *montrer* les répétitions, il est question de manière très insistante du regard, de l'orientation du regard et de l'attention :

« La convention de l'Eucharistie ou toute autre analogue est indispensable à l'homme ; la présence sensible de la pureté parfaite lui est indispensable. Car l'homme ne peut *diriger la plénitude de son attention* que sur une chose sensible. Et il a besoin de *diriger parfois son attention* sur la pureté parfaite. Cet acte seul peut lui permettre, par une opération de transfert, de détruire une partie du mal qui est en lui. [...] Si au moment où l'âme est envahie par le mal *l'attention se porte sur une chose parfaitement pure* en y transférant une partie du mal, cette chose n'en est pas altérée. Elle ne renvoie pas le mal. Ainsi *chaque minute d'une pareille attention* détruit réellement un peu de mal. [...] Quand un être humain *porte son regard et son attention* sur l'Agneau de Dieu présent dans le pain consacré, une partie du mal qu'il contient en lui se porte sur la pureté parfaite et y subit une destruction. [...] Quand on a appris à *porter le regard sur la pureté parfaite*, la durée limitée de la vie humaine empêche seule d'être sûr qu'« [...] on atteindra dès ici-bas la perfection. Car nous sommes des êtres finis ; le mal en nous aussi est fini. La pureté *qui est offerte à nos yeux* est infinie. Si peu que nous détruisions de mal à *chaque regard*, il serait sûr, s'il n'y avait pas de limite de temps, *qu'en répétant assez souvent l'opération* un jour tout le mal serait détruit. [...] Une des vérités capitales du christianisme, aujourd'hui bien méconnue de tous, est que *le regard est ce qui sauve*. [...] C'est dans les moments où on est, comme on dit, mal disposé, où on se sent incapable de l'élévation d'âme convenable aux choses sacrées, c'est alors que *le regard porté sur la pureté parfaite* est le plus efficace. [...] Mais aussi *l'opération de regarder* est alors presque impossible. Toute la partie médiocre de l'âme, craignant la mort d'une crainte plus violente que celle causée par l'approche de la mort charnelle, se révolte et suscite des mensonges pour se protéger. [...] *L'effort de regarder la pureté* est alors quelque chose de très violent ; c'est pourtant absolument autre chose que tout ce qu'on nomme généralement effort, violence sur soi, acte de volonté. Il faudrait d'autres mots pour en parler, mais le langage n'en a pas [les limites du langage]. *L'effort par lequel l'âme se sauve* ressemble à *celui par lequel on regarde, par lequel on écoute, par lequel une fiancée dit oui. C'est un acte d'attention et de consentement*. Au contraire, ce que le langage nomme volonté est quelque chose d'analogue à l'effort musculaire. [...] La volonté n'opère dans l'âme aucun bien. Les efforts de volonté ne sont à leur place que pour l'accomplissement des obligations strictes. Partout où il n'y a pas d'obligation stricte, il faut suivre soit l'inclination naturelle, soit la vocation, c'est-à-dire le commandement de Dieu [cf. AD, p. 13-15]. Les actes qui procèdent de l'inclination ne sont évidemment pas des efforts de volonté. Et dans les actes d'obéissance à Dieu, on est passif ; quelles que soient les peines qui les accompagnent, quel que soit le déploiement apparent d'activité, il ne se produit dans l'âme rien d'analogue à l'effort musculaire ; *il y a seulement attente, attention, silence, immobilité à travers la souffrance et la joie*. [...] *Si nous regardons longtemps le ciel*, Dieu descend et nous enlève. Il nous enlève facilement. [...] Il faut une certaine formation de l'intelligence pour pouvoir ne *contempler* dans l'Eucharistie que ce qui y est enfermé par définition ; c'est-à-dire quelque chose que nous ignorons totalement, dont nous savons seulement, comme dit Platon, que c'est quelque chose, et que rien d'autre n'est jamais désiré sinon par erreur. » (OC IV 1, p. 320-326 ; je souligne)

L'exercice spirituel consiste à diriger son regard et toute son attention, de telle manière que s'opère une transformation de soi². On retrouve, dans ces pages, l'opposition qui structure l'ensemble des textes de cette période (janvier-mai 1942) : l'opposition entre la volonté et l'attention. A la volonté (« analogue à l'effort musculaire ») et à l'intelligence qui mène une recherche active, la philosophe oppose des *exercices négatifs* : se rendre attentif, disponible, regarder, désirer, attendre. La volonté et l'intelligence sont impuissantes à opérer le salut ; « l'attitude qui opère le salut ne ressemble à aucune activité » : c'est l'attente attentive et désirante orientée vers Dieu (qui suppose le détachement). L'instance qui s'occupe du salut se nomme la « religion ». Or, la religion désigne un ensemble de « pratiques », d'exercices

¹ Je renvoie au témoignage du père Bruckberger publié in CSW, t. II-4, décembre 1979, p. 180.

² « Regard », « regarder » : 12 occurrences ; « attention » : 8 occurrences.

spirituels : la religion « correspond au désir, et c'est le désir qui sauve. [...] Les pratiques religieuses sont entièrement constituées par de l'attention animée de désir. [...] La religion ne consiste pas en autre chose qu'en un regard » (OC IV 1, p. 324, 325, 326).

« Notre moi », « ce qui en nous dit "je" », « la partie médiocre de l'âme », distinguée de la partie pure, « qui est presque tout nous-mêmes, qui est nous-mêmes » (OC IV 1, p. 275) est un écran opaque qui vient s'interposer entre l'âme et la source de lumière ; il est détruit par le regard dirigé vers Dieu – l'attention, le désir, l'amour : « L'amour est le regard de l'âme » (OC IV 1, p. 335) ; « Dieu seul est la force ascendante, et il vient quand on le regarde. Le regarder, cela veut dire l'aimer » (OC IV 1, p. 277) – et ainsi la transparence se fait. Cette transparence est le point d'aboutissement d'un exercice de purification de l'âme. Cette purification n'est pas exercice de la volonté, mais orientation du regard (s'arrêter, attendre, regarder, appeler). La volonté ne sert qu'à lutter contre les mouvements désordonnés de la partie médiocre, charnelle de l'âme, qui ne veut pas être détruite par la purification : « c'est un usage négatif » (OC IV 1, p. 277), écrit S. Weil dans les « Réflexions sans ordre ». Dans un passage contemporain des *Cahiers*, nous trouvons la même expression et une réflexion semblable : « La volonté qui nous est donnée n'a de bon usage que négatif », par l'accomplissement du devoir, elle « tranche » les désirs « issus du moi » autant que nécessaire pour que « la racine s'épuise » (OC VI 3, p. 89).

Cet exercice du regard, de l'attention et du désir ne signifie pas pour autant que l'on renonce à l'action, mais que l'on n'agit pas à partir de soi. Dans les « Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu », S. Weil reprend ce qu'elle écrivait dans la première lettre au père Perrin (du 19 janvier 1942) :

« Rester immobile ne veut pas dire s'abstenir d'action. Il s'agit d'immobilité spirituelle, non matérielle. *Mais il ne faut pas agir, ni d'ailleurs s'abstenir d'agir, par volonté propre.* Il faut faire seulement en premier lieu ce à quoi on est contraint par une obligation stricte, puis ce qu'on pense honnêtement nous être commandé par Dieu ; enfin, s'il reste un domaine indéterminé, ce à quoi une inclination naturelle nous pousse, à condition qu'il ne s'agisse de rien d'illégitime. *Il ne faut faire d'effort de volonté dans le domaine de l'action que pour remplir les obligations strictes.* Les actes qui procèdent de l'inclination ne constituent évidemment pas des efforts. Quant aux actes d'obéissance à Dieu, on y est passif ; quelles que soient les peines qui les accompagnent, ils n'exigent pas d'effort à proprement parler, pas d'effort actif, mais plutôt la patience, la capacité de supporter et de souffrir. La crucifixion du Christ en est le modèle. Même si, vu du dehors, un acte d'obéissance semble s'accompagner d'un grand déploiement d'activité, il n'y a en réalité au-dedans de l'âme que souffrance passive. » (OC IV 1, p. 274 ; je souligne)

Ou encore, l'essai sur les « Formes de l'amour implicite de Dieu » :

« Les efforts de volonté ne sont à leur place que pour l'accomplissement des obligations strictes. Partout où il n'y a pas d'obligation stricte, il faut suivre soit l'inclination naturelle, soit la vocation, c'est-à-dire le commandement de Dieu. Les actes qui procèdent de l'inclination ne sont évidemment pas des efforts de volonté. Et dans les actes d'obéissance à Dieu, on est passif ; quelles que soient les peines qui les accompagnent, quel que soit le déploiement apparent d'activité, il ne se produit dans l'âme rien d'analogue à l'effort musculaire ; il y a seulement attente, attention, silence, immobilité à travers la souffrance et la joie. » (OC IV 1, p. 323)

S. Weil écrit à partir de son expérience, qu'elle éclaire en retour : le déploiement de son intense activité est – ou veut être – obéissance passive à une inspiration de Dieu.

A Gilbert Kahn, le 2 octobre 1941, alors qu'elle participe aux vendanges à Saint-Julien-de-Peyrolas (dans le Gard), S. Weil écrit : « La fatigue m'écrase parfois, mais j'y trouve une espèce de purification¹. » En effet, le travail opère une purification : il fait entrer en contact avec

¹ S. Weil, « Quatre lettres à Gilbert Kahn », in *CSW*, t. XVIII-4, décembre 1995, p. 341. Pour l'étude des lettres à Kahn, voir au chapitre V, partie B, section 3 : « Des lettres de direction spirituelle ».

le réel et inscrit dans l'ordre du monde (cf. *OC IV 1*, p. 307). La reconquête de l'âme contre le mal se fait par la contemplation des choses pures et par l'obéissance. « Toute action grande ou petite accomplie par obéissance supprime dans l'âme une partie de la quantité finie de mal qui s'y trouve. » (*OC VI 3*, p. 299) : l'exécution de « tout ce qui apparaît manifestement comme un devoir » (*AD*, p. 14) et l'observation de règles fixes. « Activités obligatoires et contemplation : deux moyens d'épuiser l'énergie supplémentaire. » (*K16, OC VI 4*, p. 257) A Huguette Baur (au mois de septembre 1940) : « L'homme ne peut atteindre qu'au moment de la mort le plus haut degré de pureté¹. » La pureté va de pair avec le détachement : aimer purement, c'est « aimer détaché² » (*OC VI 2*, p. 315), et c'est pourquoi « on ne peut aimer purement que si on a renoncé à vivre » (*OC VI 4*, p. 334), ce qui ne veut pas dire que la vie ne doit pas être aimée, au contraire, mais que c'est au moment de la mort que le détachement peut s'accomplir pleinement. Ce qu'il faut donc craindre, c'est « de ne pas savoir bien mourir³ ». Au père Perrin : « J'ai toujours cru que l'instant de la mort est la norme et le but de la vie. Je pensais que pour ceux qui vivent comme il convient, c'est l'instant où pour une fraction infinitésimale du temps la vérité pure, nue, certaine, éternelle entre dans l'âme. Je peux dire que jamais je n'ai désiré pour moi un autre bien. » (*AD*, p. 37) – La vérité est un bien : elle sauve. Au même moment, la philosophe note dans le *Cahier XIII*, de telle manière qu'elle se remémore cette attitude :

« L'instant de la mort, intersection du temps et de l'éternité, point de rencontre des branches de la croix – Instant qui est aux autres instants du temps comme le Christ aux hommes. Il faut avoir le regard de la pensée fixé sur cet instant, et non sur la vie mortelle, ni non plus sur l'éternité, car l'ignorance où nous sommes de l'éternité fait qu'en y pensant l'imagination joue sans aucun frein. » (*OC VI 4*, p. 82 ; cf. *OC VI 4*, p. 186, 201)

Ce qu'écrit ici S. Weil, et que la suite de la lettre autobiographique ne va faire que développer, est exemplaire de ce qu'est la spiritualité. D'une part, il s'agit de « vivre comme il convient », car, pour le dire à nouveau avec Foucault, « il faut que le sujet se modifie, se transforme, se délace, devienne, dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point, autre que lui-même [...]. Il ne peut y avoir de vérité sans une conversion ou une transformation du sujet » : ascèse (*askêsis*) et amour (*erôs*). D'autre part, nous venons de le voir, la vérité illumine le sujet et le sauve.

Enfin, il est remarquable de constater, encore une fois, que les thèses que développe S. Weil dans les écrits de Marseille, en 1942, sont déjà présentes *in nuce* dix-sept ans plus tôt dans son tout premier texte sur le conte des six cygnes de Grimm (novembre 1925) – ne cessant de prendre au sérieux les contes, qui disent ce qui « se passe [...] dans l'âme » (*OC I*, p. 59). C'est déjà la question du salut qui occupe la jeune philosophe. Nous recevons le bien « du dehors » et la vertu est négative, elle consiste à ne pas faire (il en a été question au chapitre premier, partie A, section 3) : « Agir n'est jamais difficile : nous agissons toujours trop et nous répandons sans cesse en actes désordonnés. [...] La seule force et la seule vertu est de se retenir d'agir. » (*OC I*, p. 58-59) C'est la pureté qui sauve : « La seule force en ce monde est la pureté ; tout ce qui est sans mélange est un morceau de vérité. » (*OC I*, p. 58)

¹ Lettre éditée in P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, *op. cit.*, p. 117.

² Pour cette injonction, voir *infra*, à la section 3 (« L'apprentissage du détachement... »).

³ In P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, *op. cit.*, p. 117. De l'usage de la mort, il sera question dans la première section de la conclusion : « Réussir sa mort : l'instant où la vérité entre dans l'âme ».

Méditer : le jeu des pensées sur l'être même du sujet

La méditation est une suspension du temps de l'action, un moment d'arrêt, de retrait, de retraite. De la méditation, il est souvent question sous la forme d'un appel ou d'une injonction : « Pourquoi ? A méditer aussi. » (K14, *OC VI 4*, p. 166) – « A méditer. » (K14, *OC VI 4*, p. 167) – « Méditer encore sur cette image de la forêt. » (K16, *OC VI 4*, p. 282) – « A méditer. » (*OC VI 4*, p. 401) Ce n'est pas seulement une idée ou une page de livre que l'on médite, c'est ce que l'on voit et ce que l'on fait, c'est ce que l'on lit du monde et de nos actions. Par exemple, la lecture du grain semé en terre comme une image du royaume de Dieu : « Il faudrait composer un calendrier spirituel, un thème annuel de méditation, pour les paysans. [...] Objet de méditation depuis les semailles jusqu'à la moisson. » (K16, *OC VI 4*, p. 300, 301, cf. K17, *OC VI 4*, p. 312-313) La philosophe évoque la méditation de la mort, et en propose une autre : « La méditation du hasard qui a fait rencontrer mon père et ma mère est plus salutaire encore que celle de la mort. / Y a-t-il une seule chose en moi qui n'ait pas son origine dans cette rencontre ? Dieu seul. Et encore, ma pensée de Dieu a son origine dans cette rencontre. » (K8, *OC VI 3*, p. 143) Méditer est alors le moyen de se détacher de soi, de renoncer à soi, de se vider de soi. Méditer est un exercice proche de l'attention comme contemplation, une suspension :

« La méditation sur le mécanisme social est à cet égard une purification de première importance.

(Et je n'ai donc pas eu tort de côtoyer tant d'années la politique.)

(Peut-être que tout attachement est social ?)

Contempler le social est une voie aussi bonne que se retirer du monde. » (K7, *OC VI 2*, p. 434-435 ; SW souligne ; cf. déjà *OC VI 2*, p. 423)

Pour accéder au réel, il s'agit, en effet, de se vider¹ : « Le moment de méditation de Jaffier, à la fin du deuxième acte, est le moment où la réalité entre en lui, parce qu'il a fait attention. » (K10, *OC VI 3*, p. 267) C'est le beau qui oblige à s'arrêter, retient l'attention et ouvre l'accès à un savoir de spiritualité (une « lumière » et non des connaissances) : « La croyance est suscitée par la beauté des textes et la lumière qu'on acquiert sur la condition humaine en méditant sur eux. » (K13, *OC VI 4*, p. 155)

De l'arrêt et du renoncement au profit du regard et de la contemplation, ce qui distingue l'amour surnaturel, il est longuement question dans le *Cahier XVII*. Toutefois, ce renoncement n'est pas acte de volonté : « quelque chose » contraint à s'arrêter. Ce « quelque chose » est précisé dans la phrase suivante : c'est « le sentiment du beau » qui met dans certains êtres « la contemplation ». S. Weil s'appuie sur Platon, qu'elle interprète : « C'est pourquoi peut-être Platon dit que la beauté seule est descendue du ciel ici-bas pour nous sauver. » (*OC VI 4*, p. 335) Il s'agit d'une probable allusion au *Phèdre*, 249c-253a (avant le *Banquet*, indiqué par la note correspondante des *Œuvres complètes*, cf. *OC VI 4*, p. 498, n. 121). « C'est la beauté, au moyen de l'amour » qui « opère la première violence sur le captif enchaîné pour ôter les chaînes et entraîner le malheureux par contrainte » – « (Toute valeur qui *apparaît* dans le monde sensible est beauté.) » Et ce qui vient après la science, « c'est la contemplation de la beauté dans l'ordre du monde conçue *a priori*. Ensuite vient la beauté comme attribut de Dieu, et ensuite le Bien. » (K8, *OC VI 3*, p. 60-61. SW souligne) La philosophe renvoie alors au *Banquet* (210e-211c) et au *Philèbe* (51c). Ce passage du *Banquet* est recopié et traduit dans les notes publiées sous le titre « Intuitions pré-chrétiennes » (*OC IV 2*, p. 222-224). La contemplation du beau qui résulte du renoncement permet une transformation qui conduit à la « perfection ». Et, immédiatement ensuite, S. Weil se tourne vers le *Phèdre*, qu'elle recopie, traduit et commente : « Platon dit

¹ Sur le vide et l'acte de « se vider », voir au chapitre III, partie C, section 2.

qu'ici-bas nous voyons la beauté elle-même. Dans son vocabulaire, cela veut dire que l'Idée du beau elle-même, la Beauté divine elle-même, est accessible aux sens humains. [...] Ce qui est la beauté même de Dieu rendue saisissable pour les sens, c'est la beauté du monde. » (OC IV 2, p. 229-230). L'allusion à Platon vient spontanément sous la plume de la philosophe, qui a passé les mois précédents à relire les *Dialogues*. Et poursuit : « Ici-bas, regarder et manger sont deux. » Elle reprend ici un commentaire des « Intuitions pré-chrétiennes » sur le *Phèdre* (246e-247e) : « La vie de Dieu consiste en un acte de Dieu sur Dieu qui est à la fois contemplation et communion. Dieu se mange éternellement lui-même et se contemple lui-même. Ce sont deux relations en Dieu. C'est la Trinité. / Le grand malheur de l'homme, senti très vivement dans l'enfance, et qui explique beaucoup d'égarements humains, c'est que pour l'homme regarder et manger sont deux opérations différentes. » (OC IV 2, p. 229) Cette même idée, dans les mêmes termes, se retrouve dans deux *Cahiers* de ces mêmes mois de l'hiver et du printemps 1942 (cf. K9, OC VI 3, p. 159 et K11, OC VI 3, p. 368, avec une référence explicite au *Phèdre*).

S. Weil interprète le *Phèdre* à la lumière d'une formule des *Upanisad* : « Deux compagnons sur le même arbre ; l'un dévore le fruit, l'autre le regarde. » (cf. K3, OC VI 1, p. 324, et « Formes de l'amour implicite », OC IV 1, p. 304) – formule dont elle note ici (*Cahier XVII*) seulement la fin, pour mémoire : « L'un mange les fruits, l'autre les regarde. » Et commente : « La partie éternelle de l'âme se nourrit de faim. » (OC VI 4, p. 335) A New York, elle reprend la méditation des deux années passées dans le sud de la France (de l'été 1940 au printemps 1942) et en fait usage pour sa vie spirituelle et la transformation de soi qu'elle met en œuvre. Quand on jeûne, le corps « digère sa propre chair et la transforme en énergie ». C'est ce qu'il faut faire avec l'âme : « L'âme qui ne mange pas se digère elle-même. La partie éternelle digère la partie mortelle de l'âme et la transforme. » Comme souvent dans les *Cahiers*, l'analyse est suivie d'une injonction : « Faire mourir de faim la partie périssable de l'âme, le corps étant encore vivant. Ainsi un corps de chair passe directement au service de Dieu. » (OC VI 4, p. 335)

A nouveau, la philosophe se réfère à Platon. C'est un passage des *Lois* (VIII, 841a), qu'elle recopie, traduit et commente :

« Extrêmement précis. L'énergie contenue dans la semence est une nourriture pour les organes sexuels et leur exercice, mais aussi bien pour d'autres organes et leur exercice. Si d'autres organes mangent cette énergie, la sexualité meurt de faim.

On peut transposer la sexualité sur des objets quelconques : collection, or, pouvoir, parti, chat, canari, Dieu (ce n'est pas alors le vrai Dieu).

Ou on peut tuer la sexualité et opérer une transmutation de l'énergie qui lui était affectée.

Cette opération est le détachement.

Tout attachement est de même nature que la sexualité. En cela Freud a raison (mais seulement en cela). » (K17, OC VI 4, p. 336)

Là encore, les *Cahiers* fonctionnent comme des *hypomnêmata* : la phrase de Platon recopiée et traduite, hors de tout contexte, que ce soit celui de l'œuvre ou celui du siècle, sert à un travail de soi sur soi et de transformation de soi. C'est le mécanisme de l'attachement et le travail du détachement que cherche à comprendre la philosophe. Il y a une source d'énergie qui peut être dépensée en « voluptés » (exercice des organes sexuels) mais cette énergie – « énergie supplémentaire » – peut aussi bien servir pour d'autres usages. S'ouvre alors une alternative : « transposer » ou bien « tuer » la sexualité.

S. Weil dresse une liste hétéroclite de sept exemples d'objets sur lesquels peut se transposer la sexualité. On y reconnaît une allusion à *L'Avare* de Molière (l'or) et la critique des partis politiques. Encore une fois, notons que la philosophe reprend une réflexion déjà menée dans des termes quasi identiques quelques mois plus tôt :

« Chasteté. Ἐρωϛ, le désir, c'est essentiellement l'énergie supplémentaire qui se porte sur les objets et les fait aimer. Les perversités montrent que n'importe quel objet (un soulier ; cf. Restif de La Bretonne) peut être objet de désir. (C'est ce qu'il y a de vrai dans Freud.) Un homme peut aimer sa fille d'un amour de désir, identique à l'amour sexuel (*Père Goriot*) ; un avare peut aimer ainsi son trésor (Harpagon) ; un guerrier la victoire (analogie entre la prise d'une ville et le viol, parenté entre le meurtre et le viol). Ainsi quantité de vieilles demoiselles qui n'ont jamais fait l'amour ont dépensé le désir qui était en elles sur des perroquets, des chiens, des neveux ou des parquets cirés. Il n'est donc pas mystérieux qu'elles n'aient pas recueilli le fruit de la chasteté, car elles n'ont pas été chastes.

Il n'y a pas de chasteté sans détachement. Chasteté, pauvreté et obéissance sont inséparables.

Epouser la pauvreté ; c'est la plus belle image.

L'Amour de Platon, qui a pour compagne la privation.

Désir sans objet.

Le désir est impossible ; il détruit son objet. Les amants ne peuvent pas être un, ni Narcisse être deux. Don Juan, Narcisse. Parce que désirer quelque chose est impossible, il faut désirer rien.

L'avare, par désir de son trésor, s'en prive. Si on peut mettre sans aucune restriction tout son bien dans une chose cachée dans la terre – pourquoi pas en Dieu ?

Mais quand Dieu est devenu aussi plein de signification que le trésor pour l'avare, se répéter fortement qu'il n'existe pas. Éprouver qu'on l'aime même s'il n'existe pas.

C'est lui qui, par l'opération de la nuit obscure, se retire, afin de ne pas être aimé comme un trésor par un avare. » (K8, *OC VI 3*, p. 106-107)

Cette reprise serait incompréhensible si l'on considérait seulement que S. Weil cherche à approfondir une réflexion théorique sur le mécanisme du désir et le détachement ; elle se justifie en revanche aisément si l'on considère que la philosophe écrit pour raviver la mémoire d'un exercice à pratiquer alors qu'elle n'est elle-même pas encore parvenue au détachement qu'elle se propose d'atteindre.

Le fragment du *Cahier VIII* propose huit exemples dont quatre sont repris par le *Cahier XVII* : trésor ou or, victoire ou pouvoir, perroquets ou canari, chiens ou chat. La première liste ajoute des êtres humains (fille, neveux) et des objets (soulier, parquets cirés) ; la seconde, les collections, les partis politiques et « Dieu » comme objet d'attachement possible. C'est dans le *Cahier III* qu'émerge la réflexion sur le détachement du désir qui va animer une partie importante de la recherche weilienne : « Energie supplémentaire (extra-vitale) et voyageuse, clef de la vie humaine. (On peut, si on veut la nommer sexuelle – Afflue à l'adolescence, diminue ensuite.) Rapport avec objet. Arnolphe et Agnès. Harpagon et cassette (profondeur de la scène sur les beaux yeux de la cassette). / Levier. Comment la déplace-t-on ? » (K3, *OC VI 1*, p. 321) L'exemple de *L'Avare* de Molière est déjà indiqué ici et S. Weil fait allusion à la scène 3 de l'acte V, lorsqu'Harpagon dit de Valère, au sujet de la cassette : « Il parle d'elle comme un amant d'une maîtresse¹. » On aime son trésor comme on aime une femme ; on aime ou bien son trésor ou bien une femme. C'est ce que notera plus tard S. Weil : « Il est certain qu'on ne peut pas à la fois être avare à la manière d'Harpagon et amoureux. C'est donc que l'homme ne dispose que d'un amour. Mais quel processus physiologique a lieu chez Harpagon ? » (K9, *OC VI 3*, p. 170)

L'expression « on peut, si on veut la nommer sexuelle » est une allusion à l'auteur de *l'Introduction à la psychanalyse*. En effet, à chaque fois, référence est faite à Freud. Mais la théorie freudienne de la perversion sexuelle est inscrite dans le cadre de la philosophie de Platon. Dans le *Cahier IX* : « Le freudisme serait absolument vrai si la pensée n'y était pas orientée d'une telle manière qu'il est absolument faux » (*OC VI 3*, p. 170) ! Et S. Weil poursuit en expliquant que ce n'est ni un détournement, ni vil, pour un mystique, d'aimer Dieu avec la faculté d'amour sexuel, car nous n'avons pas d'autre chose avec quoi aimer. On trouve ensuite un paragraphe qui distingue l'amour de « Dieu » comme « objet imaginaire » lorsqu'à la faculté

¹ Sur la lecture de Molière par S. Weil, je renvoie à A. Mennesson, « Simone Weil, lectrice de Molière », in *CSW*, t. XLII-4, décembre 2019, p. 323-350.

d'amour et de désir est laissée « son orientation naturelle » et « le mystique qui tourne violemment vers Dieu la faculté d'amour et de désir dont l'énergie sexuelle constitue le fondement physiologique » (*ibid.*), distinction à laquelle le *Cahier XVII* fait allusion lorsqu'il indique que « Dieu » peut aussi être un objet sur lequel se transpose la sexualité. Plus loin : « Aux yeux de Platon, l'amour charnel est une image dégradée du véritable Amour. L'amour humain chaste est une image moins dégradée. L'idée de sublimation ne pouvait surgir que dans la stupidité contemporaine. » (*OC VI 3*, p. 232) Au même moment, lisant le *Timée* et y distinguant « une théorie de la chasteté », S. Weil note : « Autrement dit, au lieu de regarder l'amour de Dieu comme une forme sublimée du désir charnel, ainsi que font tant de gens dans notre misérable époque, Platon pensait que le désir charnel est une corruption, une dégradation de l'amour de Dieu. » (*OC IV 2*, p. 175) Dans le *Cahier XI* : « D'après cela, tout attachement, toute passion, serait désir sexuel. Freud est tout entier dans Platon. Mais non inversement ! Il a vu cette vérité, et n'a rien compris. » (*OC VI 3*, p. 337) Au même moment, S. Weil note dans son exemplaire du *Timée* : « (D'après cela tous les attachements, toutes les passions seraient du désir sexuel déguisé, comme Freud l'a pressenti à sa manière, obscurément. » (*OC IV 2*, p. 545) Il est rarement question de Freud dans l'œuvre weilienne, bien qu'elle y consacre une partie de ses cours (voir, par exemple, les *Leçons de philosophie* à Roanne, *LP 88-97* ; K1, *OC VI 1*, p. 95). Si le mécanisme du refoulement est avéré, il ne suppose pas l'existence d'un « subconscient » : « la pensée est par essence consciente, mais on peut toujours s'empêcher de la former complètement » (*LP*, p. 95). Dans son approche de Freud, elle est marquée par l'enseignement d'Émile Chartier, réticent, pour des enjeux moraux, à admettre l'existence d'un inconscient.

Foucault distingue trois formes de réflexivité de la pensée sur elle-même, apparues successivement : la mémoire, la méditation et la méthode (cartésienne). La première de ces formes (platonicienne) ouvre sur une vérité dont on se souvient dans la forme de la reconnaissance et par laquelle le sujet est modifié, libéré par cet acte de mémoire, accédant à sa patrie (royaume de la vérité) et à son être propre. Dans la forme de la méditation, déployée en particulier par les Stoïciens, c'est l'épreuve de ce que l'on pense qui s'opère, « l'épreuve de soi-même comme sujet qui pense effectivement ce qu'il pense et qui agit comme il pense, avec, comme objectif, une certaine transformation du sujet qui doit le constituer comme [...] sujet éthique de la vérité¹ ». Méditer, c'est s'approprier une pensée vraie, la graver dans l'esprit de telle manière qu'on la fait sienne et que l'on peut la redire dès que la nécessité s'en impose. C'est un jeu effectué par la pensée sur le sujet de telle manière qu'il s'en trouve transformé. On retrouve une telle conception de la méditation alors que S. Weil distingue deux espèces d'imagination, « celle qui est tout à fait abstraite (imaginer sa propre mort, étant en pleine sécurité) » et « celle qui constitue une modification réelle de l'âme » : « Imaginer un danger auquel on croit, un danger auquel on ne croit pas, opérations très différentes » (*OC VI 2*, p. 295-296). La philosophe ne cesse pas de méditer, mais on trouve également, dans les *Cahiers*, des références à cette autre pratique, platonicienne cette fois, celle du souvenir. Lorsque l'énergie volontaire est épuisée, qu'on ne peut pas se procurer les objets terrestres que l'on veut obtenir, on les désire, on crie pour les posséder, puis quand le pouvoir même de crier est épuisé, on les regarde. « Alors peut-être elle [l'âme] se souvient qu'il y a un autre bien [...]. Comment ce souvenir entre-t-il dans une âme charnelle ? » (K16, *OC VI 4*, p. 256) La question demeure sans réponse. Quelques pages plus haut, le thème intervient dans le cadre d'une méditation de la parabole du fils prodigue (Lc 15) où il est question de mémoire et de vérité atteinte par anamnèse : « Il faut avoir épuisé la volonté dans la recherche des biens apparents d'ici-bas et

¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 441-442. Voir aussi *ibid.*, p. 286-287, 339-341, 483-485.

avoir encore longtemps désiré en vain avant de pouvoir rentrer en soi-même et *se souvenir de son Père*. Ce sont les prodiges, ceux qui dépensent toute leur énergie à la poursuite de ce qui leur paraît bien, et qui au-delà de leur énergie persistent à désirer quoiqu'impuissants, *en qui revient le souvenir de la maison de leur Père*. » (OC VI 4, p. 244 ; je souligne)

Contempler : la passivité en acte

Après l'usine, S. Weil renonce à la philosophie de la volonté héritée d'Alain mais aussi d'Émile Bréhier, dont elle a suivi les cours en Sorbonne (cf. *SP*, p. 131). Le lexique de l'obéissance et de la contemplation va émerger puis prendre le pas sur le champ lexical du volontaire, de telle manière qu'à la fin de l'été ou au début de l'automne 1942, alors qu'elle est à New York, la philosophe note pour elle-même :

« Dois-je faire appel à la volonté, ou tout attendre de la seule contemplation ?
De la seule contemplation, même si cette voie est plus longue et en apparence moins efficace.
La contemplation non mélangée de volonté, purement obéissante. On verra bien ce que cela donnera.
Faire des actes de vertu simplement une circonstance de la contemplation.
La compassion et l'humilité sont liées.
L'humilité est la racine de toutes les vertus authentiques. Par exemple la chasteté. La tempérance. La patience. » (K13, OC VI 4, p. 118)

C'est de S. Weil dont il est question. Autrement dit, le « je » dont il est ici question est le sien et non un « je » universel. La philosophe cherche sa propre voie (de salut). Cette voie est celle de la contemplation et de l'obéissance, c'est-à-dire de l'effacement du « je » ; ce qui ne signifie pas inaction ou quiétisme : il s'agit d'agir, mais par obéissance et sans s'attacher aux résultats de l'action. Dans le *Cahier VI*, par exemple, elle note : « Nourrir ceux qui ont faim est une forme de contemplation. » (K6, OC VI 2, p. 393) Écrire précède un exercice qu'il s'agit de pratiquer, ou confirme une pratique.

Il y aurait deux voies possibles. Une voie « plus longue », celle de la contemplation et (donc) une voie plus courte, qui ferait appel à la volonté. Ce qui les distingue, c'est leurs efficacités respectives. Il s'agit, dans les deux cas, d'agir, de « faire des actes de vertu », d'incarner en ce monde le bien qui n'est pas du monde – empruntant deux voies possibles. Cette thématique est indiquée dans les évangiles (cf. Mt 7,13-14 et Lc 13,24) et reprise dans la *Didachè*. Mais, dans la tradition chrétienne (et déjà dans la tradition deutéronomiste), ces deux voies n'ont pas le même sens : « Il y a deux voies : l'une de la vie et l'autre de la mort¹ ». La philosophie cynique oppose elle aussi deux voies : *la voie longue* qui mène à la vertu par le *logos*, la voie des discours et de leur apprentissage, la voie scolaire et doctrinale, et *la voie brève* qui est la voie difficile, qui monte directement vers le sommet « au prix de beaucoup d'obstacles et qui, elle, est la voie en quelque sorte muette. En tout cas c'est la voie de l'exercice, la voie de l'*askêsis*, la voie des pratiques de dépouillement et d'endurance² ». Pour ce qui concerne S. Weil, cette thématique des deux voies parcourt également ses écrits et se trouve exposée comme telle dans les dernières pages de l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur » : « La parole de Dieu est silence. La secrète parole d'amour de Dieu ne peut pas être autre chose que le silence. Le Christ est le silence de Dieu³. » (OC IV 1, p. 373 ; cf. OC IV 2, p. 290-291) Or, « il y a un point

¹ *La Doctrine des Douze Apôtres : Didachè*, Paris, Cerf, 1978, p. 141.

² M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 192. Voir Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences*, Livre VI, vie de Diogène, § 104.

³ On reconnaît ici l'influence de Jean de la Croix. Voir Juan de la Cruz, *Subida del monte Carmel*, II, 22, *Obras completas*, éd. L. Ruano de la Iglesia, Madrid, Bibliotheca de autores cristianos, 1989 (12^e éd.), p. 199-207. En français, les *Œuvres complètes*

de l'âme qui est silence » : « Quand le silence de Dieu entre dans notre âme, la perce et vient rejoindre ce silence qui est secrètement présent en nous, alors désormais nous avons en Dieu notre trésor et notre cœur ; et l'espace s'ouvre devant nous comme un fruit qui se sépare en deux, car nous voyons l'univers d'un point situé hors de l'espace. » (*Ibid.*) La philosophe poursuit : « Il n'y a que *deux voies possibles pour cette opération*, à l'exclusion de toute autre. Il n'y a que deux pointes assez perçantes pour entrer ainsi dans notre âme, ce sont le malheur et la beauté. » (*Ibid.* ; je souligne) Les deux voies, ici, sont donc celles de la beauté du monde et du malheur des hommes. Ce sont deux voies pour accéder à Dieu, au silence de Dieu. L'expérience dont il est question – « l'espace s'ouvre devant nous comme un fruit qui se sépare en deux, car nous voyons l'univers d'un point situé hors de l'espace » – est celle dont la philosophe témoigne au même moment au père Perrin et à Joë Bousquet.

Il convient de préciser que ces deux voies proposées par S. Weil sont *deux voies de contemplation* : contempler la beauté du monde et « contempler dans sa réalité le malheur du monde¹ ». Cette voie, qui sera celle empruntée par François d'Assise, recoupe la voie choisie par les Cyniques en ce qu'elle n'est pas la voie des discours, de la théologie, vaine par ailleurs :

« *Ce qu'on peut dire sur le péché originel, la volonté de Dieu, la Providence et ses plans mystérieux, que néanmoins on croit pouvoir essayer de deviner, les compensations futures de toute espèce dans ce monde et dans l'autre, tout cela ou bien dissimule la réalité du malheur ou bien reste sans efficacité. Le vrai malheur, une seule chose permet d'y consentir, c'est la contemplation de la Croix du Christ. Il n'y a rien d'autre. Cela suffit.* » (*OC IV 1*, p. 370 ; je souligne)

« Cela suffit » – « désirer Dieu et renoncer à tout le reste » (*OC IV 1*, p. 324) : on entend le « *sólo Dios basta* » de Thérèse d'Avila et le « *nada* » de Jean de la Croix.

Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de *logoi*, mais que le Credo et les dogmes de la foi chrétienne par exemple, les mystères de la foi ne sont pas objet de commentaires ni de gloses indéfinies, ni d'affirmation ou de négation, mais de *contemplation* : « un objet de contemplation pour l'amour, la foi et l'intelligence » (*AD*, p. 57 ; cf. *OC VI 2*, p. 341-342 ; *OC V 1*, p. 354) – l'amour étant « une disposition de la partie surnaturelle de l'âme » (*OC VI 2*, p. 341) et la foi « une disposition de toutes les parties de l'âme – et du corps aussi – ayant chacune à l'égard de l'objet de l'amour l'attitude qui convient à sa nature » (*OC VI 2*, p. 341-342) et une expérience, celle que l'intelligence est éclairée par l'amour. Dans ses *Cahiers*, la philosophe note que « l'Évangile contient une conception de la vie, non une théologie » (*K14, OC VI 4*, p. 191) : une manière de vivre à mettre en œuvre, non une conception du monde. Le discours scientifique, étude et « reconstruction théorique de l'ordre du monde », est aussi objet de contemplation : « On ne contemple pas sans quelque amour. La contemplation de cette image de l'ordre du monde constitue un certain contact avec la beauté du monde. La beauté du monde, c'est l'ordre du monde aimé. » (« Amour de l'ordre du monde », *OC IV 1*, p. 307) L'exercice consiste à « nous rendre à force de contemplation semblables à la beauté du monde, semblables à l'harmonie des mouvements circulaires qui font succéder et revenir les jours et les nuits, les mois, les saisons, les années. Dans ces mouvements circulaires aussi, dans leur combinaison, l'absence d'intention

de Jean de la Croix ont été traduites par le père Cyprien de la Nativité de la Vierge, Paris, Desclée de Brouwer, 1967 (4^e éd.) ; puis, plus récemment, par Mère Marie du Saint-Sacrement dans une édition établie, révisée et présentée par D. Poirot, Paris, Cerf, 1990. Voir aussi H. Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*, II. Styles, 2. De Jean de la Croix à Péguy, Paris, Aubier, 1972, p. 60 ; J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Alcan, 1924, p. 526-527 ; R. Brague, « L'impuissance du Verbe. Le Dieu qui a tout dit », in *Diogène*, n° 170, avril-juin 1995, p. 49-74, repris in *Du Dieu des chrétiens. Et d'un ou deux autres*, Paris, Flammarion, 2008, p. 137-168.

¹ Lettre à Joë Bousquet du 12 mai 1942, in S. Weil et J. Bousquet, *Correspondance 1942*, op. cit., p. 141.

et de finalité est manifeste ; et la beauté pure y respandit » (*OC IV 1*, p. 312 ; je souligne) – consiste à s'inscrire dans l'ordre du monde et à devenir ainsi un reflet de Dieu.

Il est étonnant, alors que S. Weil écrit, avec l'autorité de l'expérience vécue, sur les effets des exercices d'attention et de contemplation que, quelques mois plus tard, elle note, dans le passage du *Cahier XIII* que nous lisons ici : « On verra bien ce que cela donnera. » En effet, rien n'est jamais acquis. Ce qui se donne se donne gratuitement et ne saurait être capitalisé. Enfin, la volonté et la contemplation ne sont pas deux voies. La seule voie est celle de la contemplation. Aucune énergie ne doit être disponible pour « l'exercice de la volonté » (*OC VI 4*, p. 257) : elle doit être épuisée dans les activités obligatoires et brûlée dans la contemplation. Les exercices stoïciens sont des exercices de contemplation (le stoïcisme a été dévoyé lorsqu'il est devenu, à Rome, affirmation de la volonté). La philosophe se demande ici si elle ne doit pas lui associer aussi la volonté car on pourrait avoir l'idée que ce serait plus efficace. Mais l'attitude spirituelle de S. Weil est ici exactement la même que celle qui est définie dans la première lettre au père Perrin du début de cette année 1942 : l'obéissance (cf. *AD*, p. 13-15). Renoncer à toute intention et à toute poursuite délibérée d'un but afin que la contrainte exercée par Dieu s'empare de toute l'âme : Car « on ne monte pas par les actes, mais par la seule contemplation de Dieu » (*K8, OC VI 3*, p. 122). « Car la volonté humaine, si tendue soit-elle, n'approche pas de la perfection » (*K18, OC VI 3*, p. 375), répète-t-elle un an plus tard. Des exercices usent la volonté, la font « disparaître » et alors « on est au-delà de la volonté, dans l'obéissance » (*OC VI 4*, p. 230) ; ce qui ne veut pas dire que l'on n'agit pas, mais que l'on agit « par pure obéissance ». La philosophe poursuit par une phrase impérative : « Agir en renonçant aux fruits de l'action. » (*OC VI 4*, p. 313) On opère par elle « les effets que d'autres hommes opèrent par la volonté et l'intelligence discussive » (*OC VI 4*, p. 230). La philosophe explique que les actes doivent être faits par devoir, comme une conséquence, malgré soi, sans pouvoir s'en empêcher, « signe de l'état où se trouvent les êtres qui ont agi de la sorte » : « Le bien accompli ainsi, presque malgré soi, presque avec honte et remords, est pur. On ne peut pas *vouloir* l'accomplir ainsi. Tout bien pur échappe complètement à la volonté. Le bien est transcendant. Dieu est le bien. » (*K8, OC VI 3*, p. 123 ; *SW* souligne) La volonté comme le libre-arbitre s'effacent. Obéir, c'est ne pas agir de soi-même, *ne pas* faire, se tenir immobile et dans l'attente. A nouveau, quelques pages plus loin, il est question d'exercices d'attention au réel : la contemplation est l'aboutissement et l'accomplissement de tels exercices. Le devoir précède les actes d'amour, actes spontanés d'obéissance (action non-agissante) :

« Les actes qui sont tension au lieu d'être légère détente sont actes de devoir et non pas d'amour. Ils sont aux actes d'amour ce qu'est une composition française d'un lycéen à une page où la pensée s'est irrésistiblement déposée en mots. Exercices indispensables tant qu'un certain degré de perfection (dont je suis très, très loin) n'est pas atteint mais nécessairement médiocres, mélangés de bien et de mal. » (*K8, OC VI 3*, p. 136)

Les âmes où Dieu « est entré » témoignent « à la manière d'un pommier en fleurs, à la manière des étoiles. Elles ne le peuvent que par la perfection de l'obéissance » (*ibid.*). L'attention vigilante contrôle le choix de ces actes : « Ainsi ceux qui aiment sont attentifs à repousser les velléités d'actes qui sont au-dessous des exigences de leur amour. » (*Ibid.*) L'attention s'oriente vers « la réalité inexprimable [...] qui est quelque chose de divin », réalité irréprésentable : pour le poète de telle manière que *l'inspiration le prend* et qu'il fait de beaux vers, pour « ceux qui aiment » de telle manière que les actes proviennent « des exigences de leur amour » (*OC VI 3*, p. 136-137). L'attention se fixe sur du réel et l'acte d'amour en découle : « Le poète produit le beau par l'attention fixée sur du réel. De même l'acte d'amour. Savoir que cet homme, qui a

faim et froid, existe vraiment autant que moi, et a vraiment faim et froid – cela suffit, le reste suit de lui-même. [...] Les valeurs authentiques et pures de vrai, de beau, de bien, dans l'activité d'un être humain se produisent par un seul et même acte, une certaine application à l'objet de la plénitude de l'attention. » (*OC VI 3*, p. 137) Ce qu'il y a à faire n'est donc pas d'agir, mais d'appliquer la plénitude de l'attention sur le réel, de « disposer les choses » de telle manière que le bien « descende », s'incarne : « Nous ne faisons rien. » (K10, *OC VI 3*, p. 253) La philosophe fait usage de la métaphore de l'énergie solaire captée par les plantes. Le savoir qui vient de cette attention transforme de telle manière qu'un acte en est la conséquence. Ainsi, ce n'est ni la volonté ni l'intelligence qui gouvernent, mais l'attention. Le *Banquet* de Platon, que S. Weil cite (en grec), traduit et commente, inspire ces réflexions (cf. *OC VI 3*, p. 137-138). On comprend ainsi pourquoi S. Weil envisage ensemble le génie révélateur de vérité, le génie créateur de beauté et le génie des saints. Cherchant à penser l'union de la contemplation et de l'action, elle rappelle que c'était déjà le programme de Marx : « Unité du travail manuel et du travail intellectuel », unité qui « ne peut procéder que d'un plan transcendant à l'un et à l'autre », car faut distinguer les plans et, pour cela, faire usage du concept (mathématique) de rapport : distinguer les variations et un invariant qui « appartient toujours à un domaine transcendant par rapport à celui de la variation » (*ibid.*) : « Tout ce qui est génial, héroïque ou saint procède de la contemplation. » (*OC VI 3*, p. 325)

C'est le détachement qui ouvre l'accès au réel. Ou, dit autrement, réaliser que c'est *réel* est principe de détachement. Le réel est ce à quoi on n'est pas attaché – qui n'est pas pensé par rapport à soi (au moi comme perspective). Il y a là un paradoxe. Laisser advenir le réel, c'est donc supprimer l'attachement, c'est supprimer le moi principe d'attachement et d'imagination. Il s'agit de substituer la contemplation à l'imagination. Attachement et imagination sont liés à une dimension du temps : « Le présent, nous y sommes attachés. L'avenir, nous le fabriquons dans notre imagination. Seul le passé, quand nous ne le refabriquons pas, est réalité pure. » (K8, *OC VI 3*, p. 109) Le passé : « le sentiment de la réalité y est pur » (*ibid.*), sans attachement, à distance. Contempler le passé est alors acte de détachement. S. Weil cherche « la combinaison de la contemplation et de l'action » (*ibid.*) et fait allusion à un passage du *Phèdre* de Platon (247d-e), auquel elle a déjà fait allusion quelques pages plus haut (cf. *OC VI 3*, p. 61), où il est question de l'âme qui se nourrit en contemplant les réalités en soi : « Une action qui se referme sur elle-même est une image de la contemplation. C'est impossible pour une action dirigée. Il faut donc que l'action soit à la fois dirigée et non dirigée. » (*OC VI 3*, p. 109) « Que je parte »... La phrase est étonnante : il ne s'agit pas que « ce monde créé ne me soit plus sensible », mais « que ce ne soit plus à moi qu'il soit sensible » (*ibid.*). L'attention et la contemplation sont au centre de l'écriture de S. Weil en ces mois de l'année 1942 passés dans le sud de la France (jusqu'au départ pour l'Amérique), alors qu'à New York, ce sera le thème du désir qui prendra le pas. La philosophe pense et met en œuvre la conjonction entre la contemplation immobile et l'action la plus efficace. A Londres : l'action passera principalement par une activité d'écriture (puis viendra le temps de la pure passivité réceptrice, à partir de l'hospitalisation, et à Ashford plus encore¹).

Ces quelques lignes, que S. Weil note pour s'assurer elle-même de la voie qu'elle emprunte, de son attitude spirituelle, de sa forme de vie (parmi des essais sans cesse repris d'écriture et des notes pour *Venise sauvée*), répètent une même idée : perdre la perspective. La réflexion de ces pages du *Cahier XIII* se présente ainsi :

¹ Voir chapitre V, partie C, section 3 (« Un combat pour l'humanité »).

« Le grand obstacle à *la perte de la personnalité* est le sentiment de culpabilité. Il faut le perdre. *Le but est de perdre la personnalité.* Comme elle est inséparablement attachée au sentiment de culpabilité, le véritable prix de la vertu est l'abolition de ce sentiment. On ne combat le sentiment de la culpabilité que par la pratique de la vertu.

La nature humaine est ainsi faite *qu'il n'y a pas d'autre voie* pour sortir du sentiment de culpabilité qui est en son centre identique *au sentiment du je.*

Comment trouver le point d'unité pour la contradiction entre l'obligation de trouver tout bien et celle de ressentir la compassion et le remords ?

Donner d'une manière pure, par pur amour, implique qu'on accepterait de recevoir. Tant que l'orgueil empêche de consentir à recevoir, on n'a pas le droit de donner. [...]

Quand la sensibilité domine les actions, *l'illusion du « je »* n'est pas percée.

Ou réciproquement ? [...]

La compassion est naturelle à l'homme si *l'obstacle du sentiment du je* est supprimé. Ce qui est surnaturel n'est pas la compassion, mais cette suppression.

L'humilité seule rend les vertus illimitées. [...]

Agir comme ferait le soleil, s'il savait. Il n'est sans pitié que parce qu'il ne sait pas.

La justice. Être comme serait la matière inconsciente — si elle était consciente.

Image de Dieu. » (Ms. 73-79, OC VI 4, p. 117-118 ; je souligne)

Perdre la perspective, le « sentiment du je », passe par « la pratique de la vertu » ; les « actes de vertu » sont des moments d'une attitude fondamentale qu'est la contemplation. Contempler, c'est se conformer à l'ordre du monde. Ainsi, l'ordre du monde est aimé, alors même qu'il y a du malheur, et l'action – remords et compassion – est une action sans « je », par obéissance : action non-agissante. Il s'agit bien d'agir, mais autrement que mû par la sensibilité – « sensibilité animale », « égoïste », par laquelle on s'aime soi-même, à laquelle le désir s'attache, un « instinct de conservation » (OC VI 4, p. 165, 222 ; cf. AD, p. 38) dont le sentiment de culpabilité est la conséquence. Autrement dit, le point de départ, ou le mobile, de l'acte ne doit pas être le moi et ses pensées (la sensibilité, la chair, la partie charnelle de l'âme) mais doit être le Bien, « les pensées de la sagesse éternelle » (OC V 2, p. 353) : « Le désir entièrement tourné vers le Bien infini hors de nous exclut tout retour sur soi et par suite tout égoïsme. » (OC VI 4, p. 222) C'est ce que S. Weil appelle le détachement. Encore une fois, l'inspiration est stoïcienne, et on pense à Marc Aurèle : « Ne permets pas que le principe directeur qui est en toi [*l'hégemonikon*, soit la partie impersonnelle et surnaturelle de l'âme] se laisse tirer comme une marionnette par *les fils des impulsions égoïstes*. [...] Arrête cette agitation de marionnette¹. » Elle demande : « Pour tout acte, le considérer sous l'aspect non de l'objet, mais de l'impulsion. Non pas : à quelle fin ? Mais : d'où cela vient-il ? » (OC VI 2, p. 328)

Le passage sur le don qui ne peut se faire sans orgueil que si l'on sait recevoir est repris quelques pages plus loin : « Donner avec autant d'humilité qu'il convient d'en avoir quand on reçoit n'est pas facile. Donner est une attitude de mendiant. » (K13, OC VI 4, p. 125) On relève l'inspiration rousseauiste dans l'affirmation que la compassion (la pitié) est naturelle à l'homme, si ce qu'il y a de social dans notre existence, l'illusion du « je », est supprimée. Enfin, on comprend alors qu'après cet exercice d'écriture qui vise à adopter la juste attitude, S. Weil recopie le poème « Les Astres » (dans une version antérieure à celle que l'on trouve dans la lettre du 22 janvier 1943 ; cf. OC VII 1, p. 265), autre *exercice d'écriture* afin de se conformer à cet ordre du monde aimé : « La contemplation cloue au monde. » (K13, OC VI 4, p. 119)

La contemplation est un exercice de transformation de soi. Que faut-il contempler ? S. Weil y revient souvent : « les œuvres d'art authentiques, et bien davantage encore [...] la beauté du monde, et bien davantage encore [le] bien inconnu auquel nous aspirons » (OC V 2, p. 118). Le beau est ce à quoi nous pouvons faire attention, ce que l'on peut contempler : cette

¹ Marc Aurèle, *Pensées*, II, 2, 4 ; VII, 29, 2.

idée est déjà énoncée dans l'un des tout premiers écrits weiliens, le topo sur « Le Beau et le Bien » (février 1926), où il est déjà question de contemplation (« L'homme vit de trois manières : en pensant, en contemplant, en agissant », *OC I*, p. 60), ce qui manifeste la continuité et l'unité de l'intuition de S. Weil : le beau arrête le regard, le corps et la pensée, il retient de modifier quoi que ce soit, il est une présence contre laquelle « toute pensée se brise » (*OC I*, p. 61), il est par lui-même, finalité sans fin. Contempler s'oppose à modifier, posséder, manger : « La beauté charnelle a été rendue désirable afin qu'on n'y touche pas. Requalification de l'énergie. [...] La beauté, seul être du monde intelligible qui apparaît aux sens. Elle excite le désir. (Autrement elle n'apparaîtrait pas aux sens.) [...] La beauté comme source d'énergie spirituelle ? Ou appareil transformateur, regradeur ? L'un de ces effets se produit certainement. Plutôt le second. » (K7, *OC VI 2*, p. 444-445 ; la même idée étant reprise en K17, *OC VI 4*, p. 335) Il s'agit de changer ses désirs, plutôt que l'ordre du monde (la discipline stoïcienne) :

« L'union par-dessus la distance est le ressort du beau.
 Rester immobile et s'unir à ce qu'on désire et dont on n'approche pas.
 On s'unit à Dieu ainsi. On ne peut pas s'en approcher.
 La distance est l'âme du beau.
 La connaissance des distances observées par les choses nous apprend l'obéissance, arrache de nous l'arbitraire, cause de toute erreur.
 Comme il y a en Dieu l'analogie de tous les biens humains, aussi de l'obéissance. C'est le jeu qu'il laisse en ce monde à la nécessité. N'est-ce pas évident – outre le témoignage de la science – par la tentation du Christ ? [Mt 4,1-11 et par.] » (K11, *OC VI 3*, p. 343)

L'obéissance est ce qu'il faut apprendre. L'obéissance est à l'homme ce que la nécessité est à l'univers. La nécessité s'oppose à l'arbitraire. Par la contemplation du monde, de la nécessité qui gouverne le monde, l'homme apprend à se tenir à sa place (à obéir comme Dieu obéit : n'intervient pas dans le cours inexorable de la nécessité). Le Christ, dans les évangiles synoptiques, est tenté par le diable à trois reprises, et se retient d'agir, par obéissance. L'état de « contemplation esthétique » (*OC VI 2*, p. 347, cf. *OC VI 2*, p. 417) n'est pas un « sentiment esthétique ». Il est encore question de « contemplation poétique » (*OC VI 2*, p. 418), dans les *Cahiers* : « Le poème enseigne à contempler les pensées au lieu de les changer. » (K1, *OC VI 1*, p. 143) S. Weil invite à la « contemplation » des œuvres du génie des siècles passés : elles ont « le pouvoir de nous éveiller à la vérité » (*OC IV 1*, p. 92). Cette contemplation est la « source inépuisable d'une inspiration qui peut légitimement nous diriger » (*OC IV 1*, p. 95). Cette inspiration transforme notre être en l'ouvrant à l'amour surnaturel. Elle se réfère à une *upanisad* pour dire que l'âme « par la contemplation mange la vérité » (K9, *OC VI 3*, p. 159).

« 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.
 (Certaines choses procurent un plaisir esthétique – de second ordre – sans être objets de contemplation.)
 Il faut mériter à force d'amour de subir une contrainte. Cf. inspiration poétique. » (K6, *OC VI 2*, p. 365)

Cette notion de plaisir se trouve déjà dans la *Poétique* d'Aristote, et c'est sans doute les *Essais esthétiques* de Hume qui sont visés ici, plutôt que la *Critique de la faculté de juger*. Mais alors que le plaisir est une affection du sujet, la contemplation est ce qui fait sortir le sujet de lui-même et s'abandonner. C'est un tel *usage du beau* que S. Weil indique. La contemplation d'une statue grecque et de « tout art de premier ordre » « est un sacrement » (K8, *OC VI 3*, p. 127). Cela veut dire que la contemplation détruit du mal.

Dans le *Cahier V*, l'exercice proposé est le suivant : « Quand on contemple un tableau de premier ordre pendant trois heures, au cours de ces trois heures la contemplation change de

nature. » La philosophe poursuit en citant entre guillemets une formule de Hegel (déjà cité en *OC VI 2*, p. 256) : « La quantité se change en qualité¹. » Et commente : « S'applique éminemment à la durée. C'est la grâce par laquelle le temps mène hors du temps. » (*OC VI 2*, p. 387) La contemplation esthétique – « le long regard de la contemplation » (*OC VI 2*, p. 471) – est donc exercice de transformation de soi. La contemplation opère une transformation qui permet de passer d'un niveau à l'autre : de la nécessité à la beauté. La contemplation de la beauté apprend à renoncer à soi et à sa convoitise : « Seuls peuvent être sauvés ceux que quelque chose contraint à s'arrêter quand ils voudraient s'approcher de ce qu'ils aiment. Ceux en qui le sentiment du beau a mis la contemplation. » (*OC VI 4*, p. 335) « Si l'orientation de l'âme est l'amour, plus on contemple la nécessité, plus on en serre contre soi, à même la chair, la dureté et le froid métalliques, plus on s'approche de la beauté du monde. » (*OC IV 1*, p. 311-312) La contemplation n'est pas seulement un acte de l'esprit ici : elle engage le corps, tout l'être. – Ce qui est souligné par l'image de l'arbre : « Un arbre ne se meut que vers le haut. Symbole de l'état de contemplation pure². » (*OC VI 4*, p. 255) La philosophe s'appuie sur le livre de Job (Jb 38,1-30), sur le Christ qui « nous a prescrit de regarder comment la pluie et la lumière du soleil descendent sans discrimination sur les justes et les méchants » (Mt 5,45) et de l'imiter, sur Eschyle (le *Prométhée enchaîné*, v. 1091-1092 : « Ciel par qui pour tous la commune lumière tourne ») et sur le *Timée* (47b-c) de Platon qui « nous conseille aussi de nous rendre à force de contemplation semblables à la beauté du monde, semblables à l'harmonie des mouvements circulaires qui font succéder et revenir les jours et les nuits, les mois, les saisons, les années » (*OC IV 1*, p. 312). Nous voyons ici comment la contemplation non seulement inspire, mais opérer une transformation.

Ce qu'il faut contempler, c'est aussi le temps : « La contemplation du temps est la clef de la vie humaine. C'est le mystère irréductible sur quoi nulle science n'a prise [S. Weil a lu Bergson]. L'humilité est inévitable quand on sait qu'on n'est pas sûr de soi pour l'avenir. On n'atteint la stabilité qu'en abandonnant le moi qui est sujet au temps et modifiable. / Deux choses irréductibles à tout rationalisme : le temps et la beauté. C'est de là qu'il faut partir. » (*OC VI 4*, p. 88) Le grand art, le théâtre par exemple, donne le sens du temps. Ce qu'il faut contempler, c'est encore le mal commis, ses péchés : les « contempler sans voiles » (*OC VI 2*, p. 199). « Repentir. Contempler un mal passé, qu'on a fait, irréparable, le connaissant tel, sans y chercher d'excuse, c'est supporter un vide. [...] Tout sert, *etiam peccata* » (*OC VI 4*, p. 405 ; cf. *OC VI 1*, p. 105), y compris le péché. Ici, S. Weil emploie un pronom indéfini : l'analyse concerne tout être humain. On contemple un mal commis, on peut contempler aussi un mal qu'on pourrait commettre, afin que le temps, nous le faisant voir comme un mal et une illusion, nous en détache :

« Usage des tentations. Il tient au rapport de l'âme et temps. Contempler un mal possible (possible au sens plein du mot), pendant longtemps, sans l'accomplir, opère une espèce de transsubstantiation. Si on y résiste avec une énergie finie cette énergie s'épuise en un temps donné, et quand elle est épuisée on cède. Si on reste immobile et attentif, c'est la tentation qui s'épuise ; [et on recueille l'énergie re-gradée ?]

Si on contemple de même un bien possible, de la même manière – immobile et attentif – il s'opère aussi une transsubstantiation de l'énergie, grâce à laquelle on exécute ce bien.

La transsubstantiation de l'énergie consiste en ceci que, pour le mal, il vient un moment où on ne peut pas l'accomplir, et pour le bien, où on ne peut pas ne pas l'accomplir. De là aussi un critérium du bien et du mal. » (*OC VI 2*, p. 387 ; les crochets sont de SW)

¹ G. W. F. Hegel, *Science de la logique*, tome I, livre premier, section 2, chap. 3 : « La relation quantitative ».

² Voir Ch. Zyka, « À la racine de l'enracinement weilien – l'arbre comme symbole réel », in *Comprendre, Revista catalana de filosofia*, Herder, vol 22/2, 2020, p. 79-94, ainsi que M. de Certeau, « L'homme en prière, "cet arbre de geste", in *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, p. 31-40.

Le terme « transsubstantiation » doit s'entendre ici comme un changement d'une substance en une autre, mais aussi au sens que la théologie lui a donné, de changement du pain et du vin en corps et sang du Christ, du naturel en surnaturel. Et c'est immédiatement après que la philosophe prend l'exemple d'un tableau « de premier ordre » que l'on contemple « pendant trois heures ».

Ce qu'il faut contempler, ce qu'il faut s'astreindre « à regarder en face, à contempler avec attention », c'est aussi sa propre bêtise sous les espèces des exercices scolaires manqués. Là aussi la contemplation fait accéder à l'humilité : « Surtout la vertu d'humilité, trésor infiniment plus précieux que tout progrès scolaire, peut être acquise ainsi. À cet égard la contemplation de sa propre bêtise est plus utile peut-être même que celle du péché. La conscience du péché donne le sentiment qu'on est mauvais, et un certain orgueil y trouve parfois son compte. » (OC IV 1, p. 258). Savoir avec toute l'âme sa propre misère, son non-être : « Contemplation de la misère humaine » (K6, OC VI 2, p. 391 et K8, OC VI 3, p. 90, 212) dans sa vérité.

La science aussi est exercice de contemplation : contemplation de la nécessité, contemplation de l'ordre du monde. « *L'objet de la science est l'exploration du beau A PRIORI.* » (K8, OC VI 3, p. 127 ; SW souligne) ou « la contemplation de la beauté dans l'ordre du monde conçue *a priori* » (OC VI 3, p. 61). « La théorie du beau dans les arts et la contemplation du beau dans les sciences – ces deux choses doivent se rejoindre par quelque chemin non parcouru. » (OC VI 3, p. 127) La science est l'ordre du monde conçu ; le beau est l'ordre du monde aimé, dans lequel l'essence du nécessaire doit toujours être manifeste. La nécessité, dont la science fait son objet, est obéissance. La contemplation scientifique apprend l'obéissance : « Orienter la science vers l'obéissance et non vers le pouvoir. Mais cette orientation est celle de la science pure, qui est contemplation de la nécessité. » (K12, OC VI 3, p. 395 ; cf. OC VI 2, p. 361) Contempler l'ordre du monde, mais aussi faire porter son attention sur l'idée précédemment énoncée : que la nécessité mathématique est la substance du monde est le témoignage que la nécessité est obéissance au bien. Il est question de « contemplation mathématique » (OC VI 2, p. 361) : la mathématique est « objet de contemplation mystique » (OC VI 2, p. 448). « La mathématique est la preuve que tout obéit à Dieu. » (K11, OC VI 3, p. 330 ; cf. K8, OC VI 3, p. 61-62) L'activité scientifique est une forme de l'amour implicite de Dieu et une voie d'accès à Dieu : « La science – comme toute activité humaine – enferme une manière originale, spécifique, d'aimer Dieu. Cela, qui est sa destination, est aussi son origine. [...] La science pure est une contemplation de l'ordre du monde comme nécessité. [...] Parenté évidente entre la notion de nécessité et l'obéissance. [...] Que cette nécessité mathématique soit la substance du monde – c'est le sceau de notre Père, le témoignage que la nécessité a été dès l'origine vaincue par une persuasion sage. / A contempler encore. [...] Orienter la science vers l'obéissance et non vers le pouvoir. Mais cette orientation est celle de la science pure, qui est contemplation de la nécessité. » (K12, OC VI 3, p. 394-395) L'activité scientifique est un exercice de contemplation, un exercice spirituel de transformation de soi. S. Weil y revient dans *L'Enracinement* : « L'investigation scientifique n'est qu'une forme de la contemplation religieuse. » (OC V 2, p. 327) Plus loin, dans les dernières pages rédigées : « 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. » (OC V 2, p. 358 ; je souligne) S'en tenir à des limites fixes et inflexibles, se retenir d'agir est ce qui permet de se tenir à sa place dans l'ordre du monde (cf. K14, OC VI 4, p. 178 ; je souligne). Le passé doit être accepté comme tel (il relève de la nécessité), l'avenir suscite l'espérance d'un bien, alors que le présent est le lieu de la « contemplation de la Sagesse divine dans la beauté du monde » (OC VI 4, p. 183) où s'unissent ces deux contraires que sont la nécessité et le bien.

Dans le *Cahier VIII* (février 1942), la philosophe prépare l'essai sur le bon usage des études scolaires : « L'usage spirituel des études doit être de contraindre l'attention à l'humiliation de regarder en face et de considérer quelques instants les erreurs stupides qu'on a commises dans une version latine manquée ou un problème manqué ; au lieu que les élèves n'y jettent qu'un regard fuyant, de côté, par un effet de pesanteur. Avec un tel usage, une version latine peut être beaucoup meilleure qu'une prière faite avec satisfaction de soi. » (OC VI 3, p. 106) Quelques semaines plus tard, dans le *Cahier* suivant :

« Dans les études, on développe toujours les facultés de discussion 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 mobile, 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. » (K9, OC VI 3, p. 163 ; je souligne)

L'inintelligible, c'est par exemple les *koan* de la tradition japonaise auxquels elle s'intéresse. Plus loin : « La voie ascendante de la *République* est celle des degrés d'attention. L'œil de l'âme est attention. [...] Ce qui saisit la réalité est l'attention, de sorte que plus la pensée est attentive, plus l'objet en est plein d'être. [...] L'attention est liée au désir. Non pas à la volonté, mais au désir. (Ou plus exactement au consentement ; elle est consentement. C'est pourquoi elle est liée au bien.) / L'Amour instruit les dieux et les hommes [Platon, *Le Banquet*, 197a-c], car nul n'apprend sans désirer apprendre. La vérité est recherchée non pas en tant que vérité, mais en tant que bien » (K9, OC VI 3, p. 228-229), car seul le bien est recherché pour lui-même. Plus loin encore, au *Cahier XI* (avril 1942) : « Expliquer aux étudiants vraiment chrétiens comment s'y prendre pour préparer en soi, par l'exercice scolaire de l'attention, le développement de la faculté de contemplation. » (OC VI 3, p. 330) Il y a un *usage spirituel* des études scolaires et universitaires : une transformation de soi afin de devenir *apte à la vérité*. Contempler (« longtemps et souvent ») une doctrine, c'est « l'enfoncer pour toujours au lieu de l'âme où les pensées prennent leurs racines ; et qu'elle soit présente à toutes les décisions » (OC V 2, p. 285). Cette dernière phrase est d'une grande importance, elle synthétise la pratique weilienne des discours et de l'histoire de la philosophie.

Toutes les activités doivent ainsi être des exercices de contemplation et de désappropriation de soi par l'obéissance. C'est vrai pour la science qui cherche à concevoir la nécessité ; c'est vrai pour la contemplation esthétique ; c'est vrai pour le travail : « La fonction spirituelle du travail physique est la contemplation des choses, la contemplation de la nature » (K12, OC VI 3, p. 399), note S. Weil alors qu'elle quitte Marseille pour les États-Unis. Plus loin : « Vocation des travailleurs : *contemplation des choses*. » (OC VI 3, p. 409 ; SW souligne) Elle y revient dans les dernières pages de *L'Enracinement* : « Le travail physique consenti est, après la mort consentie, la forme la plus parfaite de la vertu d'obéissance. [...] Le travail et la mort, si l'homme les subit en consentant à les subir, constituent un transport dans le bien suprême de l'obéissance à Dieu. [...] Le *consentement à cette transformation* est pour l'homme l'acte suprême de totale obéissance. » (OC V 2, p. 359 ; je souligne).

Ce qu'il faut être capable de contempler, c'est aussi le malheur¹. Contempler le malheur, c'est contempler la vie végétative, c'est « arrache[r] la vie végétative jusque sous la lumière de

¹ Du malheur, il a été question au chapitre II, partie B : « Expression du malheur et accès à la vérité ».

la contemplation » (*OC VI 2*, p. 396). Dans ses *Cahiers*, S. Weil le formule sous la forme d'une exigence : « Contempler le non-contemplable (le malheur d'autrui), sans fuir, comme le désirable sans approcher – c'est le beau. [Beaucoup de manières de fuir.] » (*K12, OC VI 3*, p. 385 ; les crochets sont de SW) L'attitude ne doit pas être celle de la révolte, mais de l'acceptation (l'acceptation de l'ordre du monde comme discipline du désir), à la fois « acceptation et amertume. Là surgit le beau. *Iliade* » (*OC VI 2*, p. 396) : « contempler sans consolation toute l'amertume de ce malheur » (*OC VI 2*, p. 477). Là encore, un mot suffit, pour rappel, et il nous faut l'explicitier : dans son article sur « L'*Iliade* ou le poème de la force », qui a été publié un an auparavant, elle lit dans l'*Iliade* un « accent d'inguérissable amertume [...] qui procède de la tendresse » (*OC II 3*, p. 248). C'est « la même incapacité de faire attention au malheur qui empêche la compassion chez celui qui voit un malheureux [et qui] empêche la gratitude chez le malheureux secouru. La gratitude suppose la capacité de sortir de soi et de contempler son propre malheur du dehors dans toute sa laideur. C'est trop affreux. » (*OC VI 4*, p. 231). Contempler le malheur est *naturellement* impossible. Ces pages du *Cahier XV* (ms. 38 à 43) réfléchissent sur le malheur et l'attention aux malheureux – S. Weil est en train de terminer l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur » (et se poursuivent par des notes de lecture des *Apophthegmata Patrum*, prises à New York, en bibliothèque, dans la *Patrologia Latina* de Migne). Pour « fixer son attention sur le malheur » (*ibid.*), il faut un amour inconditionné. La philosophe évoque alors le Christ en croix. « Dieu seul peut faire attention à un malheureux. » (*OC VI 4*, p. 230)

En effet, ce qu'il faut contempler, enfin, c'est la Croix : « Le vrai malheur, une seule chose permet d'y consentir, c'est la contemplation de la Croix du Christ. Il n'y a rien d'autre. Cela suffit¹. » Mais c'est là une expérience limite : la contemplation du malheur, ou de la Croix est contemplation de ce qui ne saurait l'être. Tout provient de là : « Ceux qui ont le privilège de contempler Dieu font l'expérience de sa miséricorde dans la partie surnaturelle de la vie intérieure. » Et c'est la preuve que Dieu est miséricordieux : que « ces états de contemplation existent en fait et font partie de leur expérience de créatures » (*K8, OC VI 3*, p. 136) est la raison de croire à la miséricorde de Dieu. Il y a là preuve par l'expérience et le témoignage d'une telle expérience : de ces « êtres privilégiés » tombent des signes sensibles qui sont le témoignage de cette miséricorde.

La contemplation est un exercice qui permet de sortir de soi, sans retour vers soi-même, sans introspection. Les exercices spirituels weiliens ne sont jamais des exercices d'introspection et ce n'est pas au plan psychologique qu'ils se situent – et il en va de même pour l'écriture des *Cahiers*. Je cite le *Cahier VI* : « Le beau. Impossible de le définir psychologiquement, parce que la plénitude de la contemplation esthétique exclut l'introspection. » (*OC VI 2*, p. 341) Quelques pages plus loin :

« Mystère du bien dans les actions. Le seul critérium de la valeur d'une action est l'effet qu'elle a sur l'âme, mais on ne peut aucunement en juger par l'introspection. Ou encore (mais cela revient au même, vu la rigoureuse exactitude de la rétribution dans le domaine spirituel), le seul critérium de la valeur d'une action est la source dans l'âme qui en fournit le mobile ; mais de cela non plus on ne peut aucunement juger par l'introspection. » (*OC VI 2*, p. 350 ; je souligne)

Si la valeur d'une action est fonction de ce qui l'inspire (le bien ou non) – et non de l'action jugée en elle-même, s'il y a bien une pensée de l'inspiration et de la vocation dans l'œuvre weilienne, il n'y a pas de psychologie ou – pour le dire avec Foucault décelant là le passage de

¹ S. Weil, « L'amour de Dieu et le malheur », *OC IV 1*, p. 370. Sur la contemplation mystique et « amoureuse », voir *OC V 2*, p. 261, *OC VI 3*, p. 124, 136 et *OC VI 4*, p. 173, 183, 333.

la philosophie hellénistique à l'ère chrétienne – d'herméneutique de soi, d'aveux de la chair. Au *Cahier XIII*, la philosophe est plus précise : « L'amour de Dieu, si on l'a en soi, on ne peut pas en constater la présence. Il n'est pas un objet pour la conscience. Car c'est Dieu en nous qui aime Dieu, et Dieu n'est pas un objet. » (*OC VI 4*, p. 82 ; cf. *OC V 1*, p. 313) Cette phrase est décisive en ce qu'elle témoigne d'une philosophie qui se relève de la métaphysique en sa structure ontothéologique (de Suárez à Hegel), ainsi que de l'ego comme fondement pour penser (et pratiquer) une philosophie comme pratique et transformation de soi¹. Il ne s'agit donc pas d'exercices « chrétiens » tels qu'ils sont proposés, par exemple, dans la *Vie de saint Antoine* par Athanase ou dans le livret des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola, qui proposent des exercices de déchiffrement des désirs ou de la « chair », au sens que Foucault donne à ce terme. S'il est bien question d'*expérience* : la preuve ontologique est preuve *expérimentale*, la foi est une *expérience* – celle de « l'intelligence [...] éclairée par l'amour » (*OC VI 2*, p. 340) – et la vérité est « *toujours expérimentale* » (*OC VI 4*, p. 177 ; je souligne), c'est en un autre sens qu'un sens psychologique. C'est une *expérience transcendantale* dont il s'agit² (certes, S. Weil n'emploie jamais le terme « transcendantal ») : l'expérience de la nécessité et des lois qui sont celles de la vie spirituelle (et c'est ainsi qu'elle interprète Platon et Jean de la Croix). Le fragment des *Cahiers* que je viens de commenter se poursuit ainsi :

« 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. » (K6, *OC VI 2*, p. 341)

La preuve de Dieu engage non seulement l'intelligence, mais l'amour et l'âme tout entière, ainsi que la sensibilité. C'est *l'expérience vécue de l'ordre du monde* de telle manière que cette expérience me transforme du dehors qui est preuve de Dieu, c'est-à-dire preuve d'un bien réel qui s'incarne et me transforme en me purifiant du mal.

La contemplation ne vient pas répondre à un besoin de l'âme ; au contraire, elle arrache l'âme à elle-même. A l'été 1941 : « La contemplation des contradictions essentielles de la condition humaine » : « l'exercice de la plus haute faculté » (K3, *OC VI 1*, p. 304). Un an plus tard : « L'intelligence discursive se détruit par la contemplation des contradictions claires et inévitables. Koan. Mystères. » (K15, *OC VI 4*, p. 229) En Angleterre : « La méthode propre de la philosophie consiste à concevoir clairement les problèmes insolubles dans leur insolubilité, puis à les contempler sans plus, fixement, inlassablement, pendant des années, sans aucun espoir, dans l'attente. [...] Le passage au transcendant s'opère quand les facultés humaines – intelligence, volonté, amour humain – se heurtent à une limite » (*OC VI 4*, p. 362) Il y a continuité dans la pratique weilienne de la philosophie, au moins depuis la période de Marseille.

Enfin, la contemplation est principe de création – « l'attention extrême est ce qui constitue dans l'homme la faculté créatrice » (K8, *OC VI 3*, p. 128) – c'est Dieu alors « qui exécute des actions par l'intermédiaire de notre âme et de notre corps » (*OC IV 1*, p. 341). Par exemple, « un vrai peintre, à force d'attention, est ce qu'il regarde – Pendant ce temps sa main bouge, avec un pinceau au bout – » (K18, *OC VI 4*, p. 392). S. Weil se souvient ici de la

¹ Je renvoie au chapitre IV, partie C, section 2 (« Après l'ontothéologie »).

² J'emprunte ce concept à Husserl (§ 12-13 de la 2^e *Méditation cartésienne*, trad. Levinas/Peiffer, Paris, Vrin, 1996, p. 57 et suiv.) Il s'agit de l'expérience que le sujet fait de lui-même une fois détaché du monde par la réduction, « transcendantal » renvoyant aux conditions de possibilité (les structures constitutives d'une conscience en général). La conscience transcendantale n'est pas une condition simplement formelle de possibilité (d'unification) de l'expérience mais elle est elle-même un champ d'expérience (thèse anti-kantienne). C'est l'occasion, ici, de remercier vivement Julien Farges, pour une discussion sur le statut de l'expérience chez Husserl et, plus généralement, pour nos échanges philosophiques réguliers depuis vingt-cinq ans.

conférence que Marcel Brion a donnée deux ans plus tôt à Marseille pour la Société d'études philosophiques sur la peinture et la philosophie en Chine¹.

L'attention : une pratique de la vérité

« L'attention est religieuse ou elle n'est pas. »

Alain (cité in *SP*, p. 56)

L'attention est l'exercice spirituel qui oriente toute la vie de S. Weil, comme elle en témoigne au père Perrin : elle a « persévér[é] pendant dix ans dans des efforts d'attention que ne soutenait presque aucun espoir de résultats » (*AD*, p. 39), depuis le début des maux de tête intenses (hiver 1930-1931, cf. *SP* 123) jusqu'aux expériences de la fin de l'année 1938. A Solesmes, au printemps de cette année-ci, par exemple, elle pratique un tel exercice spirituel qui fait d'elle une philosophe² : « un extrême effort d'attention » (*AD*, p. 43).

Ce thème de l'attention – exercice stoïcien³ – est présent dans la philosophie française de tradition augustinienne, chez Malebranche en particulier, qui la conçoit comme « la prière naturelle de l'âme⁴ » (ce que ne dirait pas S. Weil), chez Condillac et Bonnet et plus généralement dans la tradition sensualiste du XVIII^e siècle, dans *Eupalinos* (1923) de Paul Valéry (qu'elle connaît, cf. *OC* I, p. 391 ; *LP*, p. 219) et s'il n'est pas fréquent sous la plume d'Alain, S. Weil connaît sans doute la *Psychologie de l'attention* de Théodule Ribot, publié en 1889, qui définit avant elle l'attention comme « un arrêt » : « Penser, c'est se retenir de parler ou d'agir⁵ ». De l'attention, il est question dans les cours de philosophie, à Roanne (en 1933-1934), où S. Weil propose un plan de dissertation sur l'attention, distinguant comme Ribot l'attention spontanée et l'attention volontaire et s'intéressant aux « signes psychologiques [et] physiologiques » (*LP*, p. 219) de l'attention. Lorsqu'au Puy (en 1931-1932), elle énonce que « l'attention consiste à se détendre et à faire le vide un moment dans sa pensée » (*OC* I, p. 392), on est proche de ce qu'elle développera dix ans plus tard.

En effet, c'est dans la « Réflexion sur le bon usage des études scolaires » (printemps 1942), où elle veut en montrer le « bon usage spirituel » (*OC* IV 1, p. 258), un « papier sur l'usage spirituel des études scolaires » (*AD*, p. 67), qu'il est principalement question de

¹ Pour cette conférence, je renvoie au chapitre premier, partie B : « Penser à partir de l'expérience vécue », section 1. : « "La vraie philosophie ne construit rien" », et pour la pensée de l'action, je renvoie au chapitre IV, C, 3 : « Reconfigurer la langue de la philosophie : la métaphore » et au chapitre V, partie C, section 2 : « L'art politique : enjeux des écrits de Londres ».

² Sur ce thème weilien de l'attention, je renvoie d'abord à Miklos Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, *op. cit.*, p. 45-50, ainsi qu'à l'ouvrage de Joël Janiaud, *Simone Weil. L'attention et l'action*, *op. cit.*, et à Nelli Przybylska, *Ascèse de la parole*, *op. cit.*, « Exercice de l'attention chez Simone Weil », p. 134-149. Voir aussi M. Vetö, « L'attention selon Simone Weil », in *Écoute* (Saint-Léger-Vauban, La Pierre-qui-Vire), n° 181, juillet 1970, p. 49-55 ; A-A. Devaux, « Nature et rôle de l'attention selon Simone Weil », in *Bulletin de liaison* de l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil, n° 4, mars 1976 ; M. Adam, « La spiritualité de l'attention dans la tradition augustinienne et chez Simone Weil », in *Bulletin des amis du musée Descartes*, n° 9, octobre 1993, p. 12-27 ; D. Boitier, « L'éducation comme attention à la faute », in *CSW*, t. XIX-4, décembre 1996, p. 357-371 ; M. Andic, « *One moment of pure attention is worth all the good works in the world* », in *CSW*, XXI-4, décembre 1998, p. 347-368 ; M. Shibata, « L'attention au malheur dans la pensée de Simone Weil à Londres », in *CSW*, t. XXII-1, mars 1999, p. 67-78 ; R. de Monticelli, « De l'attention. Edith Stein et Simone Weil en dialogue », in *CSW*, t. XXIV-3, septembre 2001, p. 182-199 ; R. Kühn, « L'attention comme méthode dé-créative », in *CSW*, t. XXX-1, mars 2007, p. 51-88 ; C. Droz, « L'attention ou la force transformée dans les *Cahiers* », in *CSW*, t. XXXI-4, décembre 2008, p. 401-416.

³ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 26 : « L'attention (*prosoché*) est l'attitude spirituelle fondamentale du stoïcien. » Voir aussi P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 214-215.

⁴ Voir Nicolas Malebranche, par exemple les dernières pages du Livre II de la *Recherche de la vérité* et les *Éclaircissements* II et XV. Je renvoie à P. Blanchard, *L'Attention à Dieu selon Malebranche*, Paris, Desclée de Brouwer, 1956 et à N. Depraz, *Attention et Vigilance*, Paris, PUF, 2014, ainsi qu'à M. Dupuis, « L'attention et l'amour de l'Ordre dans la morale de Malebranche », in *Les Études philosophiques*, n° 120, 2017/1, p. 59 à 72.

⁵ T. Ribot, *Psychologie de l'attention*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 89.

l'exercice d'attention : étudier non pas pour acquérir des connaissances supplémentaires, mais pour accroître le *pouvoir d'attention*, « en vue de la prière » (*OC IV 1*, p. 257), pour acquérir « la vertu d'humilité » (*ibid.*), pour entrer en contact avec le réel, pour aimer dans la vérité, ce qui suppose d'aimer ce que l'on étudie et de s'en nourrir (cf. *OC V 2*, p. 318-320). Commençons par dater le texte. La « Réflexion sur le bon usage des études scolaires » est un essai indiqué comme écrit « après le 5 avril 1942 » (*OC IV 1*, p. 255). Pourquoi ? « D'après le P. Perrin, rapporte Simone Pétrement, c'est sans doute pendant ce mois d'avril qu'elle écrivit la « Réflexion sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu » (*SP*, p. 610) : le père Perrin est élu prieur du couvent de Montpellier autour du 15 mars 1942, la retraite prêchée pour la J.E.C. date de « quelques mois auparavant¹ », donc avant le 15 janvier et sans doute du dernier trimestre de l'année 1941. Or, c'est à la suite de cette retraite que la philosophe écrit son essai. Pourquoi ne pas le situer dans les premiers mois de l'année 1942 ? Des notes du *Cahier VIII* sont reprises presque mot pour mot dans l'essai (cf. *OC VI 3*, p. 106). Or, ces notes datent probablement du mois de février. J'aurais donc tendance à penser que l'essai est rédigé au mois de février. Je relève que dans les écrits de l'année 1941, il n'est pas encore question de l'attention, de la capacité à faire attention et du développement de cette capacité. Mais au *Cahier VI*, nous lisons : « L'attention devrait être l'unique objet de l'éducation. Aussi dans l'apprentissage. » (*K6, OC VI 2*, p. 354) Et dans les premières pages de ce *Cahier* : « L'attention, à son plus haut degré, est la même chose que la prière. Elle suppose la foi et l'amour. » (*K6, OC VI 2*, p. 297 ; cf. *K9, K10, OC VI 3*, p. 228, 315) N'est-ce pas à partir de ce moment-là (fin 1941, début 1942) que S. Weil rédige la « Réflexion sur le bon usage des études scolaires » ? Ou bien elle en a l'idée à ce moment-là et rédige l'essai plus tard. Car aux mois de mars ou avril, toujours dans les *Cahiers*, nous lisons : « L'éducation de l'attention est le principal. » (*K10, OC VI 3*, p. 255) Puis : « Expliquer aux étudiants vraiment chrétiens comment s'y prendre pour préparer en soi, par l'exercice scolaire de l'attention, le développement de la faculté de contemplation. » (*K11, OC VI 3*, p. 330)

Faire attention, c'est renoncer à soi, vider l'âme « de tout contenu propre » et laisser la pensée « disponible, vide et pénétrable à l'objet » (*OC IV 1*, p. 260, 262). Il y a une dimension essentielle de passivité dans l'attention, qui est un exercice de purification, qui détruit du mal, et rend apte à se tourner vers Dieu. En effet,

« l'attention absolument pure, l'attention qui n'est qu'attention, est l'attention tournée vers Dieu, parce qu'il n'est présent que dans la mesure où il y a attention.

De même que le bien qui n'est pas autre chose que bien, qui n'a d'autre être que d'être bien, est Dieu, de même l'attention qui n'est pas autre chose qu'attention est prière.

Ce qui saisit la réalité est l'attention, de sorte que plus la pensée est attentive, plus l'objet en est plein d'être. Les rapports mathématiques ne sont pas grand-chose sans attention (mais quelque chose encore ; Dieu seul n'est rien sans attention). [...] L'attention est liée au désir. Non pas à la volonté, mais au désir. (Ou plus exactement au consentement ; elle est consentement. C'est pourquoi elle est liée au bien.) » (*K9, OC VI 3*, p. 228-229).

Faire attention, c'est être à l'image de Dieu qui « est l'attention sans distraction » (*K14, OC VI 4*, p. 185), ce n'est pas connaître le bien comme un objet extérieur à soi mais y être assimilé².

L'étude est un travail de transformation qui engage tout l'être, y compris la sensibilité. Pour ce faire, sont proposés des exercices spirituels. Par exemple, « s'astreindre rigoureusement

¹ J.-M. Perrin, *Mon dialogue avec Simone Weil*, Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 1984, p. 122.

² S. Weil est proche ici du néoplatonisme : « Nombreuses sont les pages de Plotin qui décrivent de tels exercices spirituels qui n'ont pas seulement pour fin de connaître le Bien, mais de devenir identique avec lui en un éclatement total de l'individualité. » (P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 60)

à *regarder en face*, à *contempler avec attention*, pendant longtemps, chaque exercice scolaire manqué, dans toute la laideur de sa médiocrité, sans se chercher aucune excuse, sans négliger aucune faute ni aucune correction du professeur, et en essayant de remonter à l'origine de chaque faute » et alors, « on sent avec une évidence irrésistible qu'on est quelque chose de médiocre. Il n'y a pas de connaissance plus désirable. Si l'on parvient à *connaître cette vérité avec toute l'âme*, on est établi solidement dans la véritable voie » (OC IV 1, p. 258 ; je souligne). C'est un exercice d'attention dont il s'agit, exercice qui accroît par lui-même la capacité à faire attention. On le voit, la connaissance à laquelle on parvient alors n'est pas une connaissance abstraite, mais une connaissance qui concerne le sujet qui connaît (et non pas un objet), l'être même du sujet et qui, « agent d'une véritable métamorphose intérieure¹ », pour reprendre une expression d'André-A. Devaux, transforme la subjectivité : l'évidence d'être médiocre. Cette connaissance transforme le sujet et le sujet doit se transformer pour y accéder en pratiquant un exercice spirituel qui consiste à apprendre à faire attention, regarder, contempler. Nous retrouvons l'expression platonicienne que S. Weil aime à citer : connaître « avec toute l'âme ». Ce que permettent les études scolaires, c'est donc la vertu d'humilité ; elles sont une « véritable voie » vers cette vertu, pour autant qu'elles permettent une transformation et un accès à une vérité qui concerne l'être même du sujet (et non pas l'acquisition de connaissances). C'est cela faire « bon usage » des études scolaires ou les pratiquer comme un exercice spirituel. Les études scolaires ont donc pour fin le développement de l'attention : ce n'est pas la masse des connaissances apprises qui compte, mais le développement d'une faculté, une pratique qui concerne l'être tout entier.

Ce thème de l'attention demeure central dans les écrits de Londres, alors qu'il est question de politique. Dès le premier texte, « Légitimité du gouvernement provisoire » (janvier 1943), il est question d'une « analyse philosophique de l'attention » (OC V 1, p. 394). Ce vers quoi il convient d'orienter l'attention, c'est « le bien pur ». Quel mobile permet une telle attention ? Il faut une « aide extérieure, matérielle » pour que « la partie parfaitement pure de l'âme » puisse exercer une telle attention. C'est à cela que sert l'organisation institutionnelle, les lois et les peines. Ce qui est demandé à un homme politique, c'est de savoir faire attention. Le général de Gaulle doit porter à sa tâche « toute l'attention dont son esprit est capable » (OC V 1, p. 394). A la fin de *L'Enracinement*, S. Weil résume sa pensée ainsi : tant que l'homme a « l'âme emplie de ses propres pensées, de ses pensées personnelles, il est entièrement soumis jusqu'au plus intime de ses pensées à la contrainte des besoins et au jeu mécanique de la force ». « *Tout change* », écrit S. Weil, reprenant la « Réflexion sur le bon usage des études scolaires » (cf. OC IV 1, p. 262), quand, *par la vertu d'une véritable attention*, il vide son âme pour y laisser pénétrer les pensées de la sagesse éternelle. Il porte alors en lui les pensées mêmes auxquelles la force est soumise [une lecture sans point de vue] » (OC V 2, p. 353 ; je souligne) ; et c'est dans l'essai sur « La personne et le sacré » que, comme le relève Francesca Simeoni, « la réélaboration du rôle de l'attention a atteint une plus grande maturité² ». La vérité est *reçue* lorsqu'est *perdue* la perspective (l'ego n'est pas un fondement). C'est un tel changement, cette transformation de soi, ce passage d'un niveau de lecture à un autre qu'il s'agit d'opérer. Nous sommes soumis à la nécessité, mais nous pouvons subir cette nécessité comme une pierre qui tombe ou bien y consentir comme l'univers qui ne s'écarte pas de la nécessité par obéissance. Nous pouvons aimer cette nécessité et la lire du point de vue qui est une absence de point de vue : un dehors du

¹ A.-A. Devaux, « Nature et rôle de l'attention selon Simone Weil », *Bulletin de liaison* de l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil, n° 4, mars 1976.

² F. Simeoni, « Qu'en est-il de Platon à Londres ? Traces platoniciennes dans la psychagogie politique de l'impersonnel », in CSW, t. XLIV-2, juin 2021, p. 146.

monde, la sagesse éternelle qui gouverne le monde, le bien. Dans l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur », S. Weil explique :

« Quand un homme se détourne de Dieu, il se livre simplement à la pesanteur. Il croit ensuite vouloir et choisir, mais il n'est qu'une chose, une pierre qui tombe. Si l'on regarde de près, *d'un regard vraiment attentif*, les âmes et les sociétés humaines, on voit que partout où la vertu de la lumière surnaturelle est absente, tout obéit à des lois mécaniques aussi aveugles et aussi précises que les lois de la chute des corps. [...] L'homme ne peut jamais sortir de l'obéissance à Dieu. Une créature ne peut pas ne pas obéir. Le seul choix offert à l'homme comme créature intelligente et libre, c'est de désirer l'obéissance ou de ne pas la désirer. S'il ne la désire pas, il obéit néanmoins, perpétuellement, en tant que chose soumise à la nécessité mécanique. S'il la désire, il reste soumis à la nécessité mécanique, mais une nécessité nouvelle s'y surajoute, une nécessité constituée par les lois propres aux choses surnaturelles. Certaines actions lui deviennent impossibles, d'autres s'accomplissent à travers lui parfois presque malgré lui. » (OC IV 1, p. 354-355 ; je souligne)

Ce qui dépend de nous, c'est donc une seule chose : l'orientation de notre regard, de notre désir, de notre attention. L'obéissance devient ainsi un thème central. Agir par obéissance (le non-agir) *versus* agir *pour* (une récompense) : « Choix illusoire. Quand on croit qu'on a le choix, c'est qu'on est inconscient, et on est alors un jouet. On cesse d'être un jouet en s'élevant au-dessus de l'illusion jusqu'à la nécessité, mais alors il n'y a plus de choix, une action est imposée par la situation elle-même clairement aperçue. Le seul choix est celui de monter. » (K3, OC VI 1, p. 336 ; cf. OC VI 4, p. 123 ; AD, p. 15). On est ainsi « absent » de l'action.

S. Weil se remémore des exercices d'attention dans ses cahiers¹. Les *Cahiers* ne peuvent donc se comprendre s'ils sont considérés uniquement comme l'énoncé de thèses philosophiques. Certes, S. Weil cherche à dire ce qu'elle veut dire et ne cesse pas de chercher la bonne formulation, se répétant à plusieurs reprises. Mais on ne saurait faire abstraction du sujet qui advient ainsi par l'écriture. Celle qui écrit est transformée par l'acte d'écrire et l'écriture des *Cahiers* est celle d'une expérience de transformation et d'effacement du soi. L'écriture, travaillant à l'effacement du sujet, n'est pas personnelle. L'acte d'écrire *fait ce qu'il dit* : ouvrir un accès à un dehors du monde par la perte de la perspective. Cela dit, il ne s'agit pas seulement d'un travail de la pensée sur elle-même dans la mesure où le corps a part à ce travail, dans ses positions et ses activités (balayer sa chambre, cf. OC VI 4, p. 229). Il faut maintenant considérer ce qui est moins des exercices que des attitudes.

2. L'humilité, l'écoute, l'attente

Toute la philosophie, toute la pratique philosophique de S. Weil consiste à se tourner avec toute l'âme, tout l'être vers le bien. Je voudrais maintenant m'attacher à étudier de plus près quelques-unes des attitudes, ou vertus pratiquées par la philosophe et dont nous trouvons la trace dans les *Cahiers*. Le terme « attitude » appartient au lexique weilien (je l'ai montré dans l'introduction à cette partie). Il a déjà été question de l'attention, de la méditation et de la contemplation. Il va maintenant être question de ces *attitudes* que sont l'humilité, l'écoute et l'attente.

Si l'on considère huit textes écrits entre les mois de janvier et de juin 1942 (le départ pour les États-Unis) : « Condition première d'un travail non servile », « Le christianisme et la vie des champs », « Réflexion sur le bon usage des études scolaires », « Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu », « Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu », « Formes de l'amour

¹ Voir par ex. K8, K9, K10, OC VI 3, p. 137, 215, 228, 315.

implicite de Dieu », « L'amour de Dieu et le malheur » et « A propos du *Pater* », et que l'on procède à un relevé lexical de ces dix termes et de leurs champs lexicaux : la patience, l'humilité, l'écoute, la contemplation, l'attente, la prière, le regard, l'attention, le désir, l'amour, on obtient les résultats suivants : 4 occurrences pour la patience, 5 pour l'humilité, 15 pour l'écoute, 15 pour la contemplation, 27 pour l'attente, 27 pour la prière, puis 102 pour le regard, 106 pour l'attention (faire attention, tourner, diriger, accorder son attention, garder l'attention fixée sur...), 127 pour le désir et, enfin, 428 occurrences pour l'amour. L'amour, mais aussi l'attention et le désir sont au centre des préoccupations de S. Weil, alors qu'elle vit à Marseille. Cela donne pour l'amour (et le verbe « aimer ») 3,4 occurrences par page en moyenne – et si l'on tient compte des trois cents occurrences environ d'« amour » dans les *Cahiers* de cette même période, cela veut dire que le mot est écrit en moyenne, à la plume, plus de cinq fois par jour. Il faut compter plusieurs amours « surnaturels » ou, pour mieux dire, cinq « attitudes aimantes » (*OC IV 1*, p. 333) : « la compassion, la gratitude, l'amour de la beauté du monde, l'amour des pratiques religieuses, l'amitié » (*OC IV 1*, p. 332-333) : « Ces amours dans leur pureté sont rares [...] ; et en un sens ils sont absurdes. Ils sont fous. » (*OC IV 1*, p. 333) Ces dernières pages de l'essai sur les « Formes de l'amour implicite de Dieu » se poursuivront, quelques mois plus tard, dans « Luttons-nous pour la justice ? » (cf. *OC V 1*, p. 243-244, 248-249).

Ces « attitudes aimantes » précèdent le « contact direct avec la personne même de Dieu » qui vient visiter l'âme puis s'emparer d'elle. Ce sont des « amours indirects », lors de ce que S. Weil nomme « la période préparatoire », des « attitudes envers les êtres et les choses d'ici-bas de l'âme orientée vers le bien » (*ibid.*). Elle insiste : « C'est à eux à rester immobiles, sans détourner le regard, sans cesser d'écouter, et à attendre ils ne savent pas quoi [...] rester immobile, attentif, et attendre, sans bouger, en appelant seulement quand le désir est trop fort. [...] Ce qui est un crime de trahison, [...] c'est de détourner le regard. L'amour est le regard de l'âme. C'est de s'arrêter un instant d'attendre et d'écouter » (*OC IV 1*, p. 332-335 ; je souligne).

Peu de temps avant de mourir, elle écrit à ses parents qu'elle a une « certitude intérieure croissante qu'il se trouve en [elle] un dépôt d'or pur qui est à transmettre. [...] C'est un bloc massif » (*OC VII 1*, p. 296), ajoute-t-elle. Ce bloc est « compact » et ne peut pas être distribué « par petits morceaux ». Il ne saurait se réduire à des formules ou « petit[s] bout[s] d'idée[s] » (*ibid.*). Mais cet enseignement extrait d'une « mine d'or [...] inépuisable » (*ibid.*), ce « bloc massif » ne semble pas non plus pouvoir se transmettre en un traité systématique, une somme ou une encyclopédie. Ce « dépôt d'or pur qui est à transmettre » n'est pas un ensemble de connaissances mais un accès à la vérité ou, pour mieux dire, au réel et au Bien qui suppose un travail de soi sur soi et de transformation de soi.

Humilité, humiliation

Le vocabulaire de l'humilité est un bon exemple de l'évolution conceptuelle de la pensée weilienne. Il semble que le terme soit absent du lexique weilien avant la période de Marseille – absent du moins de *tous les écrits publiés* de son vivant, ainsi que des *Réflexions* de 1934. Certes, on trouve une occurrence du terme dans les *Leçons de philosophie* de Roanne (1933-1934), dans la conclusion d'un plan de dissertation : « La vertu, c'est la conscience de ses fautes. L'humilité prend un sens différent du sens vulgaire ; elle devient une vertu intellectuelle. » (*LP*, p. 218) Le terme apparaît dans le *Cahier IV*, alors qu'il est question du renoncement aux biens matériels, aux biens de l'esprit et à soi-même : « Humilité en vue de l'assimilation à Dieu [...] mais alors il faut que je sois rien ; car tout ce que je suis est infiniment moins que Dieu. Si j'ôte de moi-même tout ce que je suis, reste... » (*OC VI 2*, p. 117). Quelques pages plus loin : « Ce dont on

est orgueilleux, c'est *toujours* ce dont on peut être privé par les circonstances. Donc l'orgueil est un mensonge. Prendre conscience de ce mensonge, c'est la vertu d'humilité. » (OC VI 2, p. 121 ; SW souligne¹)

Ce sont deux attitudes opposées : orgueil et humilité. Le rapport que l'on entretient au social est la pierre de touche. L'humilité est le renoncement à l'exercice de la force et à l'affirmation de soi – renoncement à dire « je » et, déjà, renoncement à l'affirmation d'un « nous » et au prestige social : « Le gros animal est sensible au prestige. L'humilité est la seule vertu qui n'ait pas d'image ressemblante dans la morale du gros animal. [...] Le gros animal. C'est un animal. Il est sensible à la force et écrase la faiblesse. L'humilité n'est pas une vertu pour lui. » (K8, OC VI 3, p. 45) L'humilité est le mouvement contraire à la volonté de puissance. En effet, l'orgueil est « une chose sociale » (un « instinct de conservation sociale »), alors que la vertu d'humilité est « l'acceptation de la mort sociale » (K17, OC VI 4, p. 354), « la seule vertu qui n'appartient pas à la sphère de la morale naturelle et collective », note Francesca Simeoni². Le social provoque des effets de prestige : lorsque l'on dit « moi » ou « nous ». C'est le « Diable » qui est le « prince de ce monde » et « le père des prestiges » (*ibid.*). « Le Diable est le collectif. » (*Ibid.*) « L'opinion est donc le Diable. » (*Ibid.*) Dans ces dernières pages du *Cahier XVII*, s'opposant à l'idée de peuple élu, c'est aussi bien l'Église catholique qui est visé, l'Église comme organisation sociale et « patrie terrestre » (AD, p. 78), à partir d'une lecture de l'*Apocalypse* (cf. OC VI 4, p. 350, 352, 354). A nouveau, la philosophe cite le verset de l'*Évangile de Matthieu* : « Si deux ou trois de vous sont ensemble en mon nom, je serai parmi eux. » (Mt 18,20) Elle oppose ainsi le collectif à l'amitié, à l'intimité d'un tête-à-tête, selon l'interprétation du verset proposée dans la lettre autobiographique (cf. AD, p. 58), et voit cette réunion de deux ou trois chrétiens comme un sacrement (cf. OC VI 4, p. 355). La société dénature les hommes en ce qu'elle altère l'amour de soi en amour propre. S. Weil se situe dans la filiation de Rousseau, d'un Rousseau « cynique » – au sens où Diogène rejette tout ce qu'il peut y avoir de social dans une existence. C'est d'ailleurs une citation de l'auteur du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* qui vient à l'esprit de la philosophe : « L'opinion, reine du monde. » Il s'agit d'une citation de la *Lettre à d'Alembert* (en 1758, dans la continuité du *Second Discours*) : « L'opinion, reine du monde, n'est point soumise au pouvoir des rois ; ils sont eux-mêmes ses premiers esclaves. » Écrivant pour elle-même, elle n'a pas besoin de citer toute la phrase ni d'en donner l'auteur ; une allusion suffit. La société, à l'instar du théâtre, est le lieu du paraître où s'aliènent les sujets. De Rousseau, « esprit lucide, puissant, et d'inspiration vraiment chrétienne » (OC V 1, p. 222), il sera question, à Londres, dans plusieurs écrits : l'essai sur la notion de personne, la « Note sur la suppression générale des partis politiques », tout entière d'inspiration rousseauiste, *L'Enracinement*, où, à propos de la spiritualité du travail, puis de l'inspiration d'un peuple, il est question du *Contrat social*. Rousseau est, avec Montesquieu, l'un des deux génies du XVIII^e siècle. S. Weil se range derrière Rousseau et, comme ce dernier, s'oppose aux « milieux de l'*Encyclopédie* » (OC V 1, p. 222 ; cf. OC V 1, p. 250), à Voltaire, à Diderot, à ces nouveaux philosophes, intellectuels déracinés, obsédés par l'idée de progrès (cf. OC V 2, p. 201), qui trouvent le « moyen d'être athées sans être matérialistes » (OC V 1, p. 313). Enfin, écrivant la *Lettre à d'Alembert*, Rousseau reprend

¹ Sur l'« usage de l'orgueil », voir K16, OC VI 4, p. 267.

² F. Simeoni, « Qu'en est-il de Platon à Londres ? », art. cité, p. 145. Voir OC IV 2, p. 87.

les idées des *Discours*, mais change de style : il s'adresse à tous, publiquement, au peuple dont il prend le parti, selon une stratégie d'écriture également familière à S. Weil¹.

Le thème de l'humilité est associé à celui de la nudité : « Nudité spirituelle » (OC VI 2, p. 117), ou : « Nudité d'esprit. » (OC VI 2, p. 121, 130) Nous sommes au mois de septembre ou d'octobre 1941. S. Weil a connu les expériences spirituelles (ou mystiques) de la fin de l'année 1938, elle a rencontré à Marseille le père Perrin et Gustave Thibon, lu la Bible (dont les psaumes et les chapitres d'Isaïe sur le serviteur souffrant), découvert Jean de la Croix et les pensées de l'Inde. L'humilité, c'est *savoir de toute mon âme que je ne suis rien et que le bien ne peut me venir que du dehors* : « L'humilité consiste à savoir qu'en ce qu'on nomme « je », il n'y a aucune source d'énergie qui permette de s'élever. [...] La clé de la spiritualité dans les diverses occupations temporelles, c'est l'humilité. [...] L'humilité est la connaissance qu'on est néant en tant qu'être humain, et plus généralement en tant que créature. [...] L'humilité est une purification par élimination en soi du bien imaginaire² » (K5, OC VI 2, p. 252, 383, 462 ; je souligne), car « le bien réel ne peut venir que du dehors, jamais de notre effort » (K9, OC VI 3, p. 233). « Par l'humilité – en se comptant pour rien – s'assimiler à Dieu. » (K4, OC VI 2, p. 130) « L'humilité, c'est le refus d'exister. Reine des vertus. » (K9, OC VI 3, p. 184) « Même quand Dieu n'opère pas notre bien, croire qu'il veut et peut l'opérer. Cela est contradictoire. C'est la foi. L'humilité produit cette merveille. » (K16, OC VI 4, p. 295)

L'humilité est une *attitude spirituelle*, en corrélation avec un champ lexical qui vient de la théologie, celui de la création. Or, ce schème théologique de la création entre dans le lexique weilien au même moment, à Marseille, à la fin de l'année 1940. La créature n'est rien par elle-même : elle est « néant » ; elle n'a pas en soi son principe : aucune source d'énergie qui permette de « s'élever ». Ce thème reviendra à plusieurs reprises dans les essais de Marseille :

« Nous ne pouvons pas faire même un pas vers le ciel. La direction verticale nous est interdite. » (« Formes de l'amour implicite de Dieu », OC IV 1, p. 323)

« Nous ne pouvons pas faire un seul pas vers lui [Dieu]. On ne marche pas verticalement. » (« A propos du *Pater* », OC IV 1, p. 337).

« Nous sommes hors d'état d'avancer verticalement. Nous ne pouvons pas faire un pas vers les cieux. » (« L'amour de Dieu et le malheur », OC IV 1, p. 357)

Et dans les *Cahiers de New York*, l'analogie suivante : « Nous sommes par rapport à la direction verticale, dans le sens du haut, ce qu'est, par rapport à la direction horizontale, un enfant qui ne sait pas encore marcher. » (K16, OC VI 4, p. 298). Enfin, dans le *Cahier XVII* (automne 1942), S. Weil reprend le raisonnement :

« Dans l'ordre du bien il n'y a que descente et non pas montée. Dieu est descendu habiter dans cet homme [un homme parfait qui a pour âme l'Âme du monde (Microcosme)].

Nous ne pouvons quelque chose à cette opération que par une technique ressemblant à la magie sympathique. Les sorciers australiens versent de l'eau à terre pour amener la pluie. De même nous pouvons descendre pour amener Dieu à descendre en nous. *C'est là la vertu d'humilité.*

Les mouvements descendants sont seuls en notre pouvoir. Les mouvements ascendants sont imaginaires.

Tous les mystères concernant Dieu sont éclairés par la distinction entre l'ordre du bien et l'ordre de l'existence [l'essence du nécessaire et l'essence du bien, cf. Platon, *La République*, 493a-d].

Nous avons un peu de puissance. En abdiquant, en consentant à tout, nous devenons tout-puissants. Car alors rien ne peut se produire qui n'ait notre assentiment.

¹ On pense ici à la manière dont Marcel Conche décrit la philosophie française : « Plutôt que de créer des mots nouveaux, ils [les philosophes français] préfèrent enrichir les mots de la langue commune de significations nouvelles. Pourquoi cela ? C'est que le lecteur idéal, que leurs écrits présupposent, n'est pas le spécialiste, ou le professeur, ou l'éminent collègue, ou même l'étudiant avancé, mais l'honnête homme. [...] Un Français parle, argumente, sobrement, simplement mais pourtant de façon vivante, et, s'il écrit, écrit bien. » (*Vivre et philosopher*, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Biblio essais », 2011, p. 17-18)

² Voir aussi OC VI 2, p. 342, 382, 384, 395, 445, 462, 491.

Est-ce là le sens caché de la phrase "Tout est possible à qui a la foi" ? [Mc 9,23] [...]

Dieu a abdiqué sa toute-puissance divine et s'est vidé. En abdiquant notre petite puissance humaine nous devenons, en vide, égaux à Dieu.

Le Verbe divin était égal à Dieu en divinité [Ph 2,6].

Il s'est vidé et est devenu esclave [Ph 2,7]. Nous pouvons devenir égaux au Verbe divin en vide et en esclavage.

"Nul ne va au Père sinon par moi" [Jn 14,6], *c'est-à-dire que l'humilité est la seule route.*

L'Incarnation n'est qu'une figure de la Création. Dieu a abdiqué en nous donnant l'existence. Nous abdiquons et devenons ainsi semblables à Dieu en la refusant.

C'est dans et par l'abdication que nous sommes transportés en Dieu.

Dieu nous a créés à son image, c'est-à-dire qu'il nous a donné le pouvoir d'abdiquer en sa faveur comme il a abdiqué pour nous. » (K17, *OC VI 4*, p. 346-347 ; je souligne)

On note les multiples répétitions. Il s'agit, d'une part, de *vouloir ce qui est* (l'ordre de l'existence) pour être à sa place dans le tout (la discipline stoïcienne de l'assentiment et du désir ou *amor fati*) et, d'autre part, de descendre, de se vider d'une fausse divinité, autrement dit de renoncer à être *en imagination* le centre du monde. Puisque Dieu a renoncé à être tout pour que nous puissions exister, renoncer à exister afin que Dieu (l'ordre du bien) puisse être tout. S. Weil se réfère aux « sorciers australiens » : il faut rappeler qu'au cours de sa formation philosophique, elle a lu Durkheim, connaît *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), sur « le système totémique en Australie¹ ». Elle avance, dans les écrits de Marseille sur la Grèce ancienne, que toutes les religions authentiques sont des spiritualités de l'effacement et de la « descente de Dieu » (*OC IV 2*, p. 150 ; cf. *OC IV 1*, p. 291). L'humilité est une vertu chrétienne par excellence, car c'est celle du Christ qu'il faut imiter. Surtout, elle se réfère à l'hymne de Paul aux Philippiens : « La vertu chrétienne a pour centre, pour essence, pour saveur spécifique l'humilité, écrit-elle dans *L'Enracinement*, le mouvement librement consenti vers le bas. C'est par là que les saints ressemblent au Christ. "Étant dans la condition de Dieu, il n'a pas regardé l'égalité avec Dieu comme butin... [Ph 2,6] Il s'est vidé... [Ph 2,7] Bien qu'il soit le Fils, ce qu'il a souffert lui a enseigné l'obéissance [Ph 2,8 et He 5,8]." » (*OC V 2*, p. 227 ; cf. K7, *OC VI 2*, p. 477) L'humilité est un double mouvement vers le vide et vers le bas : « L'humilité totale », note encore S. Weil à Londres, peu de temps avant de mourir, « c'est le consentement à la mort, qui fait de nous du néant inerte. » (K18, *OC VI 4*, p. 382)

L'humilité devient un concept structurant en 1942. Dans les *Cahiers de New York*, on relève plus d'une trentaine d'occurrences du terme (et près d'une vingtaine dans les écrits de Londres). Dans le *Cahier XIII*, alors que S. Weil arrive à New York, la vertu d'humilité intervient dans le cadre d'une réflexion sur le temps de la transformation et l'impersonnel :

« L'humilité n'est pas une mauvaise opinion sur sa propre personne par comparaison avec d'autres. C'est une opinion radicalement mauvaise sur sa propre personne par rapport à ce qui en soi-même est impersonnel.

Quand l'impersonnel s'est implanté dans l'âme et y pousse, il attire à soi tout le bien. La personne ne garde comme propriété propre que le mal. Dès lors, quand on se compare aux autres, on se trouve toujours inférieur à eux, qu'on aperçoit comme un mélange de bien et de mal. » (*OC VI 4*, p. 87)

« La contemplation du temps est la clé de la vie humaine. C'est le mystère irréductible sur quoi nulle science n'a prise. L'humilité est inévitable quand on sait qu'on n'est pas sûr de soi pour l'avenir. On n'atteint la stabilité qu'en abandonnant le moi qui est sujet au temps et modifiable. » (*OC VI 4*, p. 88)

¹ C'est certainement en pensant à Durkheim que S. Weil évoque les « sauvages d'Australie » dans le texte de 1926 sur « Le Dogme de la Présence réelle » (*OC I*, p. 92). A l'autre extrémité de l'œuvre, dans *L'Enracinement*, il est à nouveau fait allusion aux sauvages « du fond de l'Australie » (*OC V 2*, p. 212-213). Voir encore K13, K17, K18, *OC VI 4*, p. 98, 373. Il est vrai qu'elle a alors pris connaissance des travaux de Frazer et d'Elkin dont il a déjà été question.

Si le propos commence par une déclaration aux accents bergsoniens – le temps est un mystère sur quoi la science n'a pas prise – ce n'est pas pour méditer sur la durée mais, à l'inverse, pour réduire le temps à l'instant (au présent) et appeler à « abandonner le moi ». Le temps est vécu comme dépossession de soi et attente d'un bien qui ne peut venir que du dehors. Il ne s'agit pas de s'orienter vers l'avenir, ou d'attendre que le morceau de sucre fonde (le morceau dont il est question ici est un morceau de pain que l'on donne avec humilité, par une compassion tournée vers toutes choses aussi bien que vers soi) :

« La compassion et l'humilité sont liées.

L'humilité est la racine de toutes les vertus authentiques. Par exemple la chasteté. La tempérance. La patience.

La compassion est naturelle à l'homme si l'obstacle du sentiment du *je* est supprimé. Ce qui est surnaturel n'est pas la compassion, mais cette suppression.

L'humilité seule rend les vertus illimitées. » (*OC VI 4*, p. 118 ; SW souligne)

« Un seul morceau de pain donné à quelqu'un qui a faim est assez pour sauver une âme – s'il est donné de la bonne manière.

Donner avec autant d'humilité qu'il convient d'en avoir quand on reçoit n'est pas facile.

Donner avec une attitude de mendiant.

Il faut à la fois savoir qu'on n'est pas et vouloir n'être pas.

L'humilité est la racine de l'amour.

L'humilité a un pouvoir irrésistible sur Dieu.

Dieu nous serait inférieur, si, dans la personne du Christ, il n'avait pas été humilié.

La faim (soif, etc.) et tout désir de la chair est une orientation du corps vers l'avenir. Toute la partie charnelle de notre âme est orientée vers l'avenir. La mort la glace. La privation ressemble de loin à la mort.

La chair vit orientée vers l'avenir. La concupiscence est la vie même. Le détachement est une mort.

"*Terit carni superbiam – potus cibique parcitas.*" La superbe de la chair est de croire qu'elle puise sa vie en elle-même. La faim et la soif lui font sentir qu'elle dépend du dehors. Le sentiment de dépendance la rend humble. » (*OC VI 4*, p. 125)

L'avenir n'a rien à nous donner ; il est le lieu où se projette l'imagination, le lieu des compensations imaginaires des biens qui sont absents. Cette idée revient régulièrement dans les écrits des années quarante. Elle s'accompagne d'une critique de Hegel et de la tradition marxiste. Elle donne lieu, dans les *Cahiers*, à des exercices qui visent à circonscrire le présent. Les phrases sont courtes, bien frappées, avec un passage à la ligne après chaque phrase ou presque. S. Weil cite, de mémoire, un hymne qu'elle a entendu, à l'abbaye de Solesmes, ou à celle d'En Calcat quelques mois plus tôt, chanté à l'office de Prime (à cette erreur près que c'est « terat », au subjonctif, et non « terit ») : « Qu'elles consomment la superbe de la chair, les restrictions du boire et du manger. » Le jeûne est un exercice spirituel de domination des passions en vue d'une plus grande chasteté. « *Carni superbiam* » : c'est cette expression que reprend S. Weil une seconde fois quelques pages plus loin :

« Ainsi, en lassant Dieu par notre patience, nous le contraignons à transformer le temps en éternité.

Une patience capable de passer Dieu procède d'une humilité infinie.

L'humilité nous donne pouvoir sur Lui. Seul le néant parfaitement vide peut épouser l'être parfaitement compact. Par l'humilité seule nous pouvons être parfaits comme notre Père.

Il y faut un cœur complètement broyé [allusion aux psaumes 34,19 et 51,19, qui annonce déjà la prière que l'on trouve en K16, *OC VI 4*, p.279-280]. » (K13, *OC VI 4*, p. 129)

Et la même méditation se poursuit, se répétant sur de nombreuses pages du *Cahier III* (cf. *OC VI 4*, p. 129-141). Philosophe, c'est apprendre à mourir, pour autant qu'il s'agit de détacher le désir de l'avenir et que la concupiscence est la vie même. Les exercices spirituels visent à une attitude : l'humilité qui est à la fois acceptation du temps et condition du passage du temps vers l'éternité. Ces exercices peuvent être le jeûne, qui fait sentir la dépendance et que notre vie nous

est donnée du dehors ; ou l'épuisement en efforts inutiles telle une prière par gestes (cf. *OC VI 4*, p. 129) ; ou l'acceptation d'une souffrance ou d'une privation (ou une joie) perpétuelle ou qui dure ; ou encore une « épreuve négative », ne pas faire quelque chose : manger un fruit, ouvrir une porte, penser à l'ours blanc¹.

Le ton des *Cahiers de New York* est ainsi donné. Ce thème de l'humilité se poursuit dans les *Cahiers* suivants de la même manière : il nous faut nous vider de notre fausse divinité et renoncer à l'existence ; Dieu attend un tel renoncement ; le temps est l'attente de Dieu. « L'humilité dans l'attente nous rend semblable à Dieu. [...] L'humilité est un certain rapport de l'âme au temps. C'est une acceptation de l'attente. [...] Il faut imiter l'attente et l'humilité de Dieu. » (K14, *OC VI 4*, p. 184-185) S. Weil répète sans cesse, afin d'implanter dans son âme une attitude. L'écriture est ici vectrice d'une transformation de soi : « Il faut... Il faut... » (K5, *OC VI 4*, p. 218, 234).

L'humilité a aussi à voir avec la vie de l'esprit. Car l'attention est un acte d'humilité. La philosophe y insiste dans les *Cahiers* :

« Dans le domaine de l'intelligence, la vertu d'humilité n'est pas autre chose que l'attention. » (K6, *OC VI 2*, p. 348)

« Dans l'ordre de l'intelligence, l'humilité n'est pas autre chose que l'attention. D'une manière générale, l'humilité est amour sans retour sur soi. » (K6, *OC VI 2*, p. 383)

« Il n'y a rien de plus proche de la véritable humilité que l'intelligence. Il est impossible d'être fier, d'être orgueilleux de son intelligence au moment où on l'exerce réellement. Et quand on l'exerce on n'y est pas attaché. Car on sait que, deviendrait-on idiot l'instant suivant et pour le reste de sa vie, la vérité continue d'être. » (K7, *OC VI 2*, p. 491)

« L'humilité est avant tout une qualité de l'attention. » (K18, *OC VI 4*, p. 380)

La vérité, comme l'éclat du réel, se dévoile, se manifeste, se donne. L'exercice de l'intelligence est éminemment impersonnel. S. Weil (se) parle d'abord d'elle-même ici, alors qu'il est question d'intelligence.

« Le génie est la vertu surnaturelle d'humilité dans le domaine de la pensée » (*OC VI 4*, p. 363), écrit-elle au début du « Carnet de Londres », formule qu'elle répète et commente dans l'essai sur la collectivité, la personne et l'impersonnel : « L'amour de la vérité est toujours accompagné d'humilité. Le génie réel n'est pas autre chose que la vertu surnaturelle d'humilité dans le domaine de la pensée. » (*OC V 1*, p. 227) « La vertu d'humilité, trésor infiniment plus précieux que tout progrès scolaire », peut s'acquérir notamment par la contemplation des exercices manqués, l'attention à sa médiocrité, à « sa propre bêtise », jusqu'à « connaître cette vérité avec toute l'âme » (*OC IV 1*, p. 258) : celle de sa propre médiocrité. Car « l'humilité consiste à savoir que dans ce monde toute l'âme, non seulement ce qu'on appelle le moi, dans sa totalité, mais aussi la partie surnaturelle de l'âme qui est Dieu présent en elle, est soumise au temps et aux vicissitudes du changement. *Il faut accepter absolument la possibilité que tout ce qui est naturel en soi-même soit détruit.* » (*OC IV 1*, p. 344 ; je souligne) L'humilité, qui est le savoir de son néant, « est la vertu la plus essentielle dans la recherche de la vérité » (K17, *OC VI 4*, p. 317), mais également dans la création d'œuvres d'art parfaitement belles : « L'humilité est la différence entre l'art de tout premier ordre et tout le reste de l'art » (K6, *OC VI 2*, p. 383 ; cf. *OC V 2*, p. 285), et c'est aussi une vertu proprement philosophique (cf. K18, *OC VI 4*,

¹ Voir au chapitre premier, partie A, section 3 (« "Jamais" : se retenir d'agir »).

p. 363) : j'ai insisté, en introduction, sur la vie philosophique menée par S. Weil, à l'école des stoïciens et des cyniques.

Si le thème de l'humilité (comme vertu) entre tardivement dans le lexique weilien, la philosophe, en revanche, est sensible depuis longtemps à « l'humiliation et l'avalissement de l'homme par l'homme » (*OC II 2*, p. 86). Ce terme – humiliation – est fréquent sous sa plume : près de vingt-cinq occurrences dans *La Condition ouvrière*. A l'usine, l'humiliation est « le fait capital » (*OC II 2*, p. 254). Si l'humilité est une vertu, l'humiliation est subie bien malgré soi, sous la pression d'une dure nécessité. Néanmoins, l'humiliation est aussi une orientation de la pensée qui ouvre l'accès à la vérité :

« La pensée humaine ne peut pas reconnaître la réalité du malheur. Si quelqu'un reconnaît la réalité du malheur, il doit se dire : "Un jeu de circonstances que je ne contrôle pas peut m'enlever n'importe quoi, à n'importe quel instant, y compris toutes ces choses qui sont tellement à moi que je les considère comme étant moi-même [mon intelligence par exemple]. Il n'y a rien en moi que je ne puisse perdre. Un hasard peut n'importe quand abolir ce que je suis et mettre à la place n'importe quoi de vil et de méprisable."
Penser cela avec toute l'âme, c'est éprouver le néant. C'est l'état d'extrême et totale humiliation qui est aussi la condition du passage dans la vérité. C'est une mort de l'âme. C'est pourquoi le spectacle du malheur nu cause à l'âme la même rétraction que la proximité de la mort cause à la chair. » (*OC V 1*, p. 230 ; je souligne)

Ce qu'elle définit comme l'humilité dans les réflexions « A propos du *Pater* » (mai 1942) – *accepter la possibilité que tout ce qui est naturel en soi-même soit détruit* –, S. Weil le nomme ici (en 1943) « humiliation ». Il s'agit d'un exercice spirituel à dimension dialogique, consistant à penser le malheur « avec toute l'âme » de telle manière que le soi s'en trouve transformé au point de se trouver dans un « état d'extrême et totale humiliation ». Un tel état est « la condition du passage dans la vérité » : « On n'entre pas dans la vérité sans avoir passé à travers son propre anéantissement ; sans avoir séjourné longtemps dans un état d'extrême et totale humiliation. » (*OC V 1*, p. 229) En effet, la « méthode de la philosophie » (dont il a été question au chapitre premier) consiste à concevoir puis contempler sans se détourner les problèmes insolubles dans leur insolubilité « fixement, inlassablement, pendant des années, sans aucun espoir, dans l'attente. [...] C'est un état d'extrême humiliation » (K18, *OC VI 4*, p. 362 ; cf. *OC VI 4*, p. 203), un état qui suppose donc d'accepter l'humiliation. Le philosophe est celui qui sait accepter une telle humiliation. A la page suivante du « Carnet de Londres », S. Weil dira « humilité » pour dire l'humiliation acceptée, et cela sera répété dans la lettre du 4 août 1943 :

« En ce monde, seuls des êtres tombés au dernier degré de l'humiliation, loin au-dessous de la mendicité, non seulement sans considération sociale, mais regardés par tous comme dépourvus de la première dignité humaine, la raison – seuls ceux-là ont en fait la possibilité de dire la vérité. Tous les autres mentent. » (*OC VII 1*, p. 302)

Dans *L'Enracinement*, la philosophe évoque les « jeunes intellectuels » envoyés en Allemagne pour le Service du travail obligatoire (STO), qui ont pu acquérir à cette occasion « une expérience qui compte » : cette « expérience si précieuse » de l'humiliation et du malheur, « expérience récente » qu'ils doivent « repenser pour eux » (*OC V 2*, p. 169). A moins de mensonge, les humiliations détruisent l'orgueil (cf. K8, *OC VI 3*, p. 131), permettent de renoncer au prestige social, « à la considération », à l'imagination combleuse de vide, de « perdre l'illusion de la possession du temps », de « s'incarner » (K6, *OC VI 2*, p. 314), et il vaut mieux subir les humiliations « que de les rechercher » (*ibid.*), parce qu'il n'y a alors aucun acte de la volonté.

En effet, la « clé » est donnée dans le *Cahier VI* : « Ce qui est en bas ressemble à ce qui est en haut. Par là l'esclavage est une image de l'obéissance à Dieu, l'humiliation est une image de l'humilité, etc. A ce titre, il faut rechercher ce qui est le plus bas ; à titre d'image. » (*OC VI*

2, p. 342) Il faut rechercher les humiliations dans la mesure où elles mettent sur la voie de l'humilité. Toutefois, pour que les humiliations ne détournent pas de l'humilité, il faut qu'il y ait « au moins un commencement d'amour surnaturel », de renoncement à soi, car on n'est pas néant « en tant que soi, en tant qu'être humain particulier », mais « en tant qu'être humain, et plus généralement en tant que créature. L'intelligence y a une grande part, ajoute S. Weil. Il faut concevoir l'universel » (OC VI 2, p. 383). Il s'agit bien d'une *pratique philosophique de transformation de soi*, et l'intelligence a toute sa part dans le passage à l'impersonnel. L'être humain est « une créature raisonnable », une créature qui, par exercice de son intelligence, « contient en soi le germe, le principe, la vocation de la décréation » (OC VI 2, p. 384).

Écouter, recueillir le *logos*

Parmi les attitudes spirituelles que S. Weil propose et met en œuvre, il y a aussi l'écoute. A l'humilité s'associent l'écoute, la patience et l'attente. Ce sont à chaque fois des marques de passivité. Il est intéressant de s'arrêter sur l'écoute dans la mesure où c'est une pratique de soi thématifiée par la philosophie hellénistique et romaine.

Platon¹ aussi bien qu'Épictète² ou que Sénèque³ dans les *lettres à Lucilius* traitent de l'écoute comme pratique spirituelle. Plutarque publie un traité *Peri tou akouein*. L'écoute permet la subjectivation du discours vrai : « Faire sienne la vérité, devenir sujet d'énonciation du discours vrai⁴ » est au cœur même de l'ascèse philosophique. Ainsi, la vérité devient la matrice de l'*ethos*. Ecouter, en effet, c'est recueillir le *logos*, l'ouïe étant le plus *pathêtikos* et le plus *logikos* de tous les sens et l'écoute est le sens qui peut le mieux recevoir le *logos*, permettre qu'un travail du *logos* se fasse dans l'âme : « Dans l'écoute, on commence à prendre contact avec la vérité⁵ », l'âme se trouvant passive à l'égard du monde extérieur, sans que la volonté n'intervienne (Sénèque). Ecouter suppose attention, expérience, habileté acquise (*empeiria*) et pratique assidue ou *tribê* (Épictète). Sénèque invite à diriger son attention vers « *to pragma* », vers le référent (*Bedeutung*) du mot ou de l'expression, ce à quoi invite également S. Weil : le mot « Dieu » nous est donné afin de nous permettre d'orienter notre attention vers ce dont nous n'avons ni image ni idée.

Il s'agit d'être « capable [...] d'écouter » (OC IV 1, p. 373). Car il y a « la manière d'écouter et la manière de ne pas écouter » (OC IV 1, p. 296 ; cf. OC IV 1, p. 297). La pratique spirituelle est faite d'écoute et d'amour : il s'agit de « rester immobile, sans détourner le regard, sans cesser d'écouter, et [...] attendre [on ne sait] pas quoi, *sourds aux sollicitations et aux menaces*, inébranlables aux chocs. [...] De nouveau il faut rester immobile, attentif, et attendre, sans bouger, en appelant seulement quand le désir est trop fort. » (OC IV 1, p. 334 ; je souligne) « L'effort par lequel l'âme se sauve ressemble à celui [...] par lequel on écoute, par lequel une fiancée dit oui. C'est un acte d'attention et de consentement. » (OC IV 1, p. 322 ; je souligne) L'écoute attentive provoque une *transformation intérieure*, de telle manière que sont réveillées, excitées, accrues « les ressources profondes situées au secret de chaque âme » qui permettent d'accomplir des actes qui sans cela resteraient impossibles :

¹ Platon, *La République*, livre III, 397a-399e.

² Épictète, *Entretiens*, II, 23.

³ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, CVIII.

⁴ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 317. Voir *ibid.*, p. 317-334.

⁵ *Ibid.*, p. 323.

« Il arrive qu'une pensée, parfois intérieurement formulée, parfois non formulée, travaille sourdement l'âme et pourtant n'agit sur elle que faiblement.

Si l'on entend formuler cette pensée hors de soi-même, par autrui et par quelqu'un *aux paroles de qui on attache de l'attention*, elle en reçoit une force centuplée et peut parfois produire une transformation intérieure.

Il arrive aussi qu'on ait besoin, soit qu'on s'en rende compte ou non, d'entendre certaines paroles, qui, si elles sont effectivement prononcées et viennent d'un lieu d'où l'on attende naturellement du bien, injectent du réconfort, de l'énergie et quelque chose comme une nourriture.

Ces deux fonctions de la parole, ce sont, dans la vie privée, des amis ou des guides naturels qui les remplissent. » (*OC V 2*, p. 264-265 ; je souligne)

Il ne s'agit pas ici, pas plus chez S. Weil que pour les philosophes grecs, d'objectivation de soi – le sujet ne s'objective pas dans un discours vrai (celui des sciences humaines qui font de l'homme l'objet d'un savoir) – mais de laisser la vérité se manifester (et de s'inscrire à sa place dans le monde).

Les Pythagoriciens suivis par Plutarque invitent au silence comme moyen de purifier l'écoute. Si le silence est une condition de l'écoute, il en est aussi le terme. Ce qu'il y a à écouter, en fin de compte, c'est le silence. C'est sur le silence que s'achèvent aussi bien les « Formes de l'amour implicite de Dieu » que « L'amour de Dieu et le malheur ». Le silence se manifeste « à la sensibilité elle-même », non pas « comme absence de sons », mais comme « une chose infiniment plus réelle que les sons, et le siège d'une harmonie plus parfaite que la plus belle dont les sons combinés soient susceptibles. Encore, poursuit la philosophe, y a-t-il des degrés dans le silence. Il y a un silence dans la beauté de l'univers qui est comme un bruit par rapport au silence de Dieu » (*OC IV 1*, p. 336). Le malheur fait non seulement accéder à la beauté du monde, mais débouche aussi sur la découverte de « la perle du silence de Dieu » (*OC IV 1*, p. 374). A Antonio Atarés, elle écrit : « Je ne sais pas si le silence n'est pas plus beau que tous les chants. Dans un vaste paysage, quand le soleil se couche ou se lève, il n'y a pas d'harmonie plus complète que le silence. Même si des hommes parlent et font du bruit autour de soi, on entend le silence qui plane par-dessous et qui s'étend aussi loin que le ciel¹. » On pense à la lettre qu'elle enverra à Thibon au moment de quitter la France : « J'ai pu avoir [lors des semaines passées chez ce dernier] un contact réel [...] avec tout ce pays, cette chaîne de montagnes, cette vallée, dont le spectacle enfermait dans un silence beaucoup de pensées précieuses pour moi, et qui ne m'aurait pas parlé peut-être si de l'amitié humaine ne me l'avait ouverte². » C'est ce silence dont S. Weil fait l'expérience alors qu'elle récite le *Pater*, ce dont elle témoigne au père Perrin dans sa lettre autobiographique : une infinité qui « 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 » (*AD*, p. 48-49). Quelques semaines plus tard, la philosophe y revient dans ses cahiers : il y a « la vérité que Dieu fait parvenir dans le secret sous forme de silence » (*K14, OC VI 4*, p. 176). La vérité n'est pas dans l'écriture, ni dans la pensée. Elle est un don au-delà, ou en deçà, des mots.

¹ In P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 124.

² S. Weil, lettre à G. Thibon de Casablanca, mai 1942, in *CSW*, t. IV-4, décembre 1981, p. 197.

Patience et attente immobile

« Tout peut naître ici-bas d'une attente infinie. »
Paul Valéry, *La Jeune Parque*

La patience « procède » (*OC VI 4*, p. 129) de l'humilité. C'est par la patience et l'attente que l'on peut « vaincre l'Ennemi » (*OC VI 3*, p. 363). La patience est une attitude sur laquelle S. Weil revient à plusieurs reprises dans les *Cahiers*. Il y a cette exigence, énoncée à la fin du *Cahier IV*, soulignée, et recopiée à la première page du *Cahier* suivant (déjà cité et commenté) : « *Non pas comprendre des choses nouvelles, mais parvenir à force de patience, d'effort et de méthode à comprendre les vérités évidentes avec tout soi-même.* » (*OC VI 2*, p. 149 et p. 164 ; SW souligne) Cette « méthode propre de la philosophie » sera rappelée au début du « Carnet de Londres » : concevoir et contempler les problèmes insolubles « fixement, inlassablement, pendant des années, sans aucun espoir, dans l'attente » (*OC VI 4*, p. 362).

C'est dans le *Cahier XI*, quelques semaines avant le départ pour New York, ainsi que dans les essais contemporains, en particulier les « Formes de l'amour implicite de Dieu », que la philosophe insiste sur ce thème de la patience comme l'*attitude* qui permet la destruction du mal. Deux passages de ce *Cahier* permettent de comprendre dans quel contexte intervient une telle attitude :

« Il y a peu de certitudes intérieures qui soient vraiment, légitimement des certitudes absolues. Le sentiment du mal en soi en est une. Quand on sent le mal en soi, on est absolument sûr qu'il y est ; quoiqu'on puisse se tromper en le localisant.

Mais puisque Dieu est vérité, cette certitude est contact avec Dieu. Il faut être heureux qu'elle nous soit donnée. La vérité seule détruit le mal en nous. Cette certitude du mal est destructrice du mal, à condition seulement qu'elle soit pensée comme telle.

Mais destruction lente. *Il faut être patient et impatient pour hâter la destruction.* » (*OC VI 3*, p. 333 ; je souligne)

Quelques pages plus loin :

« Tout crime est un transfert du mal de celui qui agit sur celui qui subit. [...] Quand il y a transfert de mal, le mal n'est pas diminué, mais augmenté chez celui d'où il procède. Phénomène de multiplication. Il en est de même pour le transfert de mal qui s'opère non sur des êtres, mais sur des objets.

Alors, où mettre le mal ?

Il faut le transférer de la partie impure dans la partie pure de soi – si on en a une en soi, fût-ce un point – le transmutant ainsi en souffrance pure. Le crime qu'on a en soi, il faut l'infliger à soi.

Mais on aura ainsi vite fait de souiller le point de pureté intérieure si on ne le renouvelait pas par le contact avec une pureté inaltérable placée au-dehors, hors de toute atteinte.

La patience consiste à ne pas transformer la souffrance en crime. Cela suffit déjà à transformer du crime en souffrance. [...]

Dès qu'on a un point d'éternité dans l'âme, on n'a rien de plus à faire que de le préserver ; car il s'accroît de lui-même comme une graine. Il faut maintenir autour une garde armée, immobile, et la nourrir de la contemplation des nombres, des rapports fixes et rigoureux. » (*OC VI 3*, p. 353-354 ; je souligne)

La connaissance de la vérité du mal est destructrice du mal puisque Dieu est vérité. C'est le contact avec la pureté qui est destructeur du mal¹. La patience est l'attitude qui consiste à ne pas transformer la souffrance subie en crime (pour se débarrasser du mal – ce qui est illusoire car alors il se multiplie) mais, à l'inverse, le mal en souffrance et à le détruire au contact de la pureté en fixant l'attention sur ce qui est extérieur à « moi » : les rapports des choses, la nécessité qui gouverne l'univers, l'ordre du monde, la beauté, le Saint-Sacrement : « L'attention tournée

¹ Voir *supra*, la section 1 de cette partie C du chapitre III.

avec amour vers Dieu (ou, à un degré moindre, vers toute chose authentiquement belle) rend certaines choses [certaines pensées, certaines actions] impossibles. Telle est l'action non agissante de la prière dans l'âme. Il est des comportements qui voileraient cette attention s'ils se produisaient, et que réciproquement cette attention rend impossible. » (K9, *OC VI 3*, p. 204) Là aussi, c'est dans le contexte d'une réflexion de la purification du mal par la pureté qu'intervient la patience. C'est par l'attention et la contemplation que s'opère le transfert du mal. A la condition d'avoir « la patience de [...] laisser pousser » (*ibid.*) l'attention surnaturelle : imiter l'obéissance de la matière, « imiter la patience de la matière » (K11, *OC VI 3*, p. 341). « Aucune action ne détruit du mal, mais seulement la souffrance en apparence inutile et parfaitement patiente. » (K16, *OC VI 4*, p. 252) Ce lexique de la patience, associé à celui de l'attente et de l'humilité, revient à plusieurs reprises à New York (cf. *OC VI 4*, p. 82, 118, 129, 209, 282, 300). Derrière le mot « patience », il faut entendre le grec ὑπομονή, « que *patientia* traduit assez mal » (*OC IV 1*, p. 324), l'immobilité attentive et fidèle qui dure indéfiniment. La philosophe se réfère ici à deux passages de l'évangile de Luc. Au verset suivant (Lc 8,15) : « Ils porteront des fruits dans l'attente¹ [ὑπομονή] » (*OC V 1*, p. 347), ainsi qu'à la parabole de l'esclave qui attend le retour de son maître (Lc 12,36-37). « L'attitude » qu'il s'agit d'adopter, d'imiter, S. Weil la trouve dans l'Évangile : la « meilleure image » en est celle de l'esclave qui se tient immobile, qui écoute et qui attend le retour de son maître : « Soyez semblables, vous, à des gens qui attendent leur maître à son retour de noces, pour lui ouvrir dès qu'il viendra et frappera. » (Lc 12,36) C'est une représentation visuelle d'une posture corporelle, que propose la philosophe. Le thème revient à plusieurs reprises en 1942 et 1943 : à Londres, dans la « Théorie des sacrements » : « L'esclave [...] se tient debout et immobile près de la porte, en état de veille, d'attente, d'attention, de désir, pour ouvrir dès qu'il entendra frapper. [...] L'état d'attente ainsi récompensé est ce qu'on nomme d'ordinaire patience » (*OC V 1*, p. 347 ; cf. *AD*, p. 54). A nouveau, il est question ici d'« immobilité attentive » (*ibid.*) et de « l'attitude d'attente immobile » (*OC V 1*, p. 346). Pour le dire avec Ghislain Waterlot, « l'attitude *en hupomonè* est l'acte non agissant par lequel la personne se donne à Dieu² ». Dans un cahier, elle note pour elle-même, sans lien direct ni avec ce qui précède, ni avec ce qui suit, renvoyant à une expérience matinale : « La manière dont les choses reçoivent la lumière à l'aube. Temps. Attente patiente de la lumière, docilité. » (*OC VI 2*, p. 85) Les attitudes dont il est ici question – écoute, patience, attente – prennent place dans une réflexion sur le salut³.

La philosophe condense cette attitude en une expression : « ἐν ὑπομονῇ », expression qu'elle emprunte à un autre passage de l'évangile de Luc, la parabole dite « du semeur » : « καὶ καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ » (Lc 8,15) qu'elle traduit, dans « Le christianisme et la vie des champs » : « Ils porteront des fruits dans la patience. » (*OC IV 1*, p. 268) Dans les *Cahiers*, la philosophe, à plusieurs reprises, se remémore par l'écriture l'attitude à adopter. Elle réécrit (en grec) et traduit : « Ils porteront des fruits dans l'attente. » Et, en marge : « attendre – soutenir un choc. » (K12, *OC VI 3*, p. 397 ; cf. *OC VI 3*, p. 399, 407) Elle explique : ὑπομονή est « la vertu surnaturelle de patience » (K16, *OC VI 4*, p. 300). Le lien avec le verset sur l'esclave qui attend le retour de son maître est clairement établi. Un an plus tard, dans la « Théorie des sacrements », la philosophe explique que ὑπομονή « désigne un homme qui attend sans bouger, en dépit de tous les coups par lesquels on essaie de le faire bouger » (*OC V 1*, p. 347). Puis la philosophe

¹ Voir *OC IV 1*, p. 268 ; K12, *OC VI 3*, p. 397 ; K16, *OC VI 4*, p. 282, 300 ; ainsi que la lettre à Joë Bousquet du 12 mai 1942, in S. Weil et J. Bousquet, *Correspondance 1942, op. cit.*, p. 140-141.

² G. Waterlot, « Finitude humaine et présence de Dieu. Les implications d'une spiritualité *en hupomonè* », in *CSW*, t. XXXX-3, septembre 2017, p. 374.

³ Sur ce thème du salut dans l'œuvre weilienne, je renvoie au chapitre premier, partie C, section 3 : « Vérité, subjectivité, salut ».

cite et traduit l'Évangile : « καὶ καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ – Ils porteront des fruits dans l'attente. » (Lc 8,15) L'essai se termine ainsi, laissant au lecteur le soin de mettre en œuvre cette attitude philosophique, de pratiquer un tel exercice spirituel. Dans la lettre autobiographique, S. Weil témoigne qu'elle est « toujours demeurée sur ce point précis, au seuil de l'Église, sans bouger, immobile, ἐν ὑπομονῇ » (*AD*, p. 54). De ces exercices d'attente et d'attention, nous disposons de témoignages de contemporains. Par exemple, celui du père Raymond-Léopold Bruckberger, o.p. : S. Weil va « s'agenouiller dans l'église alors déserte », reste « immobile, le buste droit » et regarde « fixement le tabernacle ». Il poursuit : « Une fois, j'allais faire une course en ville et, en revenant, elle était toujours là dans la même attitude, clouée sur place par une prodigieuse attention¹. »

A la fin de l'essai sur les « Formes de l'amour implicite de Dieu », S. Weil revient sur cette image, invitant à « rester immobiles, sans détourner le regard, sans cesser d'écouter, et [à] attendre [sans savoir] quoi, sourds aux sollicitations et aux menaces, inébranlables aux chocs », et « de nouveau il faut rester immobile, attentif, et attendre, sans bouger, en appelant seulement quand le désir est trop fort » (*OC IV 1*, p. 334), et propose alors une autre référence, qu'elle met *sur le même plan* que l'image évangélique du serviteur qui attend le retour de son maître, c'est la scène de la reconnaissance d'Electre et l'Oreste dans l'*Electre* de Sophocle (v. 1126-1226). Electre ne cherche pas Oreste, elle l'attend. Elle se tient dans l'attente. C'est à nouveau un exemple de l'usage weilien des textes au service d'un savoir de spiritualité : le texte indique au lecteur ce qu'il doit faire, une attitude, quelle que soit l'époque, aussi bien au V^e siècle av. J-C. qu'au XX^e siècle, dans le présent de la lecture. Le texte est un *parastêma*, il invite à un exercice spirituel. La tragédie indique l'issue de cet exercice : Electre voit, entend, touche Oreste, « son sauveur » (*OC IV 1*, p. 335), et s'opère une transformation de toute l'âme, et même de « l'homme tout entier » (*OC IV 1*, p. 67), dans son rapport au monde qui le voit depuis ce point de vue qui est une absence de point de vue, depuis le dehors du monde, depuis Dieu. « Celui à qui est arrivé l'aventure l'Electre », poursuit S. Weil, confirmant par là qu'il s'agit de *faire usage* du texte, témoignant aussi discrètement de son expérience propre, elle qui a pu écrire : « Le Christ lui-même est descendu et m'a prise » (*AD*, p. 45). La philosophe n'a pas cessé de *recopier, traduire* et *commenter* cette page de Sophocle – les trois verbes qu'elle emploie dans une lettre à Joë Bousquet². Les *Œuvres complètes* proposent sept versions de ces exercices d'écriture, ou bien dans les *Cahiers* (cf. K8, *OC VI 3*, p. 87 ; K10, *OC VI 3*, p. 277), ou bien dans les notes pour les conférences données au couvent des Dominicains de Marseille, ou bien encore envoyées à Jean Posternak, à Gustave Thibon, à Joë Bousquet et au père Perrin. La version envoyée à Posternak date de l'été 1937 (après le voyage à Assise), les suivantes des années 1941 et 1942 (cf. *OC IV 2*, p. 156-157, 307-312, 704-707). L'usage que fait alors S. Weil de ce texte, usage *spirituel*, diffère nettement de la lecture *politique* qu'elle en proposait, en mai-juin 1937, dans un article, resté alors inédit, destiné aux ouvriers des usines Rosières, où Electre était présentée comme la figure de la résistance à l'oppression³.

Si l'attente est un thème familier des lecteurs de S. Weil, nous le devons notamment au titre d'un recueil posthume, *Attente de Dieu*, publié en 1950 aux éditions La Colombe. Dans le *Cahier VI*, nous lisons, souligné par la philosophe : « *Analyse de l'attente.* » (*OC VI 2*, p. 295) Cette injonction, notée pour mémoire, vient en conclusion d'une réflexion sur l'énergie et sur cette expérience d'avoir attendu pour rien qui libère une énergie perdue, qui fait souffrir, qui

¹ Témoignage du père Bruckberger publié in *CSW*, t. II-4, décembre 1979, p. 180.

² S. Weil et J. Bousquet, *Correspondance 1942, op. cit.*, p. 175.

³ Voir « Electre », in *OC II 2*, p. 339-348, en particulier p. 347. Cet article sera étudié au chapitre V, la section 3 de la partie A.

sépare le désir et son objet – séparation, arrachement qui est une condition de l'accès à la vérité. C'est après cette remarque qu'il sera très souvent question de l'attente, dans les *Cahiers*. La réflexion sur l'attente et le temps, passé, présent et avenir (cf. *OC VI 2*, p. 306, 434 ; *OC VI 4*, p. 183) est souvent associée à une réflexion sur la musique (cf. *OC VI 1*, p. 343 ; *OC VI 3*, p. 158, 268, 333). L'attente est une attitude spirituelle condition du salut :

« Ce n'est pas à l'homme à aller vers Dieu, c'est Dieu à aller vers lui. L'homme doit seulement *regarder et attendre* – » (K6, *OC VI 2*, p. 380 ; je souligne).

« Là, nous ne pouvons plus monter, nous devons *regarder, attendre et aimer*. Et Dieu descend. » (K8, *OC VI 3*, p. 97)

« Le caractère irréductible de la souffrance, qui fait qu'on ne peut pas ne pas en avoir horreur au moment qu'on la subit, a pour destination d'arrêter la volonté, comme l'absurdité arrête l'intelligence, comme l'absence, la non-existence arrête l'amour. Afin qu'arrivé au bout des facultés humaines l'homme tende les bras, *s'arrête, regarde et attende*.

Le regard et l'attente, c'est l'attitude qui correspond au beau. Tant qu'on peut concevoir, vouloir, souhaiter, le beau n'apparaît pas.

C'est pourquoi dans toute beauté il y a contradiction irréductible, amertume irréductible, absence irréductible.

Nous devons être allés au bout de notre être pour aspirer à ne plus être.

L'instinct de conservation est mis en nous pour que nous ne puissions pas vouloir ne plus être. Nous pouvons seulement le désirer. » (K8, *OC VI 3*, p. 101 ; je souligne)

L'attente est à chaque fois associée à d'autres attitudes : le regard, le désir, l'amour. L'attente *vide de soi* – c'est le thème de la décréation¹, qui reprend celui, paulinien, de la kénose : « Seul le néant parfaitement vide peut épouser l'être parfaitement compact » (*OC VI 4*, p. 129) – de telle manière que quelque chose puisse *se donner* : le réel, la beauté, la vérité, le bien, Dieu. L'attente n'est pas un acte de volonté, mais c'est une action non agissante : attendre mais sans rien attendre, attendre sans attendre aucun résultat, attendre parce que c'est *la seule attitude* qui convienne :

« Rien ici-bas n'est vraiment un objet pour le désir que j'ai en moi. Pourtant je ne puis en conclure que le monde est plus vil que moi-même ; car je fais partie du monde. Puisque j'existe et que ce désir de bien absolu constitue le fond de mon être, il y a dans la réalité quelque chose qui a au moins la même valeur que ce désir. Mais j'en suis séparé [*sic*]. Je ne peux le rejoindre. Je peux seulement savoir que cela est et attendre, fût-ce des années. » (K10, *OC VI 3*, p. 277)

La philosophe reprend et transpose *sur un autre plan* l'argument cartésien : puisque j'existe et que j'ai en moi l'idée d'une « substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute puissante » par laquelle j'ai été créé dont la réalité objective ne peut venir de moi, il y a dans la réalité une telle substance infinie, d'où il faut « nécessairement conclure » que Dieu existe (la troisième des *Méditations métaphysiques*²). C'est à partir de l'expérience du désir que raisonne S. Weil : puisque j'existe et que le désir du bien absolu constitue le fond de mon être, il y a dans la réalité un bien absolu. Seulement ce bien absolu n'est pas disponible, donné, contemplé, adoré, nous faisant « jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette

¹ S. Weil fait usage du lexique de la décréation, en 1942, dans les *Cahiers VI* et *VII* (cf. *OC VI 2*, p. 363, 366, 368, 371-372, 384-385, 389, 401-402, 432-434, 456, 466, 468, 474), dans deux pages du *Cahier IX* (cf. *OC VI 3*, p. 170, 255) et, une dernière fois au *Cahier XII* (cf. *OC VI 3*, p. 385). Ce lexique disparaît ensuite. Sur la lecture weilienne de l'hymne aux Philippiens, je renvoie à Ch. Hof, *Philosophie et kénose chez Simone Weil*, Paris, L'Harmattan, 2016, et, à nouveau, à E. Gabellieri, *Être et grâce*, op. cit., p. 151-161.

² R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, AT, IX, 36. Je cite ensuite AT, IX, 42.

vie » (les derniers mots de la troisième *Méditation*) : « j'en suis séparé¹ » et je ne puis rien faire pour le rejoindre, ni par l'exercice de ma volonté ni par mon intelligence. L'accès au bien n'est pas le point d'aboutissement nécessaire d'une méditation. Je purifie mon désir, et je ne peux rien faire d'autre qu'attendre : « Attendre et obéir [action non agissante]. Attendre implique toute la tension du désir, mais sans désir, une tension acceptée à perpétuité. » (K13, *OC VI 4*, p. 142) Cette attente n'est pas orientée vers l'avenir, il ne s'agit pas d'un jugement sur l'histoire qui est à tout instant mûre pour le jugement² et c'est pourquoi elle refuse une certaine conception chrétienne de l'eschatologie et de l'attente de la fin du monde (cf. *OC VI 2*, p. 474 ; *OC VI 3*, p. 407).

S'il s'agit d'attendre, c'est que nous ne pouvons nous procurer le bien par nos efforts, par notre volonté. Dans les *Cahiers* suivants, il est question du bien qui, *du dehors*, se donne – non pas comme une hypothèse mais comme une expérience vécue dont la philosophe témoigne :

« Nuit obscure [référence à Jean de la Croix]. [...] Nous ne pouvons jamais, en aucun cas, fabriquer quelque chose qui soit meilleur que nous. Ainsi l'effort tendu véritablement vers le bien ne doit pas aboutir ; c'est après une tension longue et stérile qui se termine en désespoir, quand on n'attend plus rien, *que du dehors, don gratuit, merveilleuse surprise, vient le don.* [...] Le vide divin plus plein que la plénitude est venu s'installer en nous. » (K9, *OC VI 3*, p. 233 ; je souligne)

« De même nous ne pouvons que détacher notre désir de tous les biens et attendre. *L'expérience montre que cette attente est comblée.* » (K10, *OC VI 3*, p. 264 ; je souligne)

« L'humilité, c'est l'attente. Si on fait le mort, *le Seigneur vient apporter la vie d'en haut.* Attendre est l'extrême de la passivité. C'est obéir au temps. La soumission totale au temps oblige Dieu à envoyer l'éternité. » (K13, *OC VI 4*, p. 141 ; je souligne)

On pense à la lettre autobiographique au père Perrin, où la philosophe parle de cette expérience d'avoir été prise par le Christ (par Dieu) comme d'un « contact absolument inattendu » (*AD*, p. 45) et d'expériences qui dépassent « chaque fois [son] attente » (*AD*, p. 48). Après que Dieu est venu dans l'âme, il faut continuer à attendre : « Quand l'âme a une fois reçu un atome d'amour de Dieu, il n'y a plus qu'à *attendre* et laisser pousser. Il faut seulement *veiller*, comme le paysan veille sur son champ. Demander à Dieu de semer un grain dans l'âme et d'y verser la lumière et la pluie. » (*OC VI 4*, p. 301) – La métaphore est évangélique (Mt 5,45).

S. Weil associe cette attitude d'attente immobile et persévérante aux « stoïciens » (cf. *OC VI 3*, p. 399) – « la vertu stoïcienne et la vertu chrétienne sont une seule et même vertu » (*AD*, p. 77), comme elle l'a écrit, à peu près au même moment, au père Perrin. Il est vrai qu'une telle attitude est explicitement décrite par Philon d'Alexandrie dans le *De Vita contemplativa*³ : le corps est figé « dans une attitude immobile », les oreilles et les yeux sont fixes et attentifs, l'attention est tendue vers ce qu'il y a à entendre. Il s'agit de garder une seule et même attitude sans aucune agitation extérieure, sans aucun geste. On peut aussi trouver, dans les *Entretiens* d'Épictète, deux passages qui décrivent une telle attitude d'attention à la vérité : au chapitre 24 du livre II et au premier chapitre du livre III. Il faut faire preuve d'une aptitude à écouter et cette aptitude suppose le silence, l'attention et une certaine attitude corporelle favorable à l'écoute⁴. L'écart est cependant important : alors que ces trois philosophes mentionnés écrivent sur l'écoute du maître qui enseigne la philosophie, S. Weil, quant à elle, invite à l'écoute et l'attente de Dieu,

¹ Le masculin des *Cahiers* indique ici qu'il ne s'agit pas d'une méditation personnelle mais d'un « je » universel ; voir au chapitre III, partie A, section 2 : « Qui est "je" dans les *Cahiers* ? ».

² J'écris ces mots en pensant à Emmanuel Levinas, à la préface de *Totalité et infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961.

³ Philon d'Alexandrie, *De Vita contemplativa*, § 77 (édité et traduit par F. Daumas et P. Miquel, Paris, Cerf, 1963, p. 139).

⁴ Épictète, *Entretiens*, Livre II, 24, 29 ; voir aussi Sénèque, *Lettres à Lucilius*, CVIII.

sans médiation – elle en témoigne au père Perrin : « Vous ne m’avez pas apporté l’inspiration chrétienne ni le Christ ; car quand je vous ai rencontré [en juin 1941] cela n’était plus à faire, c’était fait, sans l’entremise d’aucun être humain [à la fin de l’année 1938]. » (*AD*, p. 36) Cette manière de débiter son esquisse d’autobiographie spirituelle est singulière. Alors que l’amitié est la condition de la transmission de la vérité, de l’enseignement parrésiasique¹, dans l’enseignement socratique, S. Weil s’en défie. Elle revendique une vérité et un bien qui adviennent sans la médiation d’aucun enseignement, sans l’entremise d’aucun être humain.

« L’attente est le fondement de la vie spirituelle » (K13, *OC VI 4*, p. 126), résume S. Weil. L’attention peut être intermittente, alors même que nous la soutenons pendant une période prolongée. Alors que l’attente, explique Éric O. Springsted, « est un état *permanent* d’attention dans lequel à chaque instant nos désirs personnels sont suspendus et où nous voulons toujours les choses telles qu’elles sont, en leur réalité, et non pas telles que nous voudrions qu’elles soient. Nous attendons patiemment que la chose se révèle [se donne] d’elle-même² ». Cette attente est une attitude qui engage tout l’être, où se joue la vie et la mort. La description est saisissante :

« Supplier, c’est attendre du dehors la vie ou la mort. A genoux, la tête inclinée, dans la position la plus commode pour que le vainqueur, d’un coup d’épée, tranche le cou ; la main touchant ses genoux (mais probablement, primitivement élevée au-dessus) pour recevoir sa compassion, comme de la semence d’un père, le don de la vie. Dans le silence quelques minutes d’attente s’écoulent ainsi. Le cœur se vide de tous ses attachements, glacé par le contact imminent de la mort. Une vie nouvelle est reçue, faite purement de miséricorde. » (*Ibid.*)

Et la philosophe ajoute : « Il faudrait prier Dieu ainsi. » Attendre de Dieu sa vie. Détacher le désir de tous les biens espérés, imaginés, attendus, et attendre tout, sans espoir – c’est l’agonie comme « suprême nuit obscure » (*OC VI 3*, p. 166) qui fait accéder à la pureté parfaite. C’est du *malheur* dont il est ici question, et on pense à ce que S. Weil écrit au père Perrin : « Rien ne m’en séparait [*présent*], car j’avais réellement oublié mon *passé* et je n’attendais aucun *avenir*, pouvant difficilement imaginer la possibilité de survivre à ces fatigues. » (*AD*, p. 42)

La pensée de S. Weil franchit un pas de plus alors qu’est introduit, au *Cahier XIV*, le thème de l’attente de Dieu, au sens du génitif subjectif, et de la création comme attente continuée. Je cite plus longuement ce passage, soulignant les répétitions :

« En ce moment même, Dieu par sa volonté créatrice me maintient dans l’existence pour que j’y renonce. Dieu attend avec patience que je veuille bien enfin consentir à l’aimer.
Dieu attend comme un mendiant qui se tient debout, immobile et silencieux, devant quelqu’un qui peut-être va lui donner un morceau de pain. Le temps est cette attente.
Le temps est l’attente de Dieu qui mendie notre amour.
Les astres, les montagnes, la mer, tout ce qui nous parle du temps nous apporte la supplication de Dieu.
L’humilité dans l’attente nous rend semblables à Dieu.
Dieu est seulement le bien. C’est pourquoi il est là et attend en silence. Quiconque s’avance ou parle use un peu de force. Le bien qui n’est que bien ne peut qu’être là.
Les mendiants qui ont de la pudeur sont Ses images.
L’humilité est un certain rapport de l’âme au temps. C’est une acceptation de l’attente. C’est pourquoi, socialement, la marque des inférieurs est qu’on les fait attendre. La parole du tyran est "j’ai failli attendre". Mais la cérémonie, qui fait tous les hommes égaux dans sa poésie, est attente pour tous.
L’art est attente. L’inspiration est attente.
Il portera des fruits dans l’attente. [Lc 8,15]
L’humilité participe à l’attente de Dieu. L’âme parfaite attend le bien avec autant de silence, d’immobilité et d’humilité que Dieu lui-même. Le Christ cloué sur la croix est la parfaite image du Père. [...]

¹ M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 13.

² É. O. Springsted, *Simone Weil and the Suffering of Love, op. cit.*, p. 72. Ma traduction.

Dieu et l'humanité sont comme un amant et une amante qui ont fait erreur sur le lieu du rendez-vous. Chacun est là avant l'heure, mais chacun dans un endroit différent, et *ils attendent, attendent, attendent*. L'amant est *debout, immobile, cloué sur place pour la perpétuité des temps*. L'amante est distraite et impatiente. Malheur à elle si elle en a assez et s'en va ! Car les deux points où ils se trouvent sont le même point dans la quatrième dimension...

La crucifixion du Christ est l'image de cette fixité de Dieu.

Dieu est l'attention sans distraction.

Il faut imiter *l'attente et l'humilité de Dieu*. [...]

C'est dans le temps que nous avons notre moi.

L'acceptation du temps et de tout ce qu'il peut apporter – sans aucune exception – (*amor fati*) – c'est la seule disposition de l'âme qui soit inconditionnée par rapport au temps. Elle enferme l'infini. Quoi qu'il arrive...

Dieu a donné à ses créatures finies ce pouvoir de se transporter dans l'infini. [...]

Le temps, qui est notre unique misère, est le contact même de sa main. C'est *l'abdication par laquelle il nous fait exister*.

Il reste loin de nous, parce que s'Il s'approchait Il nous ferait disparaître. *Il attend* que nous allions vers lui et disparaissions. » (K14, OC VI 4, p. 184-186 ; je souligne)

Il est question des amants qui s'attendent, thème du *Cantique des cantiques* et de la parabole des vierges de *Matthieu 25*. S. Weil interprète un conte (le conte du cordonnier) qui traduit « une expérience spirituelle », dont « la signification mystique est évidente », en donnant à imaginer cette longue attente de Dieu (K16, K17, OC VI 4, p. 281, 318).

Elle ouvre le *Cahier XV* par l'histoire de Tantale, que l'on trouve racontée dans l'*Odyssée* d'Homère (chant XI, v. 582-592). « L'humanité en bloc est Tantale » : les hommes désirent le bien mais ne peuvent l'atteindre par leurs efforts. « Le bien entoure les hommes de toutes parts, se propose sans cesse, et la volonté la plus forte, les efforts les plus violents ne peuvent pas permettre d'en saisir une parcelle. » (OC VI 4, p. 209) C'est une autre attitude qui convient : « Ne pas essayer, rester immobile, implorer en silence. [...] A force de patience, laisser la patience de Dieu. » (OC VI 4, p. 209-210, cf. OC VI 4, p. 193) « Le regard de l'âme est dirigé, avec attente, désir et supplication » (OC VI 4, p. 211) vers le bien – tourner vers lui « un désir suppliant » (*ibid.*). *Ne pas faire*, se retenir d'agir : l'attente immobile est l'attitude spirituelle qui convient à l'être humain devant le bien. S. Weil propose des images, ou des paraboles. « *L'effort de volonté dans le sens de la vertu et de l'accomplissement des obligations n'a pas de valeur comme tel, mais comme une prière sans parole, comme une prière par gestes, muette.* » (K13, OC VI 4, p. 128 ; SW souligne) Ce n'est pas la volonté et ce qu'elle réalise qui importe, mais ce que manifeste l'effort de volonté : un appel adressé à Dieu afin qu'il agisse. La volonté ne peut rien par elle-même, elle est un appel. Puis elle poursuit par deux images, deux paraboles : celle d'un bébé qui veut un objet brillant et qui ne peut que tendre la main ou crier, « pendant des heures. Sa mère finira par le remarquer et ne pourra pas le supporter ; elle donnera l'objet » (*ibid.*). Quelques pages plus haut, il a été question de l'âme qui crie « vers Dieu sa faim du pain de vie, sans aucune interruption, infatigablement, comme crie un nouveau-né que sa mère oublie de faire téter... » (OC VI 4, p. 126) – le cri comme « première technique [...] donnée à l'être humain » – suivi d'une injonction : « Que ces cris que je poussais quand j'avais une ou deux semaines résonnent en moi sans interruption pour ce lait qui est la semence du Père. » (*Ibid.*) Cette image de la semence, non plus graine mais sperme, qui apparaît une première fois dans le *Cahier IX* (OC VI 3, p. 169 ; cf. K11, OC VI 3, p. 337) et au même moment dans la lecture du *Timée* (OC IV 2, p. 174) et qui reviendra souvent dans les cahiers suivants (je renvoie à l'index de OC VI 4, p. 621, 625), est un retour à « l'état d'enfance » qui est « la porte du salut » (OC VI 3, p. 169). Puis la parabole de la fourmi qui grimpe sur un plan vertical et retombe, ce qu'un enfant ne pourra pas supporter très longtemps : « Il met la fourmi sur un brin de paille et la soulève au-dessus du plan vertical. » (OC VI 4, p. 129) Elle en explicite ensuite le sens : une

telle patience procède d'une humilité infinie qui nous rend parfaits comme notre Père est parfait (Lv 19,2 et Mt 5,48) et qui

« nous donne pouvoir sur Lui. [...] Une prière par gestes, telle que celle de la fourmi qui monte et retombe, est plus humble encore qu'une prière par parole ou cris même intérieurs ou par une direction silencieuse du désir. C'est savoir qu'on ne peut rien, et pourtant s'épuiser en efforts connus comme inutiles, dans l'humble attente du jour où peut-être cela sera remarqué par la Puissance qu'on n'ose pas implorer. Il n'y a pas d'attitude de plus grande humilité que l'attente muette et patiente. C'est l'attitude de l'esclave prêt à n'importe quel ordre du maître, ou à l'absence d'ordre. L'attente est la passivité de la pensée en acte. L'attente est transmutatrice du temps en éternité. Ils porteront des fruits dans l'attente [Lc 8,15] » (*ibid.*).

C'est en pensant à la vie spirituelle que la philosophe note pour elle-même cette injonction : « Que l'esclave attende le maître jusqu'à la défaillance totale du corps. » (*OC VI 4*, p. 82) L'attente est aussi bien l'attitude du philosophe (cf. *OC VI 4*, p. 362).

Il va être souvent question de l'attente dans les essais de 1942, aussi bien la « Réflexion sur le bon usage des études scolaires » que – et dans les mêmes termes – les « Formes de l'amour implicite » (cf. *OC IV 1*, p. 260 et p. 324-325). L'attention maintient la pensée « vide, en attente » (*OC IV 1*, p. 260), car « les biens les plus précieux ne doivent pas être cherchés, mais attendus » (*ibid.*). Pour chaque exercice scolaire, il y a « une manière spécifique d'attendre la vérité avec désir et sans se permettre de la chercher » (*ibid.*) : une manière d'attendre en faisant attention aux données d'un problème de géométrie sans en chercher la solution, une manière d'attendre en faisant attention aux mots d'un texte latin ou grec sans en chercher le sens, une manière d'attendre quand on écrit, que le mot juste vienne de lui-même se placer sous la plume en repoussant seulement les mots insuffisants, etc. « Le premier devoir envers les écoliers et les étudiants est de leur faire connaître cette méthode, non pas seulement en général, mais dans la forme particulière qui se rapporte à chaque exercice. C'est le devoir, non seulement de leurs professeurs, mais aussi de leurs guides spirituels » (*OC IV 1*, p. 261), pour autant que l'étude est « une préparation à la vie spirituelle » (*OC IV 1*, p. 259). En effet, il y a analogie entre « l'attitude de l'intelligence dans chacun de ces exercices » et « la situation de l'âme » (*OC IV 1*, p. 261) qui attend le bien (« son Epoux » : ce qui peut être une allusion à Mt 25,1-13) avec confiance et désir. Viennent ensuite (19 lignes) les références aux paraboles évangéliques de l'esclave qui attend le retour de son maître (Lc 12,36-37 et 17,7-10), un exercice scolaire permettant de devenir un tel esclave, et une béatitude (« Heureux donc ceux qui »...). Le paragraphe s'achève sur la reprise et la juxtaposition de ces trois attitudes : « la veille, l'attente et l'attention » (*ibid.*). La note des *Cahiers* sur l'âme qui reçoit un grain ou « un atome d'amour de Dieu » (*OC VI 4*, p. 301), et qui doit après cela veiller « comme le paysan veille sur son champ » (*ibid.*), est reprise et développée dans l'essai sur « l'amour de Dieu et le malheur » : Dieu met dans l'âme une petite graine et il n'y a alors plus rien à faire « sinon attendre » (*OC IV 1*, p. 358). A l'image nuptiale est associée celle de celui qui prend soin d'un jardin en arrachant les mauvaises herbes. Dans la partie de l'essai sur les « Formes de l'amour implicite de Dieu » consacrée à l'« amour des pratiques religieuses », qui reprend la distinction faite dans la lettre au père Perrin du 19 janvier 1942 entre « trois domaines » (cf. *AD*, p. 13-15 : ce qui ne dépend pas de nous, ce qui est placé sous l'empire de la volonté et la vocation, autrement dit ce qui relève de la contrainte exercée par Dieu sur l'âme), il est question de ces actes d'obéissance à Dieu où l'on est passif (une « espèce d'activité passive »), pour lesquels « il y a seulement attente, attention, silence, immobilité à travers la souffrance et la joie » (*OC IV 1*, p. 323) et désir : « c'est le désir qui sauve. [...] Désirer Dieu et renoncer à tout le reste, c'est cela seul qui sauve. » (*OC IV 1*, p. 324). Il est ensuite question de Dieu qui cherche l'homme (dans les mêmes termes et avec les mêmes références évangéliques que dans la partie des *Intuitions pré-chrétiennes* consacrées à la

« descente de Dieu », cf. *OC IV 2*, p. 150) et l'on retrouve les paraboles de *Matthieu* (chapitres 13, 22, 25) et de *Luc* (chapitre 12), ainsi que la séquence *Dies irae* souvent citée sur les plats des *Cahiers*, comme nous l'avons vu : « *Quaerens me seduisit lassus.* » (*OC IV 1*, p. 324), le paragraphe sur le mot ὑπομονή dans la parabole de l'esclave qui ne bouge pas, qui *écoute* près de la porte et *attend* le retour de son maître de *Luc 12* : « l'attente, l'immobilité attentive et fidèle qui dure indéfiniment et que ne peut ébranler aucun choc » comme « attitude qui opère le salut » (*ibid.*, repris à la fin de l'essai, *OC IV 1*, p. 334-335). Dans la « Réflexion sur le bon usage des études », S. Weil écrit que

« les biens les plus précieux ne doivent pas être cherchés, mais attendus. Car l'homme ne peut pas les trouver par ses propres forces, et s'il se met à leur recherche, il trouvera à la place des faux biens dont il ne saura pas discerner la fausseté. La solution d'un problème de géométrie [ou une version latine] n'est pas en elle-même un bien précieux, mais la même loi s'applique aussi à elle, car elle est l'image d'un bien précieux. Étant un petit fragment de vérité particulière, elle est une image pure de la Vérité unique, éternelle et vivante » (*OC IV 1*, p. 260).

Et dans l'essai sur les « Formes de l'amour implicite » :

« La recherche active est nuisible, non seulement à l'amour, mais aussi à l'intelligence dont les lois imitent celles de l'amour. Il faut simplement attendre que la solution d'un problème de géométrie, que le sens d'une phrase latine ou grecque surgisse dans l'esprit. À plus forte raison, pour une vérité scientifique nouvelle, pour un beau vers. La recherche mène à l'erreur. Il en est ainsi pour toute espèce de bien véritable. L'homme ne doit pas faire autre chose qu'attendre le bien et écarter le mal. [...] Dans le retournement qui constitue la condition humaine, la vertu authentique dans tous les domaines est chose négative, au moins en apparence. Mais cette attente du bien et de la vérité est quelque chose de plus intense que toute recherche.

La notion de grâce par opposition à la vertu volontaire, celle d'inspiration par opposition au travail intellectuel ou artistique, ces deux notions expriment, si elles sont bien comprises, cette efficacité de l'attente et du désir. » (*OC IV 1*, p. 325)

Pourquoi S. Weil se répète-t-elle ? C'est que ces essais ne sont pas destinés au même public.

Ainsi, l'attente comme attitude ne cesse pas de s'affirmer au cours des années 1941, 1942 et 1943. L'humilité, l'écoute, la patience et l'attente sont des attitudes mises en œuvre par S. Weil, et cette pratique de soi, attitudes et exercices spirituels, est au service d'un objectif qui les oriente : l'arrachement du désir.

3. « Hors de soi » : l'arrachement du désir

« Descendre en soi jusqu'au vrai désir. »
S. Weil, *OC VI 1*, p. 306

Dans les *Cahiers de New York*, le travail d'écriture permet de chercher et de mettre en œuvre des *exercices d'arrachement* : séparer la partie charnelle et temporelle de l'âme de la partie éternelle, arracher le désir de ses objets et l'orienter vers le bien dont on ne sait rien si ce n'est le nom, sortir de soi et du temps. C'est la question du salut de l'âme qui oriente la quête weillienne : comment faire un pas « dans la direction de l'éternité » (*OC VI 4*, p. 255) ? Comment parvenir à « consacrer à ce bien dont on ne sait que le nom la totalité de l'énergie » (*OC VI 4*, p. 257) ? Par un travail d'observation et d'expérimentation sur soi, S. Weil scrute le fonctionnement du psychisme humain et élabore une économie des désirs et du désir, et les *Cahiers* sont la trace et le moyen de ce travail de soi sur soi. « L'écriture de Simone Weil, note

à juste titre Nelli Przybylska, reflète un travail acharné sur soi¹. » Or, le désir s'écrit dans l'entrelacs de l'absence et de la présence. Il y a désir de ce qui est absent, et qui pourrait être présent, et qui est présent par son absence. C'est ce jeu de l'absence et de la présence à même l'écriture des *Cahiers* et l'opération d'arrachement du désir de la présence, ici mis en œuvre, afin de l'orienter vers l'absence (du bien), qui va retenir mon attention.

En effet, « nous ne pouvons pas nous empêcher de désirer ; nous sommes désir » (*OC IV 1*, p. 338), écrit S. Weil, en une formule qui ne peut pas être plus ramassée. Le désir est « le centre même de notre être » (*OC VI 4*, p. 166), il « est perpétuellement notre être même » (*OC IV 2*, p. 222), il est notre vie : « Tant que nous vivons, il y a en nous désir » (*OC VI 3*, p. 192). « Dans la nature humaine, il n'y a pas pour l'effort d'autre source d'énergie que le désir. [...] *Le désir est une orientation, un commencement de mouvement vers quelque chose. Le mouvement est vers un point où on n'est pas* » (*OC IV 1*, p. 419 ; je souligne), il est amour, dont S. Weil dit également qu'il est « notre être même que rien ne peut arracher de nous » (K15, *OC VI 4*, p. 227). Ce désir est en lui-même désir et amour du bien (cf. *OC VI 4*, p. 332 ; *OC IV 2*, p. 222 ; *OC V 1*, p. 309-310). En effet, le désir est un élan vers le bien : « L'être même de l'homme consiste à être tendu vers le bien² » (*OC V 1*, p. 601). « L'esprit est ce qui tend au bien » (*OC V 1*, p. 323), répète S. Weil dans l'essai de 1943 sur Marx et Platon. « Nous sommes constitués par un mouvement vers le bien » (*OC VI 3*, p. 189). L'être humain est essentiellement acte, agir, mouvement. S. Weil s'appuie sur Platon et en particulier sur le passage suivant du livre VI (507e) de *La République* : « Le Bien est ce que cherche toute âme, ce à cause de quoi elle agit dans toutes ses actions, pressentant qu'il est quelque chose (de réel), mais incertaine et incapable de saisir suffisamment ce qu'il est. » La portée de cette thèse est ontologique. L'être humain n'est pas originairement une subjectivité, mais du désir qui s'éprouve comme tel. Plus originaire que la créature, est le désir en elle.

Or, ce désir se colle sur les objets qui sont donnés à notre imagination. Mais ces objets ne nous satisfont jamais, parce qu'ils ne contiennent aucun bien, aucune *finalité* ; ils sont seulement des moyens (comme l'or, moyen transformé en fin par l'avare). « Il suffit de constater, écrit S. Weil, [...] que tous les biens d'ici-bas, passés, présents ou futurs, réels ou imaginaires, sont finis et limités, radicalement incapables de satisfaire le désir d'un bien infini et parfait qui brûle perpétuellement en nous » (*OC IV 1*, p. 277-278). Le désir est un « mouvement vers le bien » (*OC VI 4*, p. 166), c'est pourquoi il faut le *détourner* de ce qui est, mais n'est pas le bien, pour le diriger vers le seul bien véritable (qui n'est pas du monde). Car, nous ne pouvons pas faire autrement que nous diriger vers un bien : « Nul être humain [« même les matérialistes »] n'échappe à la nécessité de concevoir hors de soi un bien vers lequel se tourne la pensée dans un mouvement de désir, de supplication et d'espoir » (*OC VI 4*, p. 211). Dans le *Cahier VIII*, S. Weil, inspirée par le *Ménon* (77b-e) et par le *Banquet* (206a : « Notre amour n'a pas d'autre objet que le bien »), est plus précise : « Nous voulons le bien (vouloir et vouloir le bien, c'est une seule et même chose) » (*OC VI 3*, p. 120) ; et, dans le *Cahier*, elle reprend :

« Nous sommes constitués par un mouvement vers le bien. [...] Nous ne voulons que le bien. [...] Dire que nous voulons toujours et seulement le bien, c'est comme dire que nous désirons le désiré. C'est purement grammatical. Nous désirons le désirable, nous souhaitons le souhaitable, nous aimons l'aimable, etc. De même nous voulons le bien. Le bien n'est pas autre chose que l'objet de la volonté. Il faut poser

¹ N. Przybylska, *Ascèse de la parole*, op. cit., p. 137.

² Il faut préciser que je cite ici une ébauche de l'essai qui a pour titre « Y a-t-il une doctrine marxiste ? », qui se trouve relié dans un recueil intitulé *Écrits historiques et politique V* et qui se trouve dans le « Fonds Simone Weil » de la BnF. Ce passage est barré d'une croix, ce que n'indique pas la première publication de ce texte dans le recueil *Oppression et liberté* (Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1955) à la p. 209.

d'abord cela. Posons : bien = désirable. (Je définis bien l'objet de la volonté. Comme tous les vouloirs sont vouloirs, toutes les choses voulues sont bien.) [...] Notre être même n'est pas autre chose que ce besoin du bien. » (*OC VI 3*, p. 189-191 ; cf. K15, *OC VI 4*, p. 211).

Il faut donc *détacher* notre désir de toutes les choses qui existent, mais ne sont pas des biens, pour le diriger vers le bien, qui n'existe pas, mais qui est le bien, et qui n'a pas besoin d'exister pour être le bien – qui est *absent*.

Le mot « absence » appartient au lexique des *Cahiers*. Il devient un terme clé de la conceptualité weilienne à partir du *Cahier VI* (janvier 1942). Je relève deux passages des premières pages de ce *Cahier VI* :

« Percevoir ce qu'on ne peut imaginer. L'avare ne peut imaginer l'absence de son trésor, car son trésor est inscrit dans sa chair par chaque privation. [...] »

On sacrifie tout, le cas échéant, à ce dont on ne peut supporter d'imaginer l'absence. L'égoïste sacrifie tout, non à lui-même, mais au confort de la vie ; ce n'est pas la même chose. Mettre tout son bien dans la possession d'un appartement, ou dans l'existence d'une nation, y a-t-il une si grande différence ? » (*OC VI 2*, p. 296, 298)

L'avare est la figure de celui pour qui il n'y a pas d'absence (possible). La présence (le trésor) sature l'imagination. La métaphore du trésor appelle une double référence, à *L'Avare*, la comédie de Molière, et au *logion* de l'Évangile : « Amassez-vous des trésors dans le ciel [...]. Car où est ton trésor, là sera aussi ton cœur » (Mt 6,19-21 et par. ; cf. aussi Mt 19,16 et suiv. et par.). L'avare, ou l'égoïste, est celui pour qui le trésor, c'est-à-dire le souverain bien est en ce monde¹. Ce n'est pas à lui-même que l'égoïste sacrifie tout, mais à l'objet aliénant (de) son désir (objet qui peut alors être nommé, en rigueur de terme, idole). Le désir colle aux choses de ce monde, au point que l'attachement ne peut supporter d'imaginer l'absence. La situation première n'est donc pas l'absence, mais la présence envahissante des objets du désir. Le désir ne se tourne pas vers l'absence (d'objets), puisque celle-ci n'offre rien à l'imagination qui puisse susciter le désir. Pour tourner le regard vers l'absence et vers le bien, je vais y revenir, il va falloir trancher « les désirs issus du moi » (*OC VI 3*, p. 89), autrement dit le « désir de la chair » (*OC VI 4*, p. 125) au sens du désir qui a pour origine la « chair », le « moi ». En effet, le désir est plus originaire que le moi et que les objets de son désir. Il s'agit de « percevoir ce qu'on ne peut imaginer », c'est-à-dire de transformer la perception de ce qui est donné à percevoir. S. Weil poursuit ici une réflexion philosophique entamée près de seize ans plus tôt dans sa première dissertation remise à Alain peu après la rentrée d'octobre 1925 sur « L'Imaginaire dans la perception » (cf. *OC I*, p. 297-298, ainsi que le chapitre premier, partie A : « Le choix de la philosophie »). Cet *exercice sur la perception*, cette transformation de soi passant par une transformation de la perception, après Lagneau et Alain, est au cœur du projet philosophique des *Cahiers*.

« Le contact avec les créatures nous est donné par le sens de la présence. Le contact avec Dieu nous est donné par le sens de l'absence. Par comparaison avec cette absence, la présence devient plus absente que l'absence » (*OC VI 2*, p. 340) : il nous faut lire ce passage, qui oppose une absence plus présente que la présence. Autrement dit, une réalité (absente) plus réelle que l'apparence (présente). On pourrait dire : les réalités terrestres deviennent (comme) néant lorsque le regard se tourne vers l'absence (du Bien) – parce que le Bien est plus réel que les réalités terrestres et que son absence donne plus de présence que leur présence. Mais le propos est plus

¹ S. Weil cite souvent l'histoire du géant qui cache le secret de sa vie ici-bas, et finit par mourir. Cf. *OC VI 2*, p. 103, 292, 375, 388 ; *OC VI 3*, p. 113, 208, 397, 426 ; *OC VI 4*, p. 211, 268, 321 (voir aussi les notes suivantes : *OC VI 2*, notes K4, 315 et K6, 395 ; *OC VI 3*, note K8, 354 ; *OC VI 4*, notes K15, 4 et K17, 45). A Marseille, elle a lu l'œuvre de l'anthropologue britannique James George Frazer, *Le Rameau d'or*. Voir l'étude sur *Balder le Magnifique*, chap. X : « L'âme extérieure dans les contes populaires » (*Le Rameau d'or*, t. IV, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1984, p. 250 et suiv.).

profond que cela, en particulier dans son articulation entre réalité (absente) et apparence (présente). Rappelons l'exemple du cube qui n'est jamais vu (absent) et auquel, pourtant, les apparences (présentes) obéissent. En organisant les apparences, l'absence se fait ainsi « souveraine présence » (*OC VI 3*, p. 183). C'est cet exemple qui permet de comprendre un passage tel que celui-ci :

« L'absence apparente de Dieu en ce monde est la réalité de Dieu. Il en est ainsi pour tout. Tout ce qui est dans l'apparence est non-réalité. L'apparence a la plénitude de la réalité, mais en tant qu'apparence. En tant qu'autre chose qu'apparence elle est erreur. Ce monde en tant que tout à fait vide de Dieu est Dieu lui-même. La nécessité en tant qu'absolument autre que le bien est le bien lui-même. [...] C'est là le mystère des mystères. Quand on le touche, on est en sécurité. » (K8, *OC VI 3*, p. 110)

S. Weil oppose, ici, l'apparence, réelle en tant qu'apparence, et la réalité, absente en tant qu'elle n'apparaît pas et présente en tant qu'elle rend possible l'apparaître des apparences. La réalité apparaît sans apparence. Autrement dit, elle est conçue, mais jamais imaginée. C'est la définition même de l'absence. S. Weil fait allusion à un passage de *La République* de Platon : il ne faut jamais oublier « à quel point différent en réalité l'essence du nécessaire et celle du bien¹ ». Les apparences (ou les phénomènes, ou l'univers) sont réglées par des lois qui sont l'expression de l'obéissance des apparences (visibles) à la réalité (invisible), de la nécessité au bien, de ce monde à Dieu. Dieu est ce qui rend possible, par son absence, l'apparaître du monde tel qu'il apparaît. C'est pourquoi, la présence (l'apparence) révèle l'absence (du Bien, de Dieu). Si Dieu peut tout, c'est qu'il est tout et partout. Autrement dit, rien n'est radicalement « autre » que Dieu. Mais puisqu'il peut tout, Dieu peut décider de ne pas être tout et de laisser être autre chose que lui ; c'est pourquoi, c'est, exactement, *en tant que* tout à fait vide de Dieu que le monde est Dieu lui-même. « Dieu ne peut être présent dans la création que sous la forme de l'absence » (*OC VI 3*, p. 105), écrit S. Weil. Car si Dieu était présent autrement, il n'y aurait plus de création. Si Dieu est absent, c'est la preuve qu'il est amour. En effet, l'amour peut prendre « la forme de l'absence au lieu de la forme du contact » (*OC VI 2*, p. 374). Si Dieu est absent, s'il s'est retiré, s'il laisse être la création, c'est par amour. L'absence de Dieu dans la création est ainsi la « marque » de « l'extrême amour divin » (*OC VI 3*, p. 104). L'amour est, de la part de Dieu, un acte d'abdication (et cet acte indique ce qu'il y a à faire : devenir rien ou parfaitement obéissant) : « Dieu nous a créés à son image, c'est-à-dire qu'il nous a donné le pouvoir d'abdiquer en sa faveur comme il a abdiqué pour nous. » (*OC VI 4*, p. 347).

L'expérience que nous faisons du bien (de Dieu), c'est l'expérience de l'absence, qui n'est jamais vue ni imaginée et à laquelle les apparences obéissent pourtant. De Dieu, nous n'avons que le nom, et aucune représentation possible (un Dieu *conçu* qui n'est pas *imaginé*). De Dieu, il ne nous est rien dit, sinon qu'il est Dieu (absent). Il faudra aller plus loin, et montrer que Dieu n'est pas fondement, qu'il n'est en rien un étant, fût-il suprême, et que l'écriture weilienne fait exploser le paradigme onto-théologique de la métaphysique². Il y a là une pensée (de l'absence) extrêmement féconde, inspirée par l'expérience même de S. Weil (et qui ne doit rien à Heidegger). Dans les *Cahiers XIV, XV, XVI, XVII*, Dieu aimante toute l'écriture. Ce que nous donnent les *Cahiers*, c'est l'absence de Dieu, le sens de l'absence. L'épreuve de l'absence étant, en dernière analyse, épreuve de Dieu – absent. Ce que nous disent les *Cahiers*, ce n'est pas « Dieu », c'est que Dieu est absent. Les *Cahiers* ne font que désigner un dehors, un hors-texte : Dieu, l'Absent des *Cahiers*.

¹ Platon, *La République*, Livre VI, 493a-d.

² Je renvoie au chapitre IV, partie C, section 2 (« Après l'ontothéologie »).

Les objets de l'imagination, toutes les réalités terrestres sont donc de faux biens, apparents, illusoire, et ne nous satisfont jamais. Ils ne sont pas des biens, parce qu'ils n'enferment aucune finalité. « Le désir *veut* tout, mais il est *quelque chose*, tant qu'il vient de moi. Nous sommes des tonneaux sans fond tant que nous n'avons pas compris que nous avons un fond. » (OC VI 3, p. 141 ; SW souligne)

« Le temps est la Caverne »

En 1942, la philosophe pose ce principe : « Désirer Dieu et renoncer à tout le reste, c'est cela seul qui sauve. » (« Formes de l'amour implicite », OC IV 1, p. 324). Comment parvenir à désirer Dieu ? C'est cette question qui la préoccupe dans les *Cahiers de New York*. Comment arracher le désir des choses pour le tourner vers Dieu ? Comment obéir à Dieu et ne désirer rien d'autre qu'obéir ? Le désir *charnel* se porte (naturellement) vers des objets à acquérir, et s'oriente ainsi vers l'avenir : « La faim (soif, etc.) et tout désir de la chair est une *orientation* du corps vers l'avenir. Toute la partie charnelle de notre âme est *orientée* vers l'avenir. La mort la glace. La privation ressemble de loin à la mort. La chair vit *orientée* vers l'avenir. La concupiscence est la vie même. Le détachement est une mort. » (K13, OC VI 4, p. 129 ; je souligne) C'est pourquoi S. Weil écrit, à la manière platonicienne, que *le temps est la Caverne*. Détacher le désir de ses objets, c'est sortir du temps, c'est mourir à soi-même. Dans le *Cahier XIV*, elle (se) donne la consigne suivante :

« Tout le désir que la nature a mis dans l'âme humaine et attaché à la nourriture, à la boisson, au repos, au bien-être physique, aux plaisirs des yeux et des oreilles, aux êtres humains, doit être enlevé à ces choses et dirigé exclusivement sur l'obéissance à Dieu.

Les choses d'ici-bas sont légitimement objets de plaisir et de douleur, mais non pas de désir ou de répulsion.

Et l'obéissance à Dieu, unique objet de tout le désir de l'âme, est un objet inconnaissable. J'ignore ce que Dieu me commandera demain [...]

« Il s'agit, non de se rendre insensible aux douleurs et aux joies – ce serait plus facile – mais en laissant intacte toute la susceptibilité de l'âme aux douleurs et aux joies, ne pas désirer éviter les unes et obtenir les autres.

Quand le sentiment de la nécessité s'empare très fortement de l'âme, souvent il tue le désir, même les désirs les plus naturels.

Là donc est le secret. *Couper tous les désirs avec l'obéissance* comme avec une épée. » (K14, OC VI 4, p. 179, 203 ; je souligne)

Ou bien l'on désire les biens de ce monde ou bien l'on tourne son désir vers Dieu : « On ne peut choisir qu'entre Dieu et l'idolâtrie. Il n'y a pas d'autre possibilité. Car la faculté d'adoration est en nous, et elle est dirigée quelque part dans ce monde ou dans l'autre. » (K14, OC VI 4, p. 181) Les choses d'ici-bas sont des « indifférents » (au sens des Stoïciens). Marc Aurèle : « Ne permets pas que le principe directeur qui est en toi se laisse tirer comme une marionnette par les fils des impulsions égoïstes¹. » Une *transformation* dans l'orientation du regard : « Il y a une période de croissance de l'âme où la faculté d'adoration est divisée – dirigée en partie vers les choses de ce monde, en partie vers l'autre. » (OC VI 4, p. 182) Le thème de l'obéissance est un thème central de ce *Cahier XIV*. Obéir, c'est se soumettre aux limites et imiter l'ordre du monde en sa beauté. S. Weil cite Cléanthe en condensant les deux premiers vers de l'*Hymne à Zeus* : « Ce monde consent à ta domination. » (*Ibid.*) Dans tout vouloir et dans toute connaissance, ce que nous voulons, c'est le bien, c'est connaître le bien. Orienter notre désir vers le bien absolu est un exercice qui rencontre des obstacles et qui est sans cesse à reprendre :

¹ Marc Aurèle, *Pensées*, II, 2,4.

« L'"extinction du désir" (bouddhisme) – ou le détachement – ou l'*amor fati* – ou le désir du bien absolu – c'est toujours la même chose : vider le désir de tout contenu, la finalité de tout contenu.

La valeur du beau est d'être une finalité sans fin.

On écoute la musique parfaite avec une attention sans désir, hors le désir inclus dans l'attention.

C'est aussi la supériorité de l'intuition sur la discursion.

Se détourner du devenir – c'est ne pas s'orienter vers l'avenir.

C'est là aussi la "mort".

Le *temps* est la caverne. » (K10, *OC VI 3*, p. 264 ; SW souligne)

Notons tout d'abord l'usage de différentes traditions philosophiques et religieuses qui peuvent sembler tout à fait hétérogènes et dans lesquelles elle voit la même attitude et le même exercice de détachement et d'orientation du désir vers le bien absolu quelle que soit la doctrine. Le bouddhisme est cité, précédé d'une référence au christianisme – la Trinité – et suivi d'une référence à l'*amor fati* des stoïciens, qui est la même chose que le détachement, dont il est ailleurs dit que c'est l'objet des livres VI et VII de *La République* de Platon (cf. K9, *OC VI 3*, p. 189) et d'une interprétation de l'allégorie de la Caverne, au début du livre VI de *La République*. De la doctrine de Kant sur le beau dans la *Critique de la faculté de juger*, forme de la finalité d'un objet en tant qu'elle est perçue sans la représentation d'une fin, il est fait un *usage* pratique : le beau détache le désir de son orientation vers l'avenir ; il permet de sortir de la Caverne.

La consigne est la suivante, ce à quoi veulent parvenir toutes les grandes traditions spirituelles : « vider le désir de tout contenu, la finalité de tout contenu ». Le désir se tourne vers l'avenir, espérant y trouver une fin. Or, *il n'y a pas de bien à attendre dans l'avenir*, l'avenir n'apporte aucun bien, il n'est pas meilleur que nous. Tourné vers l'avenir, le désir erre, sans fin, d'un but à un autre. Il veut toujours autre chose, toujours plus. Le désir est illimité par nature « et cela est contre nature, parce que l'infini n'est pas à sa place au niveau du désir. Dans le monde des objets du désir, qui est le monde manifesté, il n'y a pas d'infini » (K4, *OC VI 2*, p. 74-75). Dans l'essai de 1942 sur les « Formes de l'amour implicite de Dieu », il est question à nouveau de cette absence de finalité dans l'univers, thèse capitale pour comprendre ce qui entraîne le désir à rechercher de la finalité hors de l'univers :

« *Nous savons tous qu'il n'y a pas de bien ici-bas, que tout ce qui apparaît ici-bas comme bien est fini, limité, s'épuise, et une fois épuisé laisse apparaître à nu la nécessité. Tout être humain a vraisemblablement eu dans sa vie plusieurs instants où il s'est avoué clairement qu'il n'y a pas de bien ici-bas. Mais dès qu'on a vu cette vérité on la recouvre de mensonge. Beaucoup même se complaisent à la proclamer en cherchant dans la tristesse une jouissance morbide, qui n'ont jamais pu supporter de la regarder en face plus d'une seconde. Les hommes sentent qu'il y a danger mortel à regarder cette vérité en face pendant quelque temps. Cela est vrai. Cette connaissance est mortelle plus qu'une épée ; elle inflige une mort qui fait peur plus que la mort charnelle. Avec le temps elle tue en nous tout ce que nous nommons moi. Pour la soutenir il faut aimer la vérité plus que la vie. Ceux qui sont ainsi, selon l'expression de Platon, se détournent de ce qui passe avec toute l'âme.* » (*OC IV 1*, p. 334 ; je souligne)

L'opposition à Nietzsche est ici cruciale. A celui qui accepte la mort, c'est Dieu donne la vie, une autre vie que celle qui s'affirme comme conatus¹. Quelques jours ou semaines plus tôt, au mois d'avril 1942, S. Weil rédigeait un autre texte important : « Condition première d'un travail non servile ». Il y est aussi question, dans les cinq premières pages, de l'absence de finalité dans l'univers, ce que savent ceux qui exercent un métier manuel :

« Tout est intermédiaire dans cette existence, tout est moyen, la finalité ne s'y accroche nulle part. La chose fabriquée est un moyen ; elle sera vendue. Qui peut mettre en elle son bien ? La matière, l'outil, le corps

¹ Voir aussi K13, *OC VI 4*, p. 126, sur la prière. Les termes *attachement*, *arrachement* et *détachement* jouent un rôle important dans le lexique weilien à partir de l'été 1941 (*Cahier III*), je renvoie ci-dessus au chapitre III, partie C, section 3 : « "Hors de soi" : l'arrachement du désir ».

du travailleur, son âme elle-même, sont des moyens pour la fabrication. La nécessité est partout, le bien nulle part. [...] L'univers où vivent les travailleurs refuse la finalité. Il est impossible qu'il y pénètre des fins, sinon pour de très brèves périodes qui correspondent à des situations exceptionnelles. » (OC IV 1, p. 420-421)

Il n'y a pas de finalité ici-bas ; c'est pourquoi il faut parvenir à *détacher le désir du temps* pour sortir de la Caverne (« le temps est la Caverne »). Dans le « Petit carnet noir », à une date difficile à préciser (1941 ou 1942), S. Weil note et encadre la consigne suivante : « Descendre à la source des désirs pour arracher l'énergie à son objet¹ » (OC VI 1, p. 400). L'attention doit être *orientée vers ce qui est*, non vers ce qui sera, *vers le présent*, non vers l'avenir qui ne contient pas plus de perfection que le présent :

« Sortir de la caverne, c'est apprendre à *ne pas chercher la finalité dans l'avenir*. Le présent ne reçoit pas la finalité. L'avenir non plus, car il est seulement ce qui sera présent. Mais on ne le sait pas. Le refus du présent est évident. *Si on porte sur le présent la pointe de ce désir en nous qui correspond à la finalité, elle perce à travers jusque dans l'éternel*. C'est là l'usage du désespoir qui détourne de l'avenir. » (K11, OC VI 3, p. 346 ; je souligne)

La souffrance, qui ne recèle aucune finalité, permet de détourner le désir de l'avenir parce qu'elle rive au présent. Elle a un usage possible, à condition qu'elle soit sans consolation, qu'on ne cherche pas à la justifier. La souffrance est sans finalité : « Faire de la souffrance une offrande est une consolation, et par suite un voile jeté sur la réalité de la souffrance. Mais de même aussi regarder la souffrance comme un châtement. La souffrance n'a pas de signification. C'est l'essence même de sa réalité. Il faut l'aimer dans sa réalité, qui est absence de signification. Autrement on n'aime pas Dieu » (K9, OC VI 3, p. 183). Dans le *Cahier VIII*, S. Weil constatait : « L'extrême grandeur du christianisme vient de ce qu'il ne cherche pas un remède surnaturel contre la souffrance, mais un usage surnaturel de la souffrance. » (OC VI 3, p. 64)

Il faut « hisser le centre de l'âme au niveau de l'éternel » (OC VI 4, p. 178). Par *l'imagination*, nous nous projetons vers l'avenir, espérant y trouver une compensation. L'imagination, dit S. Weil, remplit les vides, bouche toutes les fissures, et va jusqu'à dire qu'elle « procède en nous de Satan » (OC VI 2, p. 314). C'est la conception pascalienne de l'imagination « partie dominante de l'homme », « maîtresse d'erreur et de fausseté² ». Nous nous inventons des raisons de vivre, ce que Bergson nomme, dans les *Deux sources de la morale et de la religion*, la « fonction fabulatrice » qui est « une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence³ ». Le rôle de l'intelligence, mis au premier plan par Bergson et par S. Weil, est d'établir des relations et des rapports de cause à effet, sans finalité aucune : l'exercice de l'intelligence sort l'individu du monde social.

Désirer le bien absolu signifie détacher le désir de tous les biens et attendre. C'est *l'usage* qu'il y a à faire de la contemplation du beau : la valeur du beau, écrit S. Weil, est d'être une finalité sans fin, il détache le désir de la finalité puisque, tout en suscitant le désir, il n'en fournit pas. *Il n'y a pas d'accès au bien par l'intelligence seule ; c'est le désir ou l'amour surnaturel du bien qui ouvre l'accès au bien absolu*. S. Weil affirme : « L'expérience montre que cette attente est comblée. » Du bien lui-même, elle ne dit rien. Qu'une intuition se donne à l'intention vide d'objet, cela ne fait pas l'objet d'une démonstration, mais d'une *expérience*, et l'écriture des

¹ Cette consigne encadrée est précédée et suivie de deux autres phrases : « Descendre à la source des désirs. C'est ce qu'a tenté Kierkegaard ». Puis : « C'est là que les désirs sont vrais – en tant qu'énergie. C'est l'objet qui est faux. » A la page suivante, on lit : « Arrachement indicible dans l'âme à la séparation d'un désir et de son objet. » (OC VI 1, p. 400) Ces notes du « Petit carnet noir » peuvent être contemporaines des *Cahiers IV* et *V*.

² B. Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg § 82.

³ H. Bergson, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1932, p. 118.

Cahiers, je l'ai montré, n'a pas d'autre but que *de permettre l'accès à cette expérience*. Ce qu'il faut apprendre, ce n'est pas un savoir, c'est un acte : *faire attention*. S. Weil le dit très clairement dans le *Cahier VIII* (février-mars 1942) et dans l'essai sur le « bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu » qui lui est contemporain : il faut orienter « la plénitude de l'attention » vers « du réel », cet « acte » permet que « les valeurs authentiques et pures de vrai, de beau, de bien, dans l'activité d'un être humain se produisent » et, donc, « l'enseignement ne devrait avoir pour fin que de préparer la possibilité d'un tel acte par l'exercice de l'attention. Tous les autres avantages de l'instruction sont sans intérêt » (K8, *OC VI 3*, p. 137). Comment mieux dire qu'il ne s'agit pas d'acquérir des connaissances *sur* Platon, *sur* Jean de la Croix, *sur* Maître Eckhart (*sur* S. Weil), mais de *faire* des exercices spirituels, de *faire* attention, de *détacher* le désir ? Dans le *Cahier XV*, la philosophe propose cet autre exercice, non plus à propos du beau, du travail ou de la souffrance, mais de l'amitié : « Si je désire voir un ami, je désire non cette entrevue, mais le bien que je suppose être dans cette entrevue. Si je détache ce désir, si je l'arrache, si je le détourne vers le bien pur, il devient lui-même un bien beaucoup plus grand que celui que j'attendais de cette entrevue. » (*OC VI 4*, p. 220)

Un désert : désir et absence du bien

Il faut donc détacher, attacher le désir pour l'orienter *autrement*. « Quel est le mécanisme de cet arrachement ? » (*OC VI 4*, p. 203). Cette question, posée dans les dernières pages du *Cahier XIV* (ms. 71 à 74), pages absolument capitales, est la question essentielle des *Cahiers de New York*. Le désir du bien et les moyens de son *arrachement* des réalités terrestres, de tout ce qui est présent, pour le diriger vers *l'absence*, vers le bien, vers ce dont nous ne connaissons rien, sauf le nom, est selon moi l'enjeu majeur de cette immense entreprise d'écriture que sont les *Cahiers*¹. L'enjeu est donc le suivant : « Je me trouve en ce monde avec mon désir collé sur des choses qui ne sont pas des biens, qui ne sont ni bonnes ni mauvaises. Je dois l'en arracher » (*OC VI 4*, p. 202). L'opération va alors consister à *arracher la totalité du désir aux choses terrestres pour le diriger vers le bien*. Puisque les « choses d'ici-bas » ne sont pas des biens, que « rien ici-bas ne peut être regardé comme un bien sinon à la faveur d'un mensonge, que toutes les fins d'ici-bas se détruisent elles-mêmes », « *je m'en détourne* », autrement dit « *je détourne mon désir* » et « *j'abandonne la totalité des choses terrestres pour le bien* » (*OC VI 4*, p. 218-219 ; je souligne). En somme, je me détourne de *tout* pour ne m'attacher à rien, pour désirer – *rien*. C'est un désir sans objet – et sans sujet puisque ce n'est plus « moi » qui désire. L'espace ainsi construit par le désir oppose, verticalement, un « ici-bas » qui est « l'infinité de l'espace et du temps » (*OC IV 1*, p. 357) et un ailleurs, qui est un là-haut et un « au-dessus du ciel ». Le désir oppose *tout* et *rien*. La séparation entre l'ici et l'ailleurs indique une hauteur, et l'itinéraire à emprunter sera celui d'une ascension.

Mais une telle ascension est impossible. Ni la volonté, ni le désir ne sont en tant que tels principe d'ascension. Le désir n'est pas une force, une puissance qui nous meut². S. Weil insiste à de nombreuses reprises sur cette impossibilité *d'aller vers* le bien dans les textes de l'année

¹ Cet arrachement du désir est ce que Jean de la Croix nomme la « nuit du sens » : le renoncement, quant à l'appétit, au goût des choses de ce monde. Voir Jean de la Croix, *La Montée du Carmel*, Livre I, in *Œuvres complètes*, Paris, Cerf, 1990, p. 581-630, et *La nuit obscure*, in *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 923-970. La lecture de Jean de la Croix, à partir de 1941, marque un infléchissement dans les thèmes et le vocabulaire weiliens. Elle cite le mystique espagnol, qui représente pour elle le sommet de la mystique chrétienne, et fait allusion à cet arrachement du désir et à *La Montée du Carmel* dans la dernière lettre au Père Perrin (voir *AD*, p. 78 ; voir aussi *OC IV 2*, p. 93-94 ; *OC VI 2*, p. 444 ; *OC VI 3*, p. 120).

² S. Weil ne conçoit pas le désir comme une force ; sur ce point, elle n'est pas spinoziste. Ce qui ne signifie pas que le désir est sans effet, au contraire, il est « efficace » (*AD*, p. 39). Car le désir orienté vers le Bien fait, immanquablement, descendre le Bien.

1942. Les cinq passages suivants le répètent en des termes quasi identiques¹ et il est intéressant de les lire à la suite :

« L'infinité de l'espace et du temps nous séparent de Dieu. Comment le chercherions-nous ? Comment irions-nous vers lui ? Quand même nous marcherions tout au long des siècles, nous ne ferions pas autre chose que tourner autour de la terre. Même en avion, nous ne pourrions pas faire autre chose. *Nous sommes hors d'état d'avancer verticalement. Nous ne pouvons pas faire un pas vers les cieux.* » (OC IV 1, p. 357 ; je souligne)

« Il y a des gens qui essaient d'élever leur âme comme un homme pourrait sauter continuellement à pieds joints, dans l'espoir qu'à force de sauter tous les jours plus haut un jour il ne retombera plus, mais montera jusqu'au ciel. Ainsi occupé, il ne peut pas regarder le ciel. *Nous ne pouvons pas faire même un pas vers le ciel. La direction verticale nous est interdite.* » (OC IV 1, p. 323 ; je souligne)

« Les mouvements descendants sont seuls en notre pouvoir. *Les mouvements ascendants sont imaginaires.* » (OC VI 4, p. 346 ; je souligne)

« On ne peut pas sortir de soi par la volonté. Plus on veut, plus on est en soi. On ne peut que désirer, supplier. *Nous sommes par rapport à la direction verticale, dans le sens du haut, ce qu'est, par rapport à la direction horizontale, un enfant qui ne sait pas encore marcher.* Le comprendre, c'est cela qui est redevenir comme un enfant. Au sommet d'une montagne, on est plus près du ciel que dans la plaine. Mais on n'est pas plus près de voler. On en est exactement aussi loin. » (OC VI 4, p. 298 ; je souligne)

« *Nous ne pouvons pas faire un seul pas vers lui [Dieu]. On ne marche pas verticalement.* Nous ne pouvons diriger vers lui que notre regard. Il n'y a pas à le chercher, il faut seulement changer la direction du regard. » (OC IV 1, p. 337 ; je souligne)

On ne peut aller vers le bien ; on peut seulement opérer *une transformation de soi qui permette au bien de venir jusqu'à nous*². L'opération consiste alors à *changer la direction du regard* : la transformation à opérer consiste à détourner le regard de ce qui est (mais n'est pas le bien) pour le tourner vers ce qui n'est pas mais qui n'est pas sans réalité puisqu'absent (le bien). Tout est question de désir, de regard. Ou, plutôt, je l'ai montré, d'orientation du regard et du désir. Car, si l'ascension est impossible, il *dépend de nous* de (bien) diriger notre regard et notre désir : « Il faut vouloir aller vers la réalité. » (OC IV 1, p. 370) On *ne peut pas* aller vers la réalité (le Bien), mais on peut *vouloir* aller vers elle en se détournant de tout ce qui n'est pas elle. Le rôle de la volonté est ainsi parfaitement circonscrit. On peut (et c'est cela qu'il faut faire) détourner le regard de toutes les choses (d'ici-bas) pour le diriger ailleurs, vers ce qui est absent : « M'en détourner – c'est tout. Il n'est besoin de rien d'autre. » (OC VI 4, p. 219) Je me détourne donc de tout ce qui n'est pas le Bien (acte de la volonté) et j'oriente mon regard et mon attention vers le Bien (désir vide d'imagination).

Au (point de) départ, il y a un acte de la volonté, un effort, la décision d'orienter ailleurs le regard. Or, rien ne vient préparer cette décision initiale³. Il y a en l'homme « un absolu » : « la liberté absolue de consentir ou non à l'orientation qu'il [Dieu] nous imprime vers Lui » (« Formes de l'amour implicite de Dieu », OC IV 1, p. 336). Aucun savoir préalable ne vient préparer et rendre possible l'arrachement du désir⁴. Le vouloir est isolé de tout savoir possible,

¹ Voir encore « Y a-t-il une doctrine marxiste ? » (1943), OC V 1, p. 325 ; OC VI 2, p. 380 ; OC VI 3, p. 135, 196 ; OC VI 3, p. 141, 213 ; et, déjà, les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (1934), OC II 2, p. 37, 58, 74, 82-83.

² Il n'y a pas trace de pélagianisme dans la doctrine weilienne (sa critique du *Polyeucte* de Corneille en est une manifestation). Ce qui ne veut pas dire que cette doctrine est quêtiste, sa philosophie de la transformation de soi plaidant en sens contraire.

³ Voir OC VI 4, p. 345, le commentaire de la parabole du semeur (Mt 13,3-9, par.), qui pose la question de la prédestination.

⁴ La démarche de S. Weil pourrait sans doute être rapprochée de la mystique eckhartienne et du *volo* initial, absolu, délié de toute détermination précise, qui n'est pas une effectuation mais une résolution de tout miser sur Dieu : « Non pas : je voudrais bien... mais : je veux ». Ce *volo* est à la fois *nihil volo* (« je ne veux rien ») et « je ne veux que Dieu » (je veux « que Dieu veuille

lorsqu'il trace la frontière d'une *terra incognita*. Il faut vouloir *tout* abandonner, parce que *rien* ne peut être regardé comme un bien. Il n'y a pas de demi-mesure : c'est *tout* ou rien. Le terme « totalité », dans ces pages du *Cahier XV* (cf. *OC VI 4*, p. 218-222) sur lesquelles je fonde mon commentaire, désigne successivement les « choses terrestres » et « mon désir » : la *totalité* de mon désir est arraché à la *totalité des choses terrestres* (objets pour l'imagination), pour être dirigé vers le bien irréprésentable (absent). Non pas, encore, vers quelque chose (d'autre), mais vers – rien. Le regard qui se détourne ne se tourne pas vers « quelque chose », ne vise aucun objet, se contente de se détourner et d'abandonner tout – et c'est tout.

Du bien, je ne sais que « le nom » et c'est ce nom (un signifiant, une convention) qui, si j'y attache ma pensée, « me donne la certitude que les choses d'ici-bas ne sont pas des biens ». Il faut *vouloir* attacher la pensée à ce nom, sans que ce vouloir ne soit porté par aucun savoir, sans connaissance, sans représentation (cf. *OC VI 4*, p. 203). Ce n'est pas parce que toutes les choses d'ici-bas ne sont pas des biens que je tourne mon désir vers le bien ; au contraire, c'est parce que j'ai déjà tourné mon désir vers « ce nom » qui n'offre rien à l'imagination que je sais que rien ici-bas ne peut être regardé comme un bien. Non seulement le *départ* n'est rendu possible que par une décision première, mais il y a isolement du vouloir par rapport à tout savoir possible concernant le bien. S. Weil emploie les termes « d'arrachement », de « détournement », de « décollement » du désir, d'un désir qui n'est en soi lié à aucun prédicat particulier. La visée du désir demeure un indéterminé : il faut « détacher notre désir de tous les biens et attendre », « vider le désir de tout contenu » (*OC VI 3*, p. 264 ; cf. *OC VI 3*, p. 267). Il faut choisir « plutôt *rien* que *tout* cela [le bien qu'offrent les créatures] » (*OC VI 3*, p. 191 ; je souligne). Le désir, ainsi vidé de tout objet et de toute imagination, ne désire aucune réalité (aucune apparence) : « Le désir sans objet est vide d'imagination. » (*OC VI 3*, p. 267) Or, ne rien désirer, c'est désirer rien : « Il faut désirer rien » (*OC VI 4*, p. 107). Il faut « aimer à vide » et « vouloir à vide », ce qui revient à « vouloir le vide » (*OC VI 3*, p. 190-191). C'est alors l'« absence d'objet qui est l'objet de l'amour » (*OC VI 2*, p. 317-318). Or, désirer *rien*, c'est exactement comme désirer *tout*. En effet, il arrive que ce désir, n'étant pas accroché à un objet, se renverse en son contraire : « Le désir *veut* tout » (*OC VI 3*, p. 141 ; SW souligne), écrit aussi S. Weil, sans qu'il y ait contradiction (je désire rien, tout, le bien, Dieu¹). Cette disparition des prédicats particuliers fait porter tout le poids de l'engagement sur le sujet qui désire ou qui (en un redoublement significatif) désire désirer : « *Je puis seulement désirer désirer* le bien. Mais alors que les autres désirs sont tantôt efficaces et tantôt non selon le hasard des circonstances, ce désir est toujours efficace. Car le désir de l'or n'est pas de l'or ; au lieu que le désir du bien est un bien. » (*OC VI 4*, p. 220 ; je souligne) Le désir se prend lui-même pour objet (du désir) par son redoublement : « désirer désirer ». Il est ainsi signifié que le désir n'a pas d'autre objet que lui-même et qu'il est lui-même le bien. Dans le « domaine surnaturel² », le désir qui est capacité du bien possède une efficace. Je peux (ou je dois) désirer : la modalité (pouvoir, devoir, vouloir) et son redoublement (pouvoir désirer désirer) accentue paradoxalement la prépondérance, ou l'autorité, de l'instance

pour moi »). Voir Maître Eckhart, *Les Traités*, trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1974, t. 1, p. 53 et p. 42. S. Weil a lu les *Traités et sermons* d'Eckhart dans la traduction de F. Aubier et J. Molitor, avec une introduction de M. de Gandillac, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Philosophie de l'Esprit, 1942.

¹ Cette équivalence entre « tout » et « rien » se retrouve dans une phrase comme celle-ci, énoncée sur le mode impératif : « Il faut être catholique, c'est-à-dire n'être relié par un fil à *rien qui soit créé, sinon la totalité de la création* » (*AD*, p. 80 ; je souligne). Il ne faut s'attacher à rien (cf. *OC VI 3*, p. 264) – ou « s'attacher à tout » (*OC VI 1*, p. 293). Rien, Tout, le néant qui « est la suprême plénitude » (*OC VI 3*, p. 191), le vide qui est « la seule réalité vraiment réelle » (*OC VI 3*, p. 255).

² S. Weil : « Le désir n'est une opération réelle que dans le domaine surnaturel. » (*OC VI 3*, p. 340) Moins d'un mois plus tard, dans l'autobiographie : « Autant [adolescente] j'étais certaine que le désir possède par lui-même une efficacité dans ce domaine du bien spirituel sous toutes ses formes, autant je croyais pouvoir l'être aussi qu'il n'est efficace dans aucun autre domaine. » (*AD*, p. 39) Voir également *OC VI 4*, p. 201-203 (parmi les pages les plus fortes et les plus explicites des *Cahiers*).

sujet¹. « Je détourne », « j'arrache » mon désir : c'est un performatif. Les verbes sont toujours au présent : cet engagement du désir est toujours un acte *présent*. On ne peut dire : « hier, je me détournais de tous les faux biens », ou : « demain, je dirigerai mon désir vers le bien ». Ce n'est que *maintenant*, et toujours *maintenant*, que je détourne mon désir. Ce n'est qu'au présent que s'opère le retournement du désir, et l'écriture de ce retournement. Dès le *Cahier I*, S. Weil l'exprime en une allusion à l'allégorie de la Caverne de Platon (*République*, Livre VII) : « On n'est jamais sorti de la caverne, on en sort » (*OC VI 1*, p. 106). Désirer rien (ou désirer tout), c'est exactement renoncer à son désir. C'est ne rien désirer. Ce désir détaché de tout objet (particulier), cette *absence* d'objet du désir va refluer sur le sujet du désir : *qui* désire lorsque rien n'est désiré ? C'est par le « sens de l'absence » que (je) suis en contact avec Dieu (absent²). La seule réponse possible à cette absence est alors l'absence elle-même : il faut « répondre à l'absence de Dieu, qui est amour, par l'absence et l'amour » (*OC VI 3*, p. 89). Le « je » doit s'exiler, partir, « sortir de soi » (*OC VI 4*, p. 254 et 297), afin de devenir comme ces « êtres qui se sont retirés de leur propre âme et lui [Dieu] ont laissé la place » (*OC VI 3*, p. 118). On comprend la démarche mise en œuvre par S. Weil, une démarche expérimentale : il s'agit de décrire une expérience après « réduction », l'expérience de ce qu'il reste du désir détaché de ses objets et de son sujet³. Cette démarche (consciemment ou sans le savoir) s'inscrit à la suite de Maître Eckhart et de la tradition mystique, qui se soutient d'un *volo* initial. « Non pas : je voudrais bien... mais : je veux », précise Eckhart⁴. Ce *volo*, absolu, délié de toute détermination précise, n'est pas une effectuation, mais une résolution de tout miser sur (Dieu). Il est à la fois *nihil volo* (« je ne veux rien ») et « je ne veux que Dieu » (je veux « que Dieu veuille pour moi⁵ »). En un instant se fait le départ, quel que soit le temps que prendra l'itinéraire. Eckhart parle de « libération » ; quant à Jean-Joseph Surin, il écrit : « Je dis que tout à coup il faut former le désir, mais que l'exécution se fait peu à peu⁶ ». Ce désir n'est « lié à rien », dit encore l'auteur de *La Science expérimentale des choses de l'autre vie*. Pour sa part, S. Weil emploie les termes « d'arrachement » et de « détournement » du désir, d'un désir qui n'est en soi lié à aucun prédicat particulier. La visée du désir demeure donc vide pour autant que c'est exactement l'absence d'objet qui est l'objet de l'amour.

¹ Sur la question de la modalité et des verbes modaux, voir É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1976, t. 2, p. 187. Sur l'écriture mystique, voir M. de Certeau, *La Fable mystique. XVI^e – XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1982, troisième partie, « La scène de l'énonciation », p. 211-273.

² Le thème de l'absence de Dieu revient à de nombreuses reprises dans les *Cahiers* : « Il faut être dans un désert. Car celui qu'il faut aimer est absent » (*OC VI 2*, p. 316). « Le contact avec Dieu est donné par le sens de l'absence » (*ibid.*, p. 340). « Dieu ne peut être présent dans la création que sous la forme de l'absence » (*OC VI 3*, p. 105). « L'amour de ce qui n'existe pas est plus fort que la mort. Aimer ce qui n'existe pas – quelle absurdité ? C'est une folie. Or là est le salut de l'âme » (*OC VI 4*, p. 227). Cette absence de Dieu est ce que Jean de la Croix nomme une nuit. La description de la nuit obscure fait l'objet des trois livres de *La Montée du Carmel*. Sur l'absence de Dieu, voir Jean de la Croix, *Le Cantique spirituel B*, in *Œuvres complètes, op. cit.*, en particulier p. 1218, 1225-1226, 1227-1228, 1246.

³ Il s'agit, en premier lieu, du sujet empirique. C'est pourquoi nous employons le terme « réduction », que nous empruntons à la phénoménologie d'Husserl. Cette même opération de « réduction » est, *mutatis mutandis*, mise en œuvre par Jean de la Croix dans ses traités systématiques de mystique (voir le commentaire qu'en donne Edith Stein dans *La Science de la Croix*, Louvain, Nauwelaerts, 1957, ainsi que A. Ramel, « Edith Stein, phénoménologie et ontologie à la lumière de la Croix », in *Philosophies en quête du Christ*, sous la dir. de P. Gire, Paris, Desclée, 1991, p. 396-419, où il est fait référence à S. Weil à la p.413). S'agit-il d'un abandon de toute ipséité ? S'il reste quelque chose de la subjectivité, après l'effacement du « moi », on peut au minimum affirmer qu'elle n'est pas fondée sur le pouvoir de dire « je ».

⁴ Maître Eckhart, *Les Traités*, trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, t.1, p. 53. La filiation affirmée ici ne l'est pas par S. Weil. C'est nous qui établissons cette filiation entre la philosophe française et celui qu'elle nomme l'ami de Dieu (cf. *AD*, p. 57).

⁵ *Ibid.*, p. 42. Voir M. de Certeau, en particulier *La Fable mystique, op. cit.*, troisième partie : « La scène de l'énonciation ».

⁶ J.-J. Surin, *Correspondance*, éd. M. de Certeau, Paris, DDB, coll. « Bibliothèque européenne », 1966, p. 974. Même référence pour la citation suivante.

Tout le langage des *Cahiers* est traversé par cette volonté de détachement, de décollage du désir, d'un désir qui n'est lié à aucun sujet et aucun objet et qui ne laisse subsister, finalement, qu'un « *désir pur, vide* » (*OC VI 3*, p. 264 ; SW souligné). Dans la première lettre à Joë Bousquet, S. Weil indique « la présence dans l'âme d'un point de désir pur¹ ». Plus originaire que ces désirs qui collent le « moi » aux apparences, donnant consistance à la fois au « moi » et aux apparences, il y a donc le *pur désir*.

L'apprentissage du détachement...

Dès le *Cahier I*, en 1933-1934, S. Weil cherche à se réformer. Si ce terme de « réforme », dont font usage aussi bien Spinoza que Rousseau, deux philosophes qu'elle admire, n'appartient pas au lexique weilien (si ce n'est dans les *Leçons* de Roanne, *LP*, p. 131-132, pour dire que la réforme de la société ne passe pas par la réforme des individus), c'est néanmoins dans cette tradition que s'inscrivent les « Notes intimes » et l'écriture des *Cahiers*². Or, cette réforme de soi passe par le « détachement ». Cette notion n'apparaît pas dans les écrits weilien avant l'année 1941. Elle est au centre des « Quelques réflexions autour de la notion de valeur » (1941). On la trouve ensuite mentionnée dans « Condition première d'un travail non servile » (1942, cf. *OC IV 1*, p. 422-423) : c'est « par le détachement » que l'on perce l'écran des fins particulières qui sépare de Dieu – et une allusion est faite au « détachement des saints » (*EL*, p. 210) dans une lettre à Maurice Schumann (1943). Toutefois, c'est dans les *Cahiers*, à partir du *Cahier III* (été 1941), mais surtout à partir du *Cahier VI* (hiver 1941-1942) qu'un tel « exercice de détachement » (*OC VI 2*, p. 437) se trouve élaboré. La philosophe insiste alors à de nombreuses reprises sur « la nécessité du détachement » (*OC VI 2*, p. 322)

La philosophe se propose l'exercice suivant – un exercice qui relève de la discipline de l'imagination : « Si je regardais moi à venir comme *un autre être* qui m'est étranger, je ferais sans nulle répugnance des actes susceptibles d'amener après un intervalle (qu'il soit de deux minutes, de plusieurs jours, d'un an) de la douleur. » (*OC VI 3*, p. 116 ; SW souligné) De même pour le plaisir. L'acte ne se rapporte plus au moi, il en est *détaché*. Ce paragraphe du *Cahier VIII* n'est pas lié directement ni à ce qui précède ni à ce qui suit. S. Weil s'adresse à elle-même, se propose un exercice spirituel. Ce dont il s'agit de se détacher, ce à quoi il faut renoncer, c'est aux fruits de l'action³ : se détacher de l'avenir et du passé, de tout ce qui n'est pas le présent (cf. *OC VI 3*, p. 116), afin d'agir *par obéissance* (par devoir : « par pure raison et sans inclination ») sans tenir compte des conséquences *pour soi*. Le détachement concerne donc le rapport au temps, car ce à quoi nous sommes attachés, en effet, c'est au temps. Nous y sommes attachés par le désir ou la crainte qui se porte vers l'avenir, la culpabilité qui se tourne vers le passé. Or, il s'agit de se libérer de cet attachement au temps : « Désir et crainte nous enchaînent au temps et le détachement brise les chaînes. » (K13, *OC VI 4*, p. 105) Ne plus rapporter l'acte au moi, c'est mourir à soi, et c'est cette mort que S. Weil cherche à atteindre, depuis le *Cahier III* : « Deux manières de se tuer, suicide [...] ou détachement. [...] Détachement à l'égard de ce qu'on a été [...] et de ce qu'on sera. » (*OC VI 1*, p. 316-317) « La plénitude du détachement », c'est « l'acceptation de la mort » (*OC VI 2*, p. 321 ; cf. *OC VI 2*, p. 305, 443) de telle manière que l'on passe du rêve à la réalité (cf. *OC VI 2*, p. 443). La philosophe cite (en grec) Achille, au chant

¹ Lettre à Joë Bousquet du 13 avril 1942, in S. Weil et J. Bousquet, *Correspondance 1942*, op. cit., p. 20.

² Sur ce thème de la réforme de soi, je renvoie, ci-dessous, au chapitre IV, partie A, section 3 (« Le thème de la réforme de soi après Spinoza et Rousseau »).

³ Voir *OC VI 2*, p. 62, 122, 151, 315, 365, 385, 416, 492.

XVIII de l'*Illiade* : « acceptons les choses accomplies » (cf. *OC VI 1*, p. 68, 283, 306, 316, 317), s'appuie sur sa lecture de la *Bhagavad-Gita* et des *Upanishads* (cf. par ex. *OC VI 1*, p. 301, 362 ; *OC VI 2*, p. 76, 365, 420, 492 ; *OC VI 3*, p. 171) et des *Essays in Zen Buddhism* de Suzuki (cf. *OC VI 3*, p. 73-84, 264).

Le détachement concerne le rapport que nous entretenons avec autrui. Elle écrit : « Déjà simplement savoir, mais savoir de toute son âme, que ceux qu'on aime sont mortels... » (K6, *OC VI 2*, p. 294). Quelques pages plus loin, elle complète :

« Aimer détaché. Supporter la pensée que ceux qu'on aime, à qui on pense avec amour, sont mortels, sont peut-être morts à l'instant même qu'on pense à eux. C'est une douleur. Ne pas chercher de consolation à cette douleur ; mais la supporter. On supporte cette pensée d'autant mieux qu'on aime davantage. Ne jamais penser à un être humain, si on ne l'a pas à ses côtés, sans penser qu'il est peut-être mort. [...] Plus généralement, *ne jamais penser* à une chose qu'on n'a pas sous les yeux *sans penser* que peut-être elle est détruite.

Que *cette pensée* ne dissolve pas le sentiment de la réalité, mais le rende plus intense.

Chaque fois qu'on dit « γενηθήτω τὸ θέλημά σου » [« Que ta volonté soit faite », l'une des demandes du *Pater*], *se représenter* dans leur ensemble les malheurs possibles [exercice sur les représentations]. [...]

En pensant à quelqu'un qu'on aime comme étant peut-être mort, on dirige vers lui l'amour qu'on porte au souvenir d'un mort, mais non pas de l'énergie [détachement]. On évite les conversations imaginaires. » (*OC VI 2*, p. 315-316 ; je souligne)

Il s'agit de « supporter » une pensée (le verbe revient à trois reprises). C'est un travail sur les représentations, un exercice spirituel : « Aimer [...] supporter [...] ne pas chercher [...] supporter [...] ne jamais penser à [...] sans penser qu'il [...] ». Il s'agit de *ne pas faire*, dans la ligne de la vertu négative que S. Weil poursuit par son œuvre et par sa vie depuis son premier écrit sur le conte des six cygnes de Grimm¹ jusqu'à sa mort. La progression est en quatre étapes : ceux qu'on aime sont mortels ; ceux qu'on aime sont peut-être morts ; puis une systématisation : cet exercice de pensée doit être pratiqué dans tous les cas et au sujet de tout être humain. Enfin, l'exercice s'étend à toutes les choses : « Plus généralement, ne jamais penser à une chose qu'on n'a pas sous les yeux sans penser que peut-être elle est détruite. » Il s'agit de passer du rêve à la réalité en perdant la perspective. La réalité advient lorsque se tait l'imagination (les « conversations imaginaires » qui centrent sur soi). Notre être est constitué par de l'apparence ; celle que nous lisons en ceux qui nous accordent de l'attention et de la valeur, celle qui nous est accordée par le prestige social dont nous bénéficions. C'est pourquoi en changeant de condition sociale, on change « d'être ». S. Weil le sait d'expérience, ayant partagé la condition des ouvriers à la chaîne sept ans plus tôt. Pour cet *exercice de détachement*, la philosophe *fait usage* d'un texte : le « Notre Père » et plus précisément, la troisième demande, qui doit être associée à un travail de représentation. Il s'agit d'affronter en pensée les malheurs qui peuvent advenir (sur les mêmes pages, nous trouvons des notes bibliques, cf. *OC VI 2*, p. 315-316). Cet exercice s'inscrit dans la tradition stoïcienne : se représenter la pauvreté, le dénuement, la mort permet de discriminer ce qui dépend de soi et ce qui ne dépend pas de soi, avant de consentir à ce qui ne dépend pas de soi – la discipline du désir ou *amor fati*. Les éditeurs des *Œuvres complètes* proposent en notes les références au domaine indien que l'on peut y repérer. Cela dit, il s'agit ici d'un exercice sur soi dans le style des *Pensées* de Marc Aurèle, d'un *exercice de méditation* : le travail sur les pensées à *supporter* vient modifier et transformer le sujet. Plus précisément, il s'agit de libérer l'âme « de toute cette trame, de tout ce tissu qui l'entoure, qui la fixe, qui la délimite, et lui permettre par conséquent de trouver ce qui est sa véritable nature, et en même temps sa véritable

¹ Voir au chapitre premier, la partie A, section 3 : « Le conte des six cygnes : une éthique de l'abstention ».

destination, c'est-à-dire son adéquation à la raison générale du monde¹ », selon Foucault lisant le paragraphe 11 de la troisième partie des *Pensées* de Marc Aurèle. Ainsi cela « nous fait l'âme grande » (*mégalo-phrosunê*). Cette liberté est indifférence (au sens stoïcien) à l'égard des choses et tranquillité par rapport aux événements. Néanmoins, l'exercice dont il est question ne vise pas l'accomplissement de soi mais le renoncement à soi – la coloration en est chrétienne plutôt que grecque. Nous assistons au travail d'écriture de S. Weil, qui poursuit, barre et réécrit :

« Ceux qu'on aime et dont on est aimé discernent en nous certaines valeurs – différentes pour chacun – à qui ils donnent ainsi, du fait qu'ils les discernent, une existence objective. Par eux on est quelque chose. C'est cela qu'on perd quand on perd l'un d'eux. Les valeurs qu'il discernait en nous perdent l'existence avec lui.

Mais il ne faut pas être quelque chose. Il faut n'être rien [précepte, *parastêmata*].

"*Nihil sum.*" [Je ne suis rien.]

En changeant de condition sociale, on change ainsi réellement d'être. [...]

Ceux qu'on aime et dont on est aimé donnent une existence objective, en les discernant, à certaines valeurs en nous. Autre pour chaque ami. Nous sommes comme un composé de ces valeurs. Quand un ami meurt, on est vraiment amputé. Et en changeant de milieu (de condition sociale), on change vraiment d'être.

Par eux on est quelque chose. Mais il faut n'être rien. » (*OC VI 2*, p. 316, 317)

Elle reprend encore cette même méditation quelques pages plus loin de ce *Cahier VI* consacré au détachement comme travail sur soi et transformation de soi. Être une créature², c'est n'être rien – une ontologie négative – encore faut-il le savoir avec toute son âme.

Il faut parvenir à être « détaché de son désir » (*OC VI 2*, p. 212). Car « l'homme est attaché par beaucoup de cordes. Des objets désirables se présentent à lui, mais il ne peut aller vers eux qu'autant que les cordes le permettent. / La douleur de tirer vainement sur la corde fait que ces objets désirables peuvent paraître haïssables. / Ne pas tirer sur les cordes (sur celles qui sont intactes). Les ronger. / Chaque péché fait connaître quelles cordes sont intactes. » (K6, *OC VI 2*, p. 310) Dans la marge, en bas de page, elle ajoute : « Tous les mouvements que l'homme peut faire dans l'espace accordé par les cordes ne sont d'aucun progrès. Il faut ronger les cordes avec les dents. » (*Ibid.*) Cette page 29 (ms.) du *Cahier VI* est tout entière consacrée au détachement : la philosophe commence par une analyse, puis le style devient celui d'un exercice à effectuer. Quelques pages plus loin, elle complète : « Allégorie de l'homme attaché ; il faut ajouter qu'il n'est pas attaché à des pieux, mais à des choses animées de mouvements divers, de sorte qu'il est continuellement entraîné selon la résistance. / Il ne peut s'arrêter que par instants, au prix d'un grand effort – ou bien quand il a coupé tous les liens sans exception. » (*OC VI 2*, p. 321) Le contexte montre que cette méditation accompagne une double lecture. Celle de Jean de la Croix d'abord. En effet, S. Weil recopie (en espagnol) des strophes du *Cantique Spirituel* (plus tard, dans le « Carnet de Londres », *OC VI 4*, p. 378, elle notera : « ...l'opération du détachement, dont la méthode a été abondamment étudiée par les mystiques »). Celle de la *Bhagavad-Gita* et des *Upanishads*, ensuite, s'intéressant en particulier de la notion d'*apūrva*, qu'elle découvre à la lecture de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindous* de René Guénon (Éditions Bossard, 1921). « Par le détachement jouis » : cette formule des *Upanishads* revient à plusieurs reprises (cf. *OC VI 2*, p. 313, 315, 365). Encore quelques pages plus loin, il est à nouveau question du « Notre Père » et il est fait un autre usage de la même demande. Dire « soit accomplie ta volonté », c'est s'arracher à ses propres pensées pour laisser entrer en l'âme les pensées de Dieu, c'est incarner le bien :

¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 284.

² Sur le statut de créature, voir K16, *OC VI 4*, p. 251-259.

« La volonté de Dieu, comment la connaître ? Si on fait le silence en soi, si on fait taire tous les désirs, toutes les opinions, et qu'on pense avec amour, de toute son âme et sans paroles « γενηθήτω τὸ θέλημά σου », ce qu'on sent ensuite sans incertitude devoir faire (quand même à certains égards ce serait une erreur) est la volonté de Dieu. Car si on demande du pain, il ne donne pas des pierres [cf. la même référence dans la lettre au père Perrin, *AD*, p. 39].

Critérium – Une action (ou non-action ; une attitude) en faveur de laquelle la raison trouve plusieurs motifs distincts et convergents, mais dont on sent qu'elle dépasse tous les motifs représentables. Deux critères qui coïncident. » (K6, *OC VI 2*, p. 332)

La *récitation* du « Notre Père » est un exercice qui fait avancer vers la perfection dans la mesure où l'on se transporte tout entier – *avec toute l'âme* – dans ce qui est récité. La première demande (« soit sanctifié ton nom »), par exemple, *arrache* notre désir au temps, le *transforme* « pour l'appliquer sur l'éternité » (*OC IV 1*, p. 339). C'est « un levier qui nous arrache de l'imaginaire dans le réel, du temps dans l'éternité et hors de la prison du moi » (*OC IV 1*, p. 338).

« Chaque fois qu'on dit γενηθήτω τὸ θέλημά σου *se représenter* dans leur ensemble les malheurs possibles » : c'est très exactement de la trace écrite d'un exercice de méditation qu'il s'agit ici, d'un exercice qui porte sur les représentations. Nous ne revenons pas ici sur la définition d'un tel exercice, rappelons toutefois que la méditation, « que l'on trouve déployée [...] surtout chez les Stoïciens » est « cette forme de réflexivité » par laquelle [...] s'opère [...] l'épreuve de ce que l'on pense, l'épreuve de soi-même comme sujet qui pense effectivement ce qu'il pense et qui agit comme il pense, avec, comme objectif, une certaine transformation du sujet qui doit le constituer comme [...] sujet éthique de la vérité¹ ». La méditation – *supporter* une pensée, ou une représentation – est un *exercice de détachement* qui fait usage de la douleur – « *car il n'y a pas de détachement sans douleur. Et il n'y a pas de douleur supportée sans haine et sans mensonge qu'il n'y ait aussi détachement* » (*OC VI 3*, p. 267 ; SW souligne). La méditation fait accéder au réel, fait passer du rêve à la réalité, permet « *de voir les choses nues et sans ce brouillard de valeurs mensongères* » (*OC VI 3*, p. 267 ; SW souligne) qui fait écran entre l'âme et le réel. Dans un cours « Sur l'imagination », la philosophe explique : « L'homme est toujours tenté de croire ce qu'il craint ou ce qu'il désire. [...] Il faut que l'homme arrive à régler son imagination. C'est le problème vital de l'homme. [...] Chaque fois que nous prenons conscience que l'imagination est imaginaire, nous sommes sauvés². » S. Weil emploie le terme « méditation » dans ce sens et ce contexte : « Le moment de méditation de Jaffier, à la fin du deuxième acte, est le moment où la réalité entre en lui, parce qu'il a fait attention. » (*OC VI 3*, p. 267) Supporter une pensée n'est pas imaginer ; c'est même exactement le contraire : l'imagination est liée au désir, c'est-à-dire à la valeur, elle propulse vers l'avenir et se traduit en mouvements désordonnés, alors que supporter une pensée cloue au présent. C'est un exercice efficace d'attention qui opère une transformation, un arrachement : « La contemplation parfaitement pure de la misère humaine nous arrache au ciel. » (*OC VI 2*, p. 366)

Il faut désirer ce qui est. Ne pas désirer un avenir imaginaire mais le réel, « nu, non voilé par de l'avenir imaginaire ». C'est en cela qu'un amour ou qu'une amitié est chaste : « L'amour chaste accepte la mort de l'être aimé ; cette mort ne lui enlève pas un avenir, puisqu'il n'était pas dirigé vers l'avenir. » (K10, *OC VI 3*, p. 268) Ainsi la philosophe poursuit, dans le *Cahier X*, quelques semaines plus tard, cette réflexion du *Cahier VI* :

« Détachement, indifférence (au sens élevé). On dit : si je n'ai plus de mobiles, comment agirai-je ? Pourquoi agirai-je ? Mais c'est là le miracle du surnaturel. Fais taire en toi tous les motifs, tous les mobiles, et néanmoins tu agiras, mû par une source d'énergie qui est autre que les motifs et les mobiles. Mais cette

¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet, op. cit.*, p. 441-442.

² S. Weil, « Sur l'imagination », in *CSW*, t. VIII-2, juin 1985, p. 123-125.

action dont nul motif, nul mobile n'est la cause, une pluralité de motifs et de mobiles y convergent. [...] Faire taire en soi les motifs et les mobiles, et agir : c'est un miracle analogue à celui de l'incarnation. [...] Ne conserver de soi *que* ce qui est passif. » (K6, OC VI 4, p. 350-351 ; SW souligné)

Ces exigences accompagnent des notes prises à la lecture du *Timée* de Platon. C'est la visée du désir qui occupe S. Weil. Il s'agit de détacher, d'arracher le désir aux objets sur lesquels il se porte et se fixe afin de le tourner ailleurs. Le travail de conversion porte sur l'orientation du désir. Il ne passe pas par l'exploration des arcanes de la conscience et le déchiffrement de l'origine du désir – par une herméneutique de soi. En effet, elle voit dans la « vie intérieure » une « tentation » (cf. OC VI 1, p. 407). Néanmoins, il s'agit d'arracher le désir au moi qui doit cesser d'être ce qui oriente et ce à quoi se rapporte le désir. La conversion n'est pas un accomplissement de soi. Ce n'est pas non plus une rupture dans le moi. C'est une destruction du moi. Le « moi » joue le rôle que tient le diable, le Malin dans la littérature chrétienne, Cassien par exemple, lorsqu'il s'agit de considérer un désir selon son origine. C'est un tel travail de mise à distance et d'abolition de moi que mettent en œuvre les *Cahiers*, en particulier ceux de la période de New York. Alors que chez les Stoïciens, explique Foucault, il s'agit « pour l'essentiel d'établir les conditions d'un exercice souverain de la volonté sur soi-même », de devenir maître de soi-même et de ce qui peut dépendre de soi ; ce qui implique d'apprendre ce qui relève de la volonté, et ce qui n'est pas de son domaine, et d'armer « cette volonté d'une raison qui a pour triple rôle de fixer ce partage, de définir la conformité à l'ordre du monde, et de dissiper les erreurs d'opinion qui entraînent le désordre des passions ou l'excès des désirs¹ »,

« la direction chrétienne, en revanche, a pour point de mire la renonciation à la volonté. Elle repose sur le paradoxe d'un acharnement à ne plus vouloir. La soumission au maître qui en est l'instrument indispensable ne conduit jamais au point où on peut établir la souveraineté sur soi-même, mais *au point où, dessaisi de toute maîtrise, l'ascète ne peut plus vouloir que ce que Dieu veut*. Et la tranquillité d'âme, qui constitue, dans le vocabulaire de Cassien, l'équivalent de l'*apatheai* grecque, ne consiste pas en ceci qu'on a pu établir sur les mouvements involontaires une domination si parfaite que rien ne peut plus l'ébranler du moment qu'on n'y consent pas. Elle consiste en ceci qu'ayant renoncé à vouloir par soi-même, on ne doit plus sa force qu'à celle de Dieu, on est en présence de celle-ci. La vie contemplative peut alors commencer ».

Le paradoxe est que S. Weil veut parvenir à ce point où c'est l'énergie de Dieu qui fait agir, sans qu'il n'y ait plus de « moi » (de perspective), en l'absence de toute direction exercée par un autre. Ou, pour le dire autrement, Dieu lui-même exerce directement sur elle cette direction spirituelle. Cette direction passe par *un travail d'écriture* – ce sont les *Cahiers*. *Mutatis mutandis*, S. Weil progresse en mystique sans guide comme Sigmund Freud fait son autoanalyse.

Le moi est un écran et c'est pourquoi il faut le détruire. La purification est un tel exercice de destruction : « La réalité du monde est faite de notre attachement. C'est la réalité du moi, transposée 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. » (K7, OC VI 2, p. 443) Quelques pages plus loin : « L'attachement est fabricant d'illusions, et quiconque veut le réel doit être détaché. » (K7, OC VI 2, p. 458) Le moi est gonflé de prestige social : « La conscience est absente de la vie végétative et abusée par le social. L'énergie supplémentaire est (en grande partie [?]) suspendue au social. Il faut l'en détacher. C'est le détachement le plus difficile. » (K7, OC VI 2, p. 434 ; les crochets sont de SW) Si le moi est une figure du Malin, le social en est une autre, et si la contemplation est un exercice de purification, cela vaut aussi bien pour le social. Il s'agit de renoncer à l'illusion de la puissance et, notamment,

¹ M. Foucault, *Les Aveux de la chair*, op. cit., p. 127. Il renvoie en particulier à J. Cassien, *Institutions*, IV.

à l'illusion d'une maîtrise du temps (détachement à l'égard de l'avenir). Autrement dit, s'incarner. « L'homme doit faire l'acte de s'incarner, car il est désincarné par l'imagination. Ce qui procède en nous de Satan, c'est l'imagination. » (OC VI 2, p. 314)

De plus, le détachement est libération d'énergie ; c'est cette énergie qu'il s'agit d'orienter vers le bien : « Tout attachement à un objet est émission d'énergie. [...] Quand l'objet disparaît, l'énergie, gardant la même orientation, est émise à vide, dans le vide d'en bas, le vide irréel, le néant. C'est une mort partielle. Le détachement, c'est l'émission de la totalité de l'énergie vers Dieu. » (K9, OC VI 3, p. 171) Ces premiers mois de l'année 1942 sont consacrés à une relecture de Platon. S. Weil *fait usage* de Platon pour sa vie spirituelle :

« Recherche du Bien dans Platon. Nous sommes constitués par un mouvement vers le bien. Mais nous avons tort de chercher le bien dans telle chose. Toute créature est ce qu'elle est, et bonne en plus, mais à tel égard, non à tel autre. L'or n'est pas bon à manger, ni une cuiller d'or à tourner la soupe. Le bien n'est que dans notre mouvement même. Mais nous ne pouvons pas l'y saisir. Nous ne sommes pas Dieu. Nous ne pouvons que le laisser à vide.

Nous ne voulons que le bien. Nous ne voulons pas l'or en tant qu'or mais seulement en tant que bien. Mais nous nous trompons là-dessus faute de posséder et de savoir manier la notion de rapport, de relativité. Nous croyons vouloir l'or en tant qu'or. Et du fait de cette croyance l'or en tant qu'or nous devient non pas bon mais nécessaire [condition d'existence]. Et nous sommes ainsi confirmés, parce que nous confondons le nécessaire et le bien. Sentant que nous ne pouvons pas (nous *i.e.* Harpagon) vivre si un voleur prend cet or, nous croyons qu'il est absolument bon. (Arnolphe et Agnès, Napoléon, État ...)

La notion de rapport est ainsi nécessaire à la délivrance. Il faut y adhérer avec toute l'âme.

Les livres VI et VII de la *République* ont pour objet le détachement. » (K9, OC VI 3, p. 189)

Notre liberté est l'orientation que nous donnons à ce désir du bien qui nous constitue. La notion de rapport, c'est la destruction des idoles : ne pas considérer comme absolument bon ce qui ne l'est que sous un certain rapport. Désirer absolument ce qui n'est bon que sous un certain rapport, c'est en faire une idole. Cette idole nous devient alors nécessaire. Or, il s'agit de distinguer le nécessaire du bien. La philosophe y revient souvent : comprendre « combien différent l'essence du nécessaire et celle du bien », « c'est détachement à l'égard du bien » (OC VI 3, p. 84 ; cf. OC VI 3, p. 189, 256). Ce qui nous est nécessaire (pour vivre) n'est pas pour autant un bien. Le bien n'est pas le nécessaire et « le détachement consiste à faire tout ce qu'on fait, non en vue d'un bien, mais par nécessité, et à prendre le bien seulement comme objet de l'attention. » (OC VI 3, p. 256) Nous trouvons ici le thème de l'action non-agissante (sur lequel nous reviendrons) : agir *par* nécessité (par *obéissance*) et non *en vue* d'un bien (pour « moi ») ; agir sans poursuivre une fin (sans *volonté*). L'action faite par « pure obéissance » est inconditionnée (cf. K14, OC VI 4, p. 196, 197). Le bien n'est pas objet pour la volonté mais pour l'attention. Encore une fois, il s'agit de détruire le moi comme perspective sur le monde, point de vue qui défend ses intérêts propres :

« Il s'agit d'ordonner les biens par rapport à notre désir, et pour cela il faut avoir accroché la plénitude de l'attention à notre désir pur, vide. Exactement comme si parmi plusieurs pièces de métal plus ou moins bien polies je veux choisir la mieux polie, il faut orienter l'attention vers le plan parfait.

Seulement nous ne pouvons pas fixer notre attention sur notre désir, pas plus que nous pouvons voir notre vue. Nous ne pouvons voir que des objets éclairés par la lumière du soleil.

De même nous ne pouvons que détacher notre désir de tous les biens et attendre. L'expérience montre que cette attente est comblée. » (K10, OC VI 3, p. 264 ; SW souligné).

C'est sur cette consigne du *Cahier X*, répétée sans cesse dans les *Cahiers de New York*, que je voudrais maintenant m'interroger. Pour accéder au Bien absolu, dont je ne sais rien *sauf le nom*, je dois parvenir à détacher mon désir de ses objets pour l'orienter vers ce qui n'est pas un objet,

qui est vide d'objet : le Bien absolu et inconditionné¹. L'expression « bien absolu » est habituelle, à partir du mois de mars 1942 (*Cahier IX*). Toujours dans le *Cahier X*, on lit : « Rien ici-bas n'est vraiment un objet pour le désir que j'ai en moi. [...] Puisque j'existe et que *ce désir de bien absolu constitue le fond de mon être*, il y a dans la réalité quelque chose qui a au moins la même valeur que ce désir. Mais j'en suis séparé. Je ne peux le rejoindre. Je peux seulement *savoir que cela est et attendre, fût-ce des années.* » (*OC VI 3*, p. 277 ; je souligne) Le bien absolu n'est pas objet de spéculation philosophique, dans les *Cahiers* ; il *se donne* et, pour être reçu, suppose un travail dont les *Cahiers* sont la mise en œuvre et la trace.

A l'attente répond un don ; l'accès à l'absolu s'opère sur le mode de l'expérience et cette expérience transforme l'être tout entier de celui qui en est le bénéficiaire : « L'expérience montre que cette attente est comblée. [...] Après avoir passé par le bien absolu, on retrouve les biens illusoire et partiels, mais dans un ordre hiérarchique qui fait qu'on ne se permet la recherche de tel bien que dans la limite permise par le souci de tel autre. Cet ordre est transcendant par rapport aux biens, et un reflet du bien absolu. » (*K10, OC VI 3*, p. 265) Plus loin : « Le désir impuissant se détache de ses objets et revient sur lui-même. La notion de bien pur, inconditionné, notion ineffable, entre alors dans l'âme. L'âme alors y adhère ou non. » (*K16, OC VI 4*, p. 257) La volonté met en œuvre des moyens en vue d'une fin. Le plan sur lequel elle intervient est le plan de la nécessité. Or, ce qui est nécessaire (de l'eau pour éteindre la soif, une voiture pour se déplacer, de l'argent pour acheter ce qui est nécessaire pour vivre, etc.) n'est pas pour autant un bien. Le bien n'est pas sur le même plan. Il est objet d'attention, de contemplation et de désir. La conception que S. Weil propose de « l'âme » se complexifie dans les *Cahiers* de New York. Apparaît le thème d'une architecture de l'âme : « Être détaché des fruits de l'action. Il faut pour cela *une architecture en profondeur dans l'âme*. Car la partie de l'âme qui agit doit être passionnément tendue vers le fruit de l'action. Une autre partie doit être détachée. » (*K13, OC VI 4*, p. 113 ; je souligne) Ou bien, en termes de facultés de l'âme : « Les choses d'ici-bas existent. Aussi je ne détache pas d'elles celles de mes facultés qui ont rapport à l'existence. Comme il n'y a aucun bien dans les choses d'ici-bas, je détache d'elles simplement la faculté qui a rapport au bien, c'est-à-dire l'amour. » (*OC VI 4*, p. 219) Nous retrouvons ici la distinction (platonicienne) entre le nécessaire et le bien.

Seule la mort permet un détachement « total », « parfait » (cf. *OC VI 2*, p. 305, 321, 443 ; *OC VI 3*, p. 267) : le consentement à la mort, écrit S. Weil à la dernière page du manuscrit de *L'Enracinement*, quelques jours ou quelques heures avant son hospitalisation, à la mi-avril 1943, page qui peut alors être considérée comme la dernière – presque la dernière – de toute son œuvre, « le consentement à la mort, quand la mort est présente et vue dans sa nudité, est un arrachement suprême, instantané, à ce que chacun appelle moi » (*OC V 2*, p. 365). Notons que la philosophe distingue, et oppose, un arrachement provoqué de l'extérieur et un arrachement consenti, de même qu'elle oppose un déracinement de l'extérieur et un déracinement consenti par celui qui pratique des exercices spirituels et progresse dans un itinéraire mystique. La colonisation, par exemple, est un déracinement et un arrachement à l'univers (cf. *OC V 2*, p. 145) mais le *consentement* à mourir est un arrachement qui parachève un itinéraire spirituel : « Il faut se déraciner. [...] En se déracinant on cherche plus de réel ». Mais « faire tout cela à autrui, de dehors, [...] c'est produire de l'irréel » (*OC VI 2*, p. 421). C'est déjà ce qu'elle écrivait, deux ans et demi plus tôt, à son ancienne élève, Huguette Baur, dans une lettre de direction spirituelle : la mort « est une grande et belle chose », à condition de savoir bien mourir, autrement dit

¹ « Bien absolu » : cf. *OC VI 3*, p. 191, 204, 229, 232, 262, 264, 265, 277, 309, 315 ; *OC VI 4*, p. 212, 318, 332, 401. Pour dire l'absolu, S. Weil fait usage de termes qui ont chacun leur histoire propre dans le corpus weilien. J'en relève dix : l'absolu, l'inconditionné, l'illimité, l'infini, le transcendant, le surnaturel, la grâce, l'amour, le Bien et Dieu.

« d'aimer l'univers en le quittant¹ ». Seule la mort défait le moi. « Tant qu'on vit, il se mêle à l'amour qu'on porte aux êtres et aux choses la pensée des jouissances qu'on peut en tirer. Au moment de mourir, si on meurt dans un sentiment d'amour – et l'amour de Dieu, c'est la même chose que l'amour de l'univers, de ses lois, de tous les êtres pensants qui s'y trouvent – c'est nécessairement un amour *pur*. » Un amour pur est un amour *détaché*, « détaché de toutes choses », sans retour sur soi. Ce qui permet le détachement, c'est de « penser exclusivement » à Dieu. C'est le conseil que donne la philosophe à son élève : penser à Dieu afin que s'opère le détachement et que la mort vienne le parfaire. Il s'agit de purification, c'est-à-dire d'effacement du moi, et seule la mort permet une totale purification : « L'homme ne peut atteindre qu'au moment de la mort le plus haut degré de pureté². » La philosophe écrira une page importante sur l'acceptation de la mort dans le *Cahier VI* : « Accepter la mort, c'est le détachement total. » (*OC VI 2*, p. 321) Quelques mois après cette lettre, S. Weil rédige les « Quelques réflexions autour de la notion de valeur » (cf. *OC IV 1*, p. 53 et suiv.). Cet écrit est capital en ce qu'il expose *une attitude philosophique*. L'exercice qui commande la pratique de la philosophie est précisément le détachement. La philosophie est le travail critique de la pensée sur elle-même, c'est une ascèse autrement dit un exercice de soi dans la pensée : « la réflexion philosophique [...] est infaillible pour autant qu'elle s'exerce » mais cet exercice de la réflexion est « presque impossible ». L'esprit est une tension vers une valeur et doit se détacher de la valeur vers laquelle il est tendu pour l'évaluer et pour ce faire, il doit considérer le détachement comme la suprême valeur mais pour cela, il faut être déjà détaché de toutes les autres : « il y a là un cercle vicieux » (*OC IV 1*, p. 56) et un miracle qui suppose une transformation de toute l'âme qui est donc le détachement. La vie philosophique est un passage par la mort. « Aimer la vérité signifie supporter le vide, et par suite accepter la mort. La vérité est du côté de la mort. Aimer la vérité avec toute l'âme ne peut se faire sans arrachement. » (*OC VI 2*, p. 207)

S. Weil écrit sur le détachement, emploie aussi le terme plus violent d'*arrachement* : « Descendre à la source des désirs pour *arracher* l'énergie à son objet. C'est là que les désirs sont vrais, en tant qu'énergie. C'est l'objet qui est faux. Mais *arrachement* indicible dans l'âme à la séparation d'un désir et de son objet. Cet *arrachement*, condition de la vérité. » (K6, *OC VI 2*, p. 294-295 ; je souligne) Ce qui est formulé ainsi à l'hiver 1941-1942 fera l'objet d'un travail continu d'écriture dans les *Cahiers* suivants, en particulier les *Cahiers* rédigés à New York. C'est la question qui oriente l'écriture des *Cahiers* : comment être arraché « à ce monde » (*OC VI 3*, p. 59), « du fini dans l'infini » (*OC VI 2*, p. 366-367) – « arraché jusqu'à l'éternité » (*OC VI 2*, p. 391) ? Un tel *travail d'arrachement* passe notamment par le malheur, par la contemplation du malheur, de telle manière que se dissipe l'illusion de la puissance et qu'à rebours de toute affirmation de soi s'ouvre un vide. Cette contemplation n'est pas esthétisante, mais elle est *compassion* de telle manière que je *me* transporte dans le malheureux. Il est intéressant de noter que la notion de « compassion » est absente du lexique weilien avant 1942 alors que le terme revient sans cesse sous la plume de la philosophe, d'abord dans les dernières pages du *Cahier VI* (cf. *OC VI 2*, p. 390-403), puis dans les essais de Marseille en 1942, les *Cahiers* de New York et les écrits de Londres. S. Weil consacre plusieurs pages du *Cahier VI* (ms. 131-139) cette réflexion – « En concevant le malheur de tel individu (moi ou un autre) en tant que misère humaine, et non pas en tant que malheur de tel individu, on y lit la captivité de l'esprit dans la chair, de l'image de Dieu dans la chair » (*OC VI 2*, p. 390-391) – de telle manière que nous

¹ S. Weil, lettre à Huguette Baur, in P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 116-117. De la mort, il sera question à la première section de la conclusion.

² *Ibid.*, p. 117.

pouvons conclure à nouveau que ce n'est pas par l'introspection que l'on parvient à la connaissance de soi, mais par la contemplation d'autrui, de la misère humaine – ainsi que de l'ordre du monde comme nécessité (dont la science est l'étude, cf. *OC VI 3*, p. 394) et de la beauté du monde. Le prochain est un miroir qui permet de se voir ; se voir dans le prochain, c'est « s'imaginer soi-même placé dans n'importe quelles circonstances sociales et matérielles » de telle manière que s'opère une variation eidétique qui conduit au « dépouillement des circonstances où on se trouve » et fait accéder à l'idée de la misère humaine, idée de l'homme (cf. *OC VI 2*, p. 392-394 – « *idée* (εἶδος) » écrit S. Weil, qui souligne). Se connaître soi-même n'est pas connaître son fonctionnement psychologique, c'est contempler la misère humaine ; ce n'est pas savoir que je ne sais rien, c'est *savoir que je ne suis rien et le savoir de toute mon âme* – S. Weil radicalise la position socratique : « La connaissance de soi est amour de Dieu. » (*OC VI 2*, p. 392) Se connaître soi-même n'est pas se tourner vers soi pour s'ausculter mais se vider de soi et se tourner vers Dieu. La connaissance de soi est paradoxale car il n'y a « rien » à connaître et lorsque l'énergie végétative est mise à nu, il n'y a plus activité de connaissance. « *Ainsi discerne-t-on très difficilement cette vérité.* » (*OC VI 2*, p. 394 ; SW souligne) L'influence de l'hymne aux Philippiens est ici prégnante. Le mot « croix » revient à plusieurs reprises en ces pages, comme la clé permettant d'ouvrir l'accès au mystère. S. Weil réécrit en cherchant la meilleure formulation, la plus frappante, de telle manière que la vérité ainsi exprimée s'empare de toute son âme. Ces méditations sur la compassion seront reprises, les mois qui suivent, dans les essais sur « L'amour de Dieu et le malheur » et les « Formes de l'amour implicite ». A New York, c'est le désir qui « s'accroche aux choses terrestres » qu'il faut « arracher » (*OC VI 4*, p. 180) S. Weil refait à plusieurs reprises ce travail d'écriture qui participe d'un travail de transformation de soi : décoller le désir, le détacher, l'arracher et le tourner vers le bien (cf. K14, K15, K16, *OC VI 4*, p. 201-203, p. 218-221, p. 264-270) : « Je me trouve en ce monde avec mon désir collé sur des choses qui ne sont pas des biens, qui ne sont ni bonnes ni mauvaises. *Je dois l'en arracher*, mais cela fait saigner. [...] Mais cela ne se fait pas d'un coup pour tout le désir de l'âme. D'abord pour une partie infinitésimale. » (*OC VI 4*, p. 202 ; je souligne) Cet arrachement du désir est la conversion, le retournement qu'il faut opérer. C'est un processus de transformation qui prend du temps. Il s'opère par *l'attention* portée sur le bien ou, plus exactement, sur le nom « bien », ou sur le nom « Dieu », sur ces mots qui sont efficaces pourvu que l'on sache en *faire usage* (cf. K15, *OC VI 4*, p. 218-220). Enfin, il y a l'« exemple de prière » du *Cahier XVI* qui se termine ainsi : « Père, puisque tu es le Bien et que je suis le médiocre, arrache de moi ce corps et cette âme pour en faire des choses à toi, et ne laisse subsister de moi, éternellement, que cet arrachement lui-même, ou bien le néant. » (*OC VI 4*, p. 280) Le détachement (arrachement, déchirement, décolllement, renoncement, indifférence) est l'attitude au fondement de l'activité philosophique : détachement par rapport à toute fin, détachement par rapport au temps. C'est en quelque sorte un programme pour une transformation de soi que se propose ici S. Weil – programme que les *Cahiers* (depuis le *Cahier II* jusqu'au « Carnet de Londres ») mettent en œuvre.

Il faut noter enfin que le lexique du détachement, qui se déploie pendant la période de Marseille et à peu près exclusivement dans les *Cahiers*, est absent des écrits de Londres, en 1943 (2 occurrences seulement dans le « Carnet de Londres », dans le cadre d'un commentaire de la « parabole du semeur », cf. *OC VI 4*, p. 376-377). Il en va de même pour le lexique du « renoncement ». Y a-t-il une inflexion de la pensée de S. Weil, les derniers mois ? La raison en est plutôt que le détachement appartient au lexique du travail de soi, à celui des écrits pour soi-même, à celui des *Cahiers*.

... pour orienter le désir vers l'inconditionné

Lorsqu'elle rédige le *Cahier XVI*, au mois d'octobre 1942, S. Weil est à New York ; elle a couvert de son écriture parfaitement lisible des centaines de pages de cahiers et il ne lui reste plus que quelques mois à vivre. Son expérience spirituelle ne cesse de s'approfondir « de manière exponentielle », pour reprendre une expression weilienne. Son lexique est parfaitement élaboré et elle sait parfaitement ce qu'elle veut dire, ce qu'elle ne cesse de vouloir dire depuis au moins les *Cahiers inédits I et II* et le « Petit carnet noir », deux ans plus tôt (cf. *OC VI 1*, p. 396-405).

Ce *Cahier XVI* (cf. *OC VI 4*, p. 251-259) contient un véritable *traité de discipline intérieure* pour la vie spirituelle. Il est précédé d'un trait horizontal et commence par la recommandation d'une *attitude spirituelle* préalable à la prière : « Celui qui n'a pas renoncé à tout sans aucune exception au moment de penser à Dieu donne le nom de Dieu à une de ses idoles. » (*OC VI 4*, p. 251) Renoncer à tout, cela signifie renoncer à soi-même (au « moi », identité sociale dont le sort peut toujours nous priver), « accepter de perdre toute existence », « accepter de n'être rien », autrement dit « accepter de n'être qu'une créature et pas autre chose » (*OC VI 4*, p. 252). Il ne s'agit pas de devenir rien, mais bien de l'accepter, ou de s'en « apercevoir », de le « reconnaître », car « cet être que Dieu nous a donné, à notre insu, c'est du non-être. Si nous désirons le non-être, nous l'avons » (*ibid.*). Il s'agit d'une *conversion du regard porté sur soi* : « Le salut pour nous consiste à voir que nous ne sommes pas ».

Cette page propose moins une théorie qu'un *exercice à faire*, une *action à opérer sur soi*, qui consiste en une transformation du regard : « vouloir ne plus être », c'est-à-dire reconnaître que cet être est une « illusion d'être ». C'est dans le christianisme que cet exercice est pratiqué, comme le précise immédiatement S. Weil en opposant, à la manière de saint Paul, Adam et Jésus-Christ, et en faisant implicitement référence à l'hymne aux Philippiens (Ph 2,6-8) : « Adam nous a fait croire que nous étions ; le Christ nous a montré que nous n'étions pas. / Pour nous apprendre que nous sommes non-être, Dieu s'est fait non-être – » (*ibid.*). Il s'agit donc d'une imitation du Christ. Le terme « salut » renvoie également au lexique chrétien. L'intention de l'auteure est manifeste : l'exercice à opérer l'est en vue du salut¹. Pour parvenir à reconnaître que je ne suis rien, S. Weil (se) propose « un exercice de perfectionnement spirituel » (*OC VI 4*, p. 253) :

« Usage de la douleur physique. Que dans n'importe quel degré de douleur, quand presque toute l'âme crie intérieurement "Que cela finisse, je n'en peux plus", une partie fût-elle infinitésimale de l'âme dise : "Je consens à ce que cela dure pendant la perpétuité des temps, s'il convient à la sagesse divine qu'il en soit ainsi". » (K16, *OC VI 4*, p. 253)

C'est un *exercice d'obéissance*, de consentement à la nécessité qui permet de perdre la perspective, de ne plus se considérer comme le centre et la fin de la création. S. Weil ajoute qu'« on peut faire le même usage de la faim, de la fatigue, de la peur, de tout ce qui contraint impérieusement la partie sensible de l'âme à crier : Je n'en peux plus ! Que cela finisse ! Quelque chose doit répondre : Je consens, soit à ce que cela finisse seulement par la mort, soit à ce que cela ne finisse même pas avec la mort, mais dure perpétuellement. [...] Il vaut mieux faire cet usage des souffrances que le sort inflige que de s'administrer la discipline. » (*Ibid.*) La forme impersonnelle (« on peut faire le même usage ») de cet exercice à faire (« qu'une partie de l'âme dise ») indique qu'il n'est pas au seul bénéfice de l'auteure des *Cahiers* : il est proposé à tout un chacun et S. Weil semble s'adresser ici à un lecteur potentiel (un tel exercice n'étant pas simplement mentionné, comme pour mémoire, mais expliqué de manière détaillée). De plus, noté ici, cet

¹ Pour un cadre général, je renvoie au chapitre premier, partie C, section 3 : « Vérité, subjectivité, salut ». Il faudrait confronter la conception weilienne du salut à ce qu'en disent les théologiens catholiques, mais ce n'est pas ici mon sujet.

exercice ne l'est pas à titre expérimental, puisque S. Weil, dans un même mouvement d'écriture, en signale le bénéfice : « L'âme est alors coupée en deux. Car la partie sensible de l'âme ne peut pas – du moins à certains moments – consentir à la douleur. Cette division en deux de l'âme est une seconde douleur, une douleur spirituelle plus aiguë que la douleur physique qui en est l'occasion. » Il y a séparation, division, coupure entre la partie sensible de l'âme, ou l'âme terrestre, l'âme charnelle, dans laquelle est le moi, et la partie supérieure de l'âme, la partie éternelle de l'âme qui est un point de l'âme¹. Cette coupure de l'âme suppose un acte de volonté ou un désir volontaire.

Le mécanisme de cette division en deux de l'âme est clairement expliqué à partir de la distinction entre énergie végétative et énergie supplémentaire², qui « nourrit le désir, [...] alimente la volonté ». Il faut que cette énergie supplémentaire s'épuise sans qu'il n'y ait jamais satisfaction. Quand « l'énergie volontaire » est épuisée, le désir (impuissant) se dirige vers les mêmes objets terrestres qui étaient ceux de la volonté et l'âme crie vers ces choses qu'elle désire. Quand le pouvoir de crier est épuisé, elle regarde. A la volonté succède donc le cri – « première étape du retour à l'enfance », explique S. Weil – et au cri succède le regard. C'est alors seulement que l'on entre dans le domaine spirituel proprement dit : « Alors peut-être elle [l'âme] se souvient qu'il y a un autre bien auquel les choses inanimées elles-mêmes ont une part abondante. Comment ce souvenir entre-t-il dans une âme charnelle ? » (*OC VI 4*, p. 256) La question – platonicienne – demeure sans réponse. Dans le *Cahier VIII*, S. Weil faisait allusion à une *mémoire surnaturelle*, « au sens des orphiques et du *Phèdre*³ » (*OC VI 3*, p. 120), faisant référence à deux vers de l'*Agamemnon* d'Eschyle⁴ et à la nuit obscure de Jean de la Croix.

A ce moment-là, l'âme, délivrée de l'énergie volontaire, a le choix : « Le désir impuissant se détache de ses objets et revient sur lui-même. La notion de bien pur, inconditionné, notion ineffable, entre alors dans l'âme. L'âme alors y adhère ou non. Ce choix est un mystère. » (*K16, OC VI 4*, p. 257) Le but est atteint : le désir est parvenu à se détacher, à se décoller des objets et s'oriente vers le bien en tant que bien, le Souverain Bien. Ce Bien est qualifié de « pur » et d'« inconditionné ». Ce « bien inconditionné », ou « inconditionnel » (*OC VI 4*, p. 332), S. Weil le nomme aussi « Dieu » (*OC VI 4*, p. 231). Dans le *Cahier XIV* (octobre 1942), elle résume en une formule brève : « Une seule chose en nous est inconditionnée, le désir. Il convient qu'il soit dirigé vers l'être inconditionné, Dieu » (*OC VI 4*, p. 187). Au début du même *Cahier*, on lit :

« L'inconditionné seul transporte en Dieu. [...] L'inconditionné est contact avec Dieu. Tout ce qui est conditionné est d'ici-bas. [...] L'inconditionné est l'absolu.

L'amour est surnaturel quand il est inconditionné. Un amour inconditionné est une folie. L'amour d'une mère en est la meilleure image ici-bas. Mais ce n'est qu'une image. Même l'amour d'une mère s'épuise si aucune des conditions de son renouvellement n'existe.

Seuls l'amour pour Dieu et l'amour anonyme pour le prochain sont inconditionnés.

On peut y ajouter l'amour (l'amitié) entre deux amis de Dieu parvenus sur la route de la sainteté au-delà de ce point où la sainteté est quelque chose de définitif. [...] Tous les autres amours sont conditionnés, malgré les serments, et s'épuisent peu à peu quand les conditions manquent. » (*K14, OC VI 4*, p. 169-170)

Quelques pages plus loin, dans le cadre d'une réflexion sur la notion de mystère, elle répète quels sont les « trois amours inconditionnels : l'amour de Dieu – l'amour anonyme du prochain – l'amitié de deux saints ». Le principe est le suivant : « On n'a le droit d'aimer inconditionnellement que ce qui est inconditionné. » (*OC VI 4*, p. 173) Or, seul le bien absolu,

¹ Sur les parties de l'âme, cf. *infra*, chapitre IV, partie B, section 3 : « Transit : le lieu d'un passage ».

² Sur cette notion d'énergie, je renvoie à M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, op. cit., p. 57-65.

³ Platon, *Phèdre*, 249c.

⁴ Eschyle, *Agamemnon*, v. 179-180.

surnaturel, qui se trouve de l'autre côté du ciel, autrement dit Dieu, est inconditionné : « Dieu et la présence infuse de Dieu – soit actuelle dans un saint, soit potentielle dans toute créature pensante. » (*Ibid.*) Lorsque l'amour inconditionnel se porte vers une réalité conditionnée prise hors de toutes relations, cela se nomme l'idolâtrie. Ainsi, « l'amour inconditionnel de l'Église est de l'idolâtrie. [...] Il y a une chose inconditionnée dans l'Église, mais c'est seulement la présence du Christ dans l'Eucharistie. L'Église comme société émettant des opinions est un phénomène de ce monde, conditionné » (*ibid.*). Et dans les premières pages du *Cahier XV*, S. Weil écrit en un passage très « weilien » par son style :

« Il faut [...] se rendre compte, d'abord qu'on n'a aucune raison de désirer être heureux, puisque le bonheur n'est pas une chose qui soit à désirer sans raison, inconditionnellement ; car le bien seul est à désirer ainsi. C'est le fond de la pensée de Platon.

C'est une pensée tellement contraire à la nature qu'elle ne peut surgir que dans une âme entièrement dévorée par le feu du Saint-Esprit, comme étaient sans doute celles des Pythagoriciens. » (K15, *OC VI 4*, p. 214)

Seul Dieu, seul le bien absolu doit être désiré inconditionnellement, c'est-à-dire quelles que soient les conditions. Ainsi, « la prière n'est dirigée vers Dieu que si elle est *inconditionnée*. Prier inconditionnellement, c'est demander au nom du Christ. C'est cela, la prière qui n'est jamais refusée. Que ta volonté soit faite – quelle qu'elle soit. Descends en moi pour accomplir par moi ta volonté – quelle qu'elle soit » (K14, *OC VI 4*, p. 194).

Le mot « inconditionné » n'est pas fréquent dans les écrits weilien. En revanche, il est très souvent question de pur, de pureté, de purification, et l'expression « bien pur » revient souvent à partir du *Cahier VIII*, c'est-à-dire au mois de février 1942, et jusqu'au « Carnet de Londres¹ ». Ce bien pur est Dieu ou est « issu de Dieu » (*OC VI 4*, p. 151). Il est inconditionné : « Le bien pur échappe à toute relation particulière » (*OC VI 4*, p. 334). Il est à de nombreuses reprises question de l'absolu dans les *Cahiers* ; plus d'une cinquantaine d'occurrences du substantif. Au début du *Cahier IV*, on trouve cette première occurrence : « Le désir jette la pensée dans l'absolu comme dans l'illimité. » (*OC VI 2*, p. 91) C'est le désir qui ouvre l'accès à un dehors, un au-delà de la limite ; l'absolu et l'illimité sont ici associés, ce dernier terme étant très fréquemment employé par S. Weil. Dans le *Cahier IX* : « Chaque chose recherchée est recherchée non pas en elle-même, mais en tant que bien. Seul le bien est recherché en lui-même. Ainsi le bien seul est absolu. » (*OC VI 3*, p. 229) L'« absolu », c'est l'« inconditionné », l'« infini », l'« illimité », le « surnaturel » : S. Weil emploie ces cinq termes qui suggèrent un dépassement de la limite imposée par la condition naturelle de l'homme.

La partie éternelle de l'âme est comme quelqu'un d'autre, autre que le moi. « C'est vraiment sortir de soi » (*OC VI 4*, p. 254), conclut S. Weil. Le salut, c'est de parvenir à sortir de soi et qu'il ne reste plus rien de « moi ». La « notion de bien pur, inconditionné » qui « entre dans l'âme » ne fait pas l'objet d'un savoir pour l'intelligence – il n'y a pas de concept du bien pur – mais d'une certitude pour la foi et l'amour surnaturel. Il n'y a pas de langage propre pour parler du bien absolu qui est « ineffable » : on n'en connaît que le nom. On ne peut pas le dire, on peut seulement le montrer en indiquant les exercices à faire pour y accéder. Lorsque la notion de bien absolu est entrée dans l'âme, dit S. Weil, « le problème est alors de consacrer à ce bien dont ne sait que le nom la totalité de l'énergie » (*OC VI 4*, p. 257) ; autrement dit, de se faire parfaitement obéissant. Au long de ces quatorze pages manuscrites du *Cahier XVI*, du mois d'octobre 1942, que j'ai qualifié de traité de discipline intérieure pour la vie spirituelle, qui décrivent l'opération de transformation que l'âme doit subir, S. Weil commente la parabole

¹ Voir *OC VI 3*, p. 55, 59, 60, 85, 89, 98, 100-103 ; *OC VI 4*, p. 151, 154, 214, 220, 257, 321, 334, 345, 353, 368, 374, 402.

évangélique dite « du fils prodigue », que l'on trouve uniquement dans l'*évangile de Luc* (Lc 15). Elle y voit une description de ce que doit être la vie spirituelle. En effet, contrairement aux lectures les plus habituelles de la parabole, elle voit dans le fils prodigue le modèle de la vie spirituelle : il faut dépenser tous les biens que l'on possède ici-bas.

Enfin, cette vie spirituelle n'est pas une quête solitaire. Après que l'âme est divisée en deux, elle « se donne à manger aux créatures de Dieu » (OC VI 4, p. 257). C'est ce que S. Weil nomme l'amour du prochain sans lequel il n'y a pas d'amour véritable de Dieu. Dans le passage que nous citons maintenant pour clore ce développement, nous constatons la mise en œuvre du procédé habituel des *Cahiers* : d'abord une description d'un état de la vie spirituelle – ici son point d'aboutissement –, puis une reprise sous forme impérative, car il y a quelque chose à faire, une attitude à adopter :

« Après cela il y a nouvelle création, que l'âme accepte non pas pour exister, car elle aspire à ne pas exister, mais uniquement pour l'amour des créatures, comme Dieu accepte de créer. Accepter d'être créé comme Dieu accepte de créer, pour l'amour des autres créatures. Cette nouvelle création est comme une incarnation. La seconde création n'est pas une création, mais génération. Le Christ entre dans l'âme et se substitue à elle. » (OC VI 4, p. 258)

Ni dans les *Cahiers*, ni ailleurs, S. Weil ne propose une théorie du Bien, ou un système. Ce que nous savons, c'est que « nous sommes constitués par un mouvement vers le bien », que « nous ne voulons que le bien » et que nous avons tort de chercher ce bien dans telle ou telle chose. Quant au bien, nous ignorons ce qu'il est, et dire « ce qu'il est », c'est déjà trop en dire, car il n'a pas besoin d'être pour être le bien, et nous pouvons aussi bien le nommer *vide* ou *néant*. Ce bien n'est en aucun cas un fondement, bien qu'il soit plus réel que ce qui nous semble être¹. Les *Cahiers* proposent des exercices spirituels pour détacher le désir de ses objets et orienter le regard, l'attention et le désir vers le bien et attendre.

Il ne s'agit pas de penser ou de *comprendre* (ce qu'est le bien, ou ce que dit S. Weil dans les *Cahiers*), mais de *faire*. La raison – pour S. Weil comme déjà pour Kant, et plus encore Fichte – est d'abord raison pratique :

« *Vouloir* inconditionnellement seulement le bien quel qu'il puisse être, c'est-à-dire aucune chose particulière. *Vouloir* les choses particulières sous condition. *Vouloir* la vie si elle est un bien, la mort si..., la joie si..., la douleur si... ; et cela sachant que nous ignorons ce qu'est le bien. En tout vouloir, quel qu'il soit, par-delà l'objet particulier, *vouloir* à vide, *vouloir* le vide. Car c'est un vide pour nous que ce bien que nous ne pouvons ni nous représenter ni définir. Mais ce vide est plus pour nous que tous les pleins. Si on en arrive là, on est tiré d'affaire, car Dieu comble le vide. Il ne s'agit nullement d'un processus intellectuel au sens où nous entendons aujourd'hui intellectuel. L'intelligence n'a rien à trouver, elle a à déblayer. Elle est bonne aux tâches serviles. » (K9, OC VI 3, p. 190 ; je souligne)

Le verbe « vouloir » est répété six fois : c'est un acte à faire, un impératif. Ce que *donne* cet acte, S. Weil le dit ensuite :

« Si nous voulons seulement le bien absolu, c'est-à-dire si nous refusons comme insuffisant tout le bien existant ou possible, sensible, imaginaire ou concevable, que nous offrent les créatures, si nous choisissons plutôt rien que tout cela, alors avec le temps, orientés vers ce que nous ne concevons absolument pas, nous en recevons une révélation. La révélation que ce néant est la suprême plénitude, la source et le principe de toute réalité. On peut alors vraiment dire qu'on a la foi en Dieu. » (OC VI 3, p. 191)

¹ Peut-on alors parler de « la métaphysique de S. Weil » ? ou de « la métaphysique religieuse de Simone Weil » et qu'est-ce que cette dernière expression veut-elle dire ? Je lis ici, dans ce chapitre III, les *Cahiers*. La question sera posée au chapitre IV, partie C : « Écrire *autrement* la philosophie ».

Elle parle d'autorité, affirme. Il y a quelque chose à recevoir *du dehors* et ce quelque chose, elle *témoigne* l'avoir reçu. Elle emploie un mot qui a un sens technique en théologie : le mot « révélation » (ou « révélations surnaturelles » en K10, cf. *OC VI 3*, p. 305). Que le néant est la suprême plénitude, la source et le principe de toute réalité est l'objet d'une révélation ; autrement dit, cette phrase n'a aucun sens pour celui qui n'a pas *reçu* cette révélation. Le bien absolu est « inexprimable » (*OC VI 3*, p. 97, 102, 137), « ineffable » (*OC VI 4*, p. 257), « non représentable » (*OC VI 3*, p. 97, 104, 241) : il n'y a pas de langage pour en parler. Ou, pour le dire autrement, la raison surnaturelle n'a pas de langage propre, elle ne peut que se servir d'un autre langage, celui de la raison naturelle (cf. *OC VI 4*, p. 139-140).

Il existe une « connaissance sans mots », mais qui est oubliée aujourd'hui : « Aujourd'hui, déplore S. Weil, on enfonce les choses dans les gens par des mots. Slogans. » (K9, *OC VI 3*, p. 236) Elle ne dit pas autre chose, lorsqu'elle dit que les dogmes ne sont pas faits pour être affirmés ou niés mais pour être *contemplés* : ils ouvrent une porte vers une connaissance sans mots, surnaturelle. Le rôle de l'intelligence comme faculté est circonscrit : elle n'a pas à chercher – le bien ne peut être trouvé par l'intelligence – mais son rôle est de dissoudre les idoles, ces faux absolus, en établissant des rapports¹. Dans le *Cahier X*, S. Weil écrit : « La raison discursive (intelligence des rapports) ne peut que dissoudre les idolâtries et permettre de regarder les maux et les biens comme limités, mélangés, versant les uns dans les autres. Reconnaître le point où un bien passe dans le mal. » (*OC VI 3*, p. 265) La dernière phrase tire la conclusion de l'analyse qui précède, sous la forme d'un exercice spirituel à mettre en œuvre. L'intelligence discursive ne trouve rien, ne pose rien, ne construit rien en ce qui concerne ce qui est au-delà de son domaine propre, c'est-à-dire les phénomènes. Elle a pour tâche de « déblayer », dit S. Weil, de marquer des limites. En cela, elle est kantienne.

Le passage du *Cahier IX*, de mars 1942, que nous venons de citer ne marque pas la fin de l'itinéraire philosophique et spirituel de S. Weil. Elle affirme : « Nous en recevons une révélation », certes, mais cette révélation ne marque pas la fin de la recherche qui est sans cesse à reprendre et qui est sans cesse reprise, parfois dans les mêmes termes, en se proposant les mêmes exercices à faire, dans les *Cahiers* suivants. Dans le *Cahier X*, elle demande : « Le bien absolu. Comment le trouver ? Il est là. Il est défini par l'orientation qui constitue la finalité. » (*OC VI 3*, p. 262) Comment le trouver ? Il est *là*. A la fois il est *là* – et nous nous demandons comment le trouver. On pense à ce que dit Jésus dans l'Évangile lorsqu'il déclare que le royaume de Dieu est *là*, au milieu (cf. Lc 17,21). L'alternative est alors entre le « passage au néant à travers le bien croissant ou le mal croissant » qui ont tous deux comme limite le néant. Mais il n'est pas indifférent de passer au néant par le bien ou par le mal. Cela importe. « Et pourquoi est-ce que cela importe ? / Pour rien. Cela importe en soi. Cela seul importe inconditionnellement. / Et sur un plan encore plus élevé, absolument rien n'importe. Car si je tombe au fond du mal, cela ne fait aucun mal au bien. » (K15, *OC VI 4*, p. 213-214) La philosophe se pose à elle-même des questions, mais ce ne sont pas de simples questions rhétoriques : l'écriture est un exercice spirituel, un entraînement de l'âme à voir les choses selon un certain point de vue.

¹ Voir au chapitre II, partie B, section 1 : « "La vraie philosophie ne construit rien" ». Une idole est un moyen considéré comme une fin. Pour une réflexion sur l'idole, distinguée de l'icône, voir J.-L. Marion, *L'Idole et la distance. Cinq études*, Paris, Grasset, 1977 ; *id.*, *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, 1982 ; *id.*, *La Rigueur des choses*, Paris, Flammarion, 2012, p. 173-188. Pour la réflexion sur les *metaxu*, je renvoie à E. Gabellieri, *Le phénomène et l'entre-deux. Pour une métaxologie*, Paris, Hermann, 2019, en particulier le chap. VIII : « Phénomène et "metaxu" ».

Il n'y a aucune fin ici-bas. La seule fin, ce qui n'est pas une condition pour un autre bien, le seul bien inconditionné, c'est le bien absolu. Et puisque seul le bien absolu est inconditionné, seul le bien absolu doit être désiré inconditionnellement :

« Comme nous sommes dans le mensonge, nous avons l'illusion que la félicité est ce qui importe inconditionnellement.

Si quelqu'un soupire "Je voudrais être riche !", son ami peut lui répondre : "Pourquoi ? en seras-tu plus heureux ?", mais si quelqu'un dit "Je veux être heureux", personne ne répondra "Pourquoi ?".

Dis-moi les motifs pour lesquels tu veux être heureux.

Quelqu'un a mal et voudrait être soulagé. Dis-moi pour quel motif tu désires être soulagé.

Questions cocasses. Qui oserait les poser ?

Il faut se les poser à soi-même, et se rendre compte, d'abord qu'on n'a aucune raison de désirer être heureux, puisque le bonheur n'est pas une chose qui soit à désirer sans raison, inconditionnellement ; car le bien seul est à désirer ainsi.

C'est le fond de la pensée de Platon.

C'est une pensée tellement contraire à la nature qu'elle ne peut surgir que dans une âme entièrement dévorée par le feu du Saint-Esprit, comme étaient sans doute celles des Pythagoriciens.

Ainsi ne l'a-t-on pas comprise, ni même discernée dans les œuvres de Platon. [...]

Nous serons du bien pur.

Nous n'existerons plus. Mais dans ce néant qui est à la limite du bien nous serons plus réels qu'à aucun moment de notre vie terrestre. Au lieu que le néant qui est à la limite du mal est sans réalité.

Réalité et existence font deux.

Cela aussi, c'est une pensée centrale de Platon [la *République*, Livres VI et VII, et le *Phèdre*]. Peu comprise aussi. » (K15, OC VI 4, p. 214-215)

Puis S. Weil ajoute, entre parenthèses, faisant référence à la doctrine d'Aristobule, Juif alexandrin du II^e siècle av. J.-C., reprise par les Pères de l'Église¹ : « (Justin, saint Augustin, etc., disaient que Platon avait appris de Moïse que Dieu est l'Être. Mais de qui a-t-il appris que Dieu est le Bien, et que le Bien est au-dessus de l'Être ? Pas de Moïse.) » (K15, OC VI 4, p. 214-215) Elle ne prétend pas innover², met ses pas dans ceux de Platon et *pratique* la philosophie platonicienne³ – il faudrait dire simplement « la philosophie » (dont Platon, à la suite des Pythagoriciens, est un représentant éminent). Toutefois, ajoutons que la philosophe redécouvre une conception du désir qui est déjà celle que Grégoire de Nysse, certes lecteur de Platon, déploie dans la *Vie de Moïse*. Le désir se donne illimité, insatiable, démesuré, non circonscrit (*apeiron*). Ainsi, Moïse « rayonne de gloire, et s'étant élevé par de telles élévations, il brûle encore du désir et est insatiable d'avoir davantage, et il a encore soif de ce dont il s'est gorgé à satiété ». Le désir est creusé par ce qui le comble, « car c'est en cela que consiste la véritable vision de Dieu, dans le fait que celui qui lève les yeux vers lui ne cesse jamais de désirer ». A mesure qu'approche celui qui est sans mesure, le désir se dilate (l'épectase) : « Les êtres qui connaissent le beau en soi aspirent à y participer ; dès lors que celui-ci est infini, nécessairement le désir de celui qui cherche à y participer sera coextensif à l'infini et ne connaîtra pas de repos⁴. »

¹ Justin, *Première Apologie*, 44, 59-60 ; Augustin, *La Cité de Dieu*, VIII, 11, voir Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, XIII, 12, 1-8.

² Dans le *Cahier VII* : « (Mon image de la pesanteur est dans le mythe du *Phèdre* [248c].) » (OC VI 2, p. 446)

³ Que Platon n'enseigne pas un savoir mais une pratique de la philosophie, cela est bien montré par Wolfgang Wieland dans *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

⁴ Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, II, 230 ; trad. J. Daniélou, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1955. Après S. Weil, cette réflexion sur le désir sera menée par trois auteurs, qui connaissent l'œuvre de S. Weil et dont le premier lui doit des intuitions décisives, René Girard, Emmanuel Levinas et Jacques Lacan.

Désir et possession du Bien

Ce que nous voulons, ce que nous désirons, ce vers quoi nous sommes tendus, nous venons de l'étudier, c'est toujours le bien. Toutes nos actions sont un « mouvement vers le bien » (OC VI 4, p. 166). Qu'est-ce que le bien ? Il est ce qui oriente le désir. Le bien n'est pas autre chose que l'objet du désir. Une telle proposition semble mesurer le bien à l'aune du sujet. Tout ce qui est désiré serait bien du fait même qu'il est désiré. Mais il ne s'agit pas d'un tel relativisme, car le bien « existe quelque part », pourrait-on dire en première approximation. Certes, « il n'est pas de ce monde » (OC VI 3, p. 120) et « le bien est pour nous un néant, puisqu'aucune chose n'est bonne » (OC VI 3, p. 190). Mais s'il *n'est pas*, c'est pourtant lui qui permet à ce qui est d'être : le bien n'est pas, il est absent, et c'est par son absence même que ce qui est est. S. Weil s'inscrit dans la droite ligne du Platon du livre VI de *La République*.

Du bien, nous ne savons rien, sinon que nous le désirons. Et ce mot « bien », signe boiteux puisque *signifiant sans signifié* (mais non pas sans référent), suffit pour retenir notre attention. En effet, nous désirons, et nous ne savons pas ce que nous désirons¹. Nous ne voulons que le bien, et pourtant « nous ignorons ce qu'est le bien » (*ibid.*). Ce n'est pas par l'intelligence discursive que nous pouvons appréhender le bien, mais par « notre être même » qui est désir et besoin du bien. C'est du fond de notre être, en tant qu'il est désir, que nous possédons le bien irreprésentable, le bien absolu tout entier donné dans un tel désir, mais sans qu'on puisse l'y prendre et c'est pourquoi nous ne pouvons qu'aimer à vide. S. Weil propose l'exercice suivant :

En tout vouloir, quel qu'il soit, par-delà l'objet particulier, vouloir à *vide*, vouloir le *vide*. Car c'est un *vide* pour nous que ce bien que nous ne pouvons ni nous représenter ni définir. Mais ce *vide* est plus pour nous que tous les *pleins*.

Savoir que rien de ce qu'on touche, entend, voit, etc., rien de ce qu'on se représente, rien de ce qu'on pense n'est le bien. Si on pense Dieu, ce n'est pas le bien non plus. Tout ce que nous pensons est imparfait comme nous, et l'imparfait n'est pas le bien. [Ce que nous faisons, plus encore.]

Le bien est pour nous un *néant*, puisque aucune chose n'est bonne. Mais ce *néant* n'est pas *non-être*, n'est pas *irréel*. Tout ce qui existe comparé à lui est *irréel*. Ce *néant* est au moins aussi *irréel* que nous. [...]

Nous pouvons seulement aimer à *vide* » (K9, OC VI 3, p. 190-191 ; je souligne. Les crochets sont de SW. Cf. K8, OC VI 3, p. 120-121),

c'est-à-dire vouloir et aimer ce que tel objet n'est pas – le bien. Notre être même est de ne pas (en) être, puisqu'il est (en) manque de bien, et néant. A travers tous les objets particuliers, c'est le bien qu'il faut désirer. Le bien, nous ne pouvons ni nous le représenter, ni le définir. Nous pouvons, encore une fois, seulement le désirer :

« Et je n'ai pas besoin de me représenter quelque chose sous ce mot. Au contraire, il faut que l'objet de mon désir soit seulement la réalité complètement ignorée de moi qui est derrière ce mot. Je désire exclusivement le bien [...], mais cette chose que je désire exclusivement je sais que je ne connais absolument rien sinon le nom. » (K14, OC VI 4, p. 203 ; cf. OC VI 4, p. 345-346, 389, 390)

Du Bien, nous ne connaissons que le nom². La pensée weilienne recèle une profonde méditation sur le nom et l'usage du nom, comme nous l'avons vu alors qu'il était question de la pratique de la « récitation du nom du Seigneur ». A partir des mois de février-mars 1942, c'est-à-dire du

¹ Remarquons que S. Weil avoue sans cesse son ignorance à partir du *Cahier XIV* et en particulier dans le *Cahier XV*. Cela marque une évolution de sa pensée. Ce qui est aimé est inconnu. Dieu est une réalité « d'une certaine manière – que j'ignore – » (OC VI 4, p. 210). « Je n'en sais rien » (OC VI 4, p. 213). « Et qu'est-ce que c'est que ce bien ? Je n'en sais rien » (OC VI 4, p. 219). « Je n'ai pas encore bien compris ce mystère » (OC VI 4, p. 222). Ce thème de l'ignorance est fortement présent dans l'œuvre de Jean de la Croix.

² Pour une méditation sur le mot « Dieu », voir K. Rahner, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Le Centurion, 1983, p. 60-67.

Cahier VIII, S. Weil médite sur le nom « Dieu ». De Dieu – nous l’avons vu – nous n’avons que le nom, et ce nom recèle en lui-même la possibilité d’effets réels dont l’expérience peut rendre compte¹. Nous n’en avons ni représentation, ni concept. Dieu est parfait, par définition, et nous ne pouvons pas avoir une représentation qui soit plus parfaite que nous qui sommes imparfaits. Mais c’est ce nom qui va permettre d’aller jusqu’à lui, ou, plutôt, à lui de venir jusqu’à nous : « Merveilleux. Un être dont on ne connaît que le nom et la perfection, et absolument rien d’autre ; et cela suffit pour le trouver. C’est Dieu. » (K18, *OC VI 4*, p. 389) L’enjeu éthique et anthropologique est double. Premièrement, parvenir à faire porter toute l’attention vers ce nom, sans compensation, sans gratification, sans être payé de retour : « Le problème est alors de consacrer à ce bien dont on ne sait que le nom la totalité de l’énergie » (*OC VI 4*, p. 257). Et alors, « la notion de bien pur, inconditionné, notion ineffable, entre alors dans l’âme » (*OC VI 4*, p. 257). Méditant sur ce qui est « sans nom » (*OC VI 3*, p. 160), nous entendons alors une voix en nous qui nous dit « le vrai nom » (*OC VI 3*, p. 387). Deuxièmement, l’enjeu est de devenir, à notre tour, « comme le nom du Seigneur » (*OC VI 3*, p. 118), devenir ce qu’est la création : parole de Dieu². Nous reviendrons plus loin sur ce devenir du sujet. Revenons, pour le moment, au thème de l’absence et du désir. « Aimer ce qui n’existe pas – quelle absurdité ? C’est une folie. Or là est le salut de l’âme. On peut prouver qu’il n’y a pas de bassesse à laquelle les circonstances ne puissent en certains cas réduire une âme incapable d’aimer ce qui n’existe pas. Aimer ce qui n’existe pas, en sachant que cela n’existe pas, c’est une torture de l’âme. » (*OC VI 4*, p. 227) S. Weil nomme cet amour un « amour surnaturel » pour l’opposer à l’amour (naturel) qui se nourrit de ce qu’il aime. L’amour surnaturel aime ce qui n’est pas possible d’aimer, c’est-à-dire de manger :

« Ou on feint que certaines choses d’ici-bas sont aimables. Ou on feint que ce qui est aimable est ici-bas. Ou on laisse l’amour, en partie s’user et s’effriter, en partie tourner à l’aigre et devenir haine. [...] On aime les deux choses impossibles à aimer, ce qui n’existe pas et ce qui n’est pas aimable [le Bien et la nécessité]. L’existence et l’amabilité (qualité de ce qui peut être aimé) sont des conditions de l’amour. Si on aime ce qui est privé de l’un et ce qui est privé de l’autre – les deux, cela est indispensable – on aime inconditionnellement. » (*OC VI 4*, p. 227-228)

C’est là un passage admirable et important du *Cahier XV*. L’amour de ce qui n’existe pas et ne peut pas être aimé, au sens où il n’est pas une nourriture – l’amour d’un mort, par exemple – est surnaturel. L’amour inconditionnel, surnaturel, est l’amour de ce qui est absent – l’amour de l’absence (de Dieu).

Enfin, *le désir du bien est en lui-même possession du bien*, car le bien n’est pas autre que le désir lui-même. Le désir de quelque chose n’est pas la possession de cette chose, parce que le désir n’est pas cette chose, alors que le désir du bien est possession du bien, parce que le désir (du bien) est en lui-même le bien. C’est la fin du *Cahier XIV* et le début du *Cahier XV* qu’il faut citer plus longuement ici, moment (octobre 1942) où S. Weil formule cette thèse avec la plus grande clarté³ (cf. *OC VI 4*, p. 220-221). C’est donc un départ initial, un décollement du désir,

¹ Voir *OC VI 4*, p. 257. Il semble ne pas y avoir de distinction, pour S. Weil, entre le nom du Bouddha, le nom du Seigneur, le nom de Dieu et « le nom du Christ » (*OC VI 3*, p. 248). « Celui qui n’a pas renoncé à tout sans aucune exception au moment de penser à Dieu donne le nom de Dieu à une de ses idoles » (*OC VI 4*, p. 251). S. Weil rejoint ici une réalité fondamentale de la pensée biblique, celle du nom de Dieu. C’est un très grand nombre de passages de la Bible qu’il faudrait citer ici, depuis Ex 3,14. Contentons-nous de ces deux passages du psautier : « Notre secours est dans le nom du Seigneur qui a fait le ciel et la terre » (Ps 124,8). « Tous les païens viendront t’adorer, Seigneur, et rendre gloire à ton nom [...] ; rassemble mon cœur pour craindre ton nom. Je te rends grâce de tout mon cœur, Seigneur mon Dieu, à jamais je rendrai gloire à ton nom. » (Ps 86,9-12)

² Voir *OC VI 4*, p. 346 : « La création est la parole que Dieu nous dit ; c’est aussi le nom de Dieu. La relation, qui est la Sagesse divine, est le nom de Dieu. Un homme parfait est le nom de Dieu » (et la suite).

³ Voir *supra*, « Un désert : désir et absence du bien ».

qui donne l'absence. Il ne s'agit pas, tel Ulysse, de partir à la recherche d'une présence qui viendrait combler une absence initiale. Au contraire, d'un trop plein initial de présence, il s'agit de s'arracher, afin d'acquérir « le sens de l'absence » (OC VI 2, p. 340) et de désirer (et posséder) le bien. Si toutes les choses présentes sont dénuées de finalité et ne recèlent aucun bien, alors c'est vers l'absence (des réalités terrestres) qu'il faut orienter le désir. « Le contact avec Dieu est donné par le sens de l'absence » (OC VI 2, p. 340), et « celui qui n'a pas Dieu en lui ne peut pas en ressentir l'absence » (OC VI 2, p. 468). C'est à partir du *Cahier VI* que le thème de l'absence de Dieu apparaît au premier plan, et le sens de cette absence s'inscrit profondément dans les *Cahiers* suivants. Dieu est absent. Il est l'absence¹. S. Weil médite sur l'absence de Dieu dans la création, sur « l'absence apparente de Dieu en ce monde » (OC VI 3, p. 110). L'absence est la marque de Dieu dans la création, qui ne peut y être présent que sous la forme de l'absence. Dieu n'est pas un objet du monde, aussi éminent soit-il. Dieu n'est pas un étant et ne fonde rien. S'il est présent, c'est en secret, dans et pour l'amour : « Dieu est toujours absent de notre amour comme de ce monde, mais présent en secret dans l'amour pur [surnaturel]. Quand la présence de Dieu dans l'amour est visible, c'est la présence d'autre chose que Dieu. Le Père céleste n'habite que dans le secret² » (OC VI 4, p. 322).

« "Dans l'Orient désert..." Il faut être dans un désert. Car celui qu'il faut aimer est absent. » (OC VI 2, p. 316) Il faut être dans un désert : cela signifie que rien – aucune idole – ne doit prendre la place de l'Absent. Au début de la ligne, S. Weil note les premiers mots d'un vers de Racine. Il n'y a pas besoin d'en écrire plus, dans l'économie des *Cahiers* (des notes pour des exercices spirituels), ces mots suffisent pour se remémorer ce dont il est question dans cette scène de *Bérénice* (Acte I, scène 4) : Antiochus s'adresse à Bérénice, lui dévoile son amour et sa solitude alors qu'elle part pour Rome avec Titus : « Rome vous vit, Madame, arriver avec lui. / Dans l'Orient désert quel devint mon ennui ! / Je demeurai longtemps errant dans Cesarée, / Lieux charmants où mon cœur vous avait adorée³ ». Tout homme est dans la situation qui est celle d'Antiochus après le départ de Bérénice : celui qu'il faut aimer est absent. Racine est un auteur qui accompagne toute la vie de S. Weil, depuis l'âge de sept ans, moment où elle commence à apprendre des tirades par cœur, jusqu'à Londres où elle affirme : « Racine a écrit la seule œuvre de toute la littérature française qui puisse presque être mise à côté des grands chefs-d'œuvre grecs » (OC V 2, p. 300), en passant par les années de formation et celle de militance syndicale. Dans les *Cahiers*, elle cite et fait allusion à *Bérénice*, *Iphigénie*, *Phèdre*... Je note l'usage que S. Weil fait d'un tel auteur : il ne s'agit pas du plaisir de la lecture, encore moins d'acquérir de l'érudition sur un auteur, il s'agit de faire *usage* de l'expérience spirituelle que Racine traduit dans son théâtre. C'est un *usage* semblable que S. Weil fait de *L'Avare*, de *L'École des femmes* ou du *Dom Juan* de Molière, mais aussi de Jean de la Croix, de Kant, de Platon. En revanche, il n'y a pas *d'usage spirituel* possible de Corneille ou d'Aristote, qui ne reçoivent pas l'amour surnaturel, et c'est pourquoi elle n'apprécie pas ces derniers⁴. Cette

¹ On relève une douzaine d'occurrences du syntagme « absence de Dieu » dans les *Cahiers* : OC VI 1, p. 340 ; OC VI 2, p. 318, 366, 467, 468 ; OC VI 3, p. 56, 88, 90, 104-105, 110, 205, 278-279 ; OC VI 4, p. 131. Les événements sur lesquels le moi n'exerce pas sa mainmise ouvrent la possibilité de cette absence. Apprendre à percevoir autrement, c'est apprendre à concevoir l'absence. Cela n'a rien d'ésotérique. Le beau, par exemple, rend *manifeste* l'absence (cf. OC VI 3, p. 88), parce qu'il manifeste l'absence de finalité : « Dieu, par rapport à la création, en tant que parfaitement présent et en tant que parfaitement absent. Le gros animal nous voile son absence. » (OC VI 3, p. 56) « La chrétienté est devenue totalitaire, conquérante, exterminatrice, parce qu'elle n'a pas développé la notion de l'absence et de la non-action de Dieu ici-bas. » (OC VI 3, p. 205)

² Sur le thème weilien du secret, voir *infra*, chapitre IV, partie B, section 3 : « Transit : le lieu d'un passage ».

³ J. Racine, *Théâtre - Poésies*, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1950, p. 477.

⁴ Sur Corneille, voir OC V 1, p. 227 ; OC V 2, p. 206, 226, 228 ; OC VI 3, p. 349 ; OC VII 1, p. 453. Sur Aristote, voir OC IV 2, p. 75,85 ; OC V 1, p. 195, 226-227 ; OC V 2, p. 232, 309.

métaphore du désert comme le paysage intérieur dans lequel il faut se tenir est un *topos* de la spiritualité chrétienne. Pour la Bible, le désert est le lieu où Dieu conduit le peuple hébreu, après la sortie d'Égypte (Ex 15 et suiv.). C'est le lieu de l'épreuve : « Souviens-toi de tout le chemin que le Seigneur ton Dieu t'a fait faire pendant quarante ans dans le désert, afin de t'humilier, de t'éprouver et de connaître le fond de ton cœur » (Dt 8,2). C'est le lieu de la rencontre avec Dieu : « Je la conduirai au désert et je parlerai à son cœur » (Os 2,16). La fuite au désert est le mouvement perpétuel de la mystique chrétienne, depuis les moines d'Égypte jusqu'à Charles de Foucauld, en passant par saint Bruno et les premiers cisterciens.

L'enjeu des exercices spirituels dont il est question dans les *Cahiers* est d'arracher notre désir pour ne plus désirer que le seul bien véritable, qui est hors de ce monde, et ouvrir ainsi l'espace de l'absence, et se tenir au lieu de cette absence.

La foi : une attitude, un désir

S. Weil fait porter son attention sur un passage des évangiles, une attention orientée par l'amour, et attend d'en recevoir de la lumière, une lumière qui éclaire l'intelligence et opère une transformation. Dans sa « profession de foi », elle explique quelle est son « attitude » (OC V 1, p. 354-355 : 3 occurrences) devant les textes de la tradition chrétienne (et quelle doit être la mission de l'Église), *quel usage* faire des « enseignements de l'Évangile » (OC V 1, p. 353) : « Je crois, c'est-à-dire, non pas que je prenne à mon compte ce que dit l'Église sur ces points, pour l'affirmer comme on affirme des faits d'expérience ou des théorèmes de géométrie ; mais que j'adhère par l'amour à la vérité parfaite, insaisissable [« cachée », OC V 1, p. 258], enfermée à l'intérieur de ces mystères, et que j'essaie de lui ouvrir mon âme pour en laisser pénétrer en moi la lumière. » (*Ibid.*) Qu'est-ce que « la foi » ? Comment cette question se présente-t-elle dans le corpus weilien ? La définition en est donnée dans les *Cahiers*, en 1942 : « La subordination consentie de toutes les facultés naturelles de l'âme à l'amour surnaturel est la foi. [...] La foi n'est pas un contact avec Dieu, sans quoi elle ne serait pas nommée une nuit, un voile. Elle est la soumission des parties qui n'ont pas contact avec Dieu à celle qui a contact. » (K14, OC VI 4, p. 174-175) Puis, inlassablement, S. Weil revient sur le même sujet. Elle réécrit : avoir la foi, c'est croire que le désir du bien est toujours rétribué, c'est la certitude qu'il y a un domaine où le bien ne produit que du bien. « Essence de la foi : Il est impossible de désirer vraiment le bien et de ne pas l'obtenir. [...] La foi, c'est croire que les actions accomplies après une telle prière [« que ta volonté soit faite »] seront moins éloignées de l'obéissance à Dieu que celles accomplies avant. » (K14, OC VI 4, p. 181, 186, 194) La prière, la supplication est efficace : demander d'obéir à Dieu, de manière inconditionnée, suscite cette obéissance comme motif de l'acte. La pratique même de l'obéissance accroît cette obéissance, « car chaque action accomplie pour un mobile augmente l'énergie de ce mobile » (OC VI 4, p. 193). Si tout le désir est entièrement dirigé vers Dieu, Dieu est possédé parfaitement (cf. OC VI 4, p. 202). Elle explique :

« Comme posséder le bien consiste à le désirer, l'article de foi en question — qui est l'unique article de la vraie foi — a pour objet la fécondité, la faculté d'auto-multiplication de tout désir de bien.

Du seul fait qu'une âme désire vraiment, purement, exclusivement le bien avec une partie d'elle-même, en un instant ultérieur du temps elle désirera le bien avec une partie plus grande d'elle-même — à moins qu'elle ne refuse de consentir à cette transformation.

Croire cela, c'est avoir la foi. [...]

Si le désir du bien est possession du bien, le désir du bien est producteur de bien, c'est-à-dire producteur de désir de bien.

Il y a hors de moi un bien supérieur à moi et qui m'influence pour le bien toutes les fois que je désire le bien.

Comme aucune limite n'est possible à cette opération, ce bien hors de moi est infini ; c'est Dieu.

Même là il n'y a pas croyance, mais *certitude*. Il est impossible de penser le bien sans penser tout cela, et il est impossible de ne pas penser le bien.

Comme il n'y a aucune limite à cette opération, l'âme doit finalement cesser d'être par assimilation totale à Dieu » (K15, *OC VI 4*, p. 210, 213 ; je souligne),

et S. Weil poursuit, dans les pages suivantes, répétant que « le désir du bien est un bien » (*OC VI 4*, p. 220). L'exercice spirituel principal consiste à *désirer le bien*, à tourner tout le désir vers le bien. Cet exercice – « opération » (*OC VI 4*, p. 212, 213) – opère une « transformation » (*ibid.*) de telle manière qu'elle parvienne à désirer le bien avec une partie de plus en plus grande d'elle-même – jusqu'à n'être rien d'autre que désir du bien. « Le désir du bien se multiplie de lui-même » (*ibid.*) : c'est la destruction du mal.

« Croire que le désir du bien est toujours rétribué – c'est là la foi. » (K14, ms. 34, *OC VI 4*, p. 181). « Le Bien est hors de ce monde. » (K14, *OC VI 4*, p. 182) Le bien précède l'opposition du bien et du mal : S. Weil n'est pas manichéenne. Parlant de relation non réciproque, elle fait usage d'un concept mathématique, celui de « non-commutatif » ou « non-abélien » (dont il est déjà question au *Cahier X*, cf. *OC VI 3*, p. 312). Le désir s'appuie sur une « certitude », celle du Bien hors de ce monde, et l'acte de désirer est au principe de la transformation de soi. L'exercice principal consiste à détacher le désir pour l'orienter vers le Bien. « C'est là ce que signifie le précepte, de ne tenir à rien qu'à ce qui dépend de soi. » (*OC VI 4*, p. 186) La virgule qui suit le terme « précepte » le met en valeur. Par « précepte », la philosophe fait référence aux *praecepta* du stoïcisme, bien qu'elle emploie le terme également pour les préceptes du Christ aux disciples (cf. *OC VI 4*, p. 331, 363 : pour cette dernière référence, il est intéressant de noter qu'elle écrit d'abord « conseil », puis rature le mot pour écrire « précepte »). Ici, le précepte en question est celui de « ne tenir à rien qu'à ce qui dépend de soi ». Il s'agit du précepte central du stoïcisme, celui par lequel s'ouvre le *Manuel* d'Épictète : « Il y a ce qui dépend de nous, il y a ce qui ne dépend pas de nous », et il s'agit de ne prendre pour sien seulement ce qui est sien. Toutefois, la philosophe en propose une interprétation : ce qui dépend de nous ne désigne pas ce qu'on peut se procurer par la volonté, mais « il s'agit d'un objet de désir humble et désespéré, de supplication » (*OC VI 4*, p. 186). Autrement dit, ce qui dépend de nous n'est pas la volonté, mais l'orientation du désir. Puis, à nouveau : « Le bien est quelque chose qu'on ne peut jamais se procurer par soi-même [*i. e.* par la volonté], mais qu'on ne peut jamais non plus désirer sans l'obtenir. » (*Ibid.*) « Tout ce que nous nous procurons par notre volonté et nos efforts, et tout ce que les circonstances extérieures accordent ou refusent au gré du sort, est absolument sans valeur. Cela peut être ou mauvais ou indifférent, mais jamais bon. » (*OC VI 4*, p. 187) Le terme « indifférent » peut s'entendre ici au sens technique qu'il revêt pour les Stoïciens : « Le principe de tout stoïcisme, en effet, c'est précisément l'indifférence aux choses indifférentes : cela signifie, premièrement, que la seule valeur est le bien moral, qui dépend de notre liberté, et que tout ce qui ne dépend pas de notre liberté (la pauvreté, la richesse, la santé, la maladie) n'est ni bon ni mauvais, et donc indifférent ; en second lieu que nous ne devons pas faire de différence entre les choses indifférentes, c'est-à-dire que nous devons les aimer également parce qu'elles sont voulues par la Nature universelle¹ » : ce que Pierre Hadot nomme « discipline de l'assentiment ». Que tout ce que les circonstances extérieures accordent ou refusent au gré du sort « *est absolument sans valeur* » est un précepte que l'on retrouve aussi bien chez Épictète que chez Marc Aurèle, et ce qu'écrit S. Weil rappelle par exemple ce passage des *Pensées* : « Passer sa vie de la meilleure manière : le pouvoir de le faire réside dans l'âme, si l'on est capable d'être indifférent aux choses indifférentes. On sera indifférent aux choses indifférentes,

¹ P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 86.

si l'on considère chacune de ces choses, en toutes leurs parties et en leur totalité, en se souvenant qu'*aucune d'entre elles ne peut produire en nous un jugement de valeur à son sujet*¹. » De plus, lorsqu'il est question, immédiatement ensuite, de « la partie éternelle et non sensible de notre âme » qui peut être « préservée de tout mal » (*ibid.*), nous pensons à l'*hégemonikon*, « le principe de pensée et de jugement qui nous rend indépendant du corps, le principe de liberté qui délimite la sphère de "ce qui dépend de nous", par rapport à "ce qui ne dépend pas de nous"² ». L'inspiration stoïcienne sous-jacente à la méditation weilienne affleure à nouveau à la page 46 (ms.), après les pages 31-32, 37 et 45 du manuscrit (K14, OC VI 4, p. 179, 182, 186), où il est question du bien moral comme seul bien. Toutefois, elle fait subir une inflexion au stoïcisme par l'importance qu'elle accorde au désir. Ce qui dépend de nous, dans la doctrine stoïcienne, « qui dépend de nous et que rien ne peut nous arracher, c'est la volonté de faire le bien, la volonté d'agir conformément à la raison³ ». Or, selon S. Weil, ce que nous nous procurons par notre volonté est « mauvais ou indifférent ». Ce qui dépend de nous, autrement dit ce qui est inconditionné, est donc uniquement le désir : « Une seule chose en nous est inconditionné, le désir. » (OC VI 4, p. 187) La philosophe s'écarte tout autant du stoïcisme que de la doctrine kantienne de la bonne volonté pour faire porter tout le poids de la liberté et de l'exercice spirituel sur le désir. Le désir est *l'essence de l'homme*, ce qui en lui ne dépend d'aucune condition contingente.

Nous voyons ici comment les *Cahiers* fonctionnent comme un laboratoire où S. Weil transcrit son expérience spirituelle en l'universalisant et ne peut en dire plus que ce que l'expérience lui fait constater. Dans le court *Cahier XV*, et dans les *Cahiers de New York* plus généralement, sa pensée se simplifie et répète inlassablement la même idée de plusieurs manières différentes, comme un *Art de la fugue*. L'écriture est une manière de se replacer devant l'attitude essentielle : seul le bien absolu dit être désiré inconditionnellement. La philosophe reprend, réécrit ; l'acte d'écrire et de reprendre les *dogmata*, les *decreta*, participant de cette transformation de soi qui consiste à orienter autrement le désir, à l'orienter vers l'inconditionné, vers le Bien qui n'est pas de ce monde, vers Dieu. En effet, ces thèses répétées prennent la forme de ce qu'Épictète et Marc Aurèle à sa suite nomment des *dogmata*⁴, c'est-à-dire de principes qui fondent et justifient une conduite déterminée. Par exemple : « Le Bien est hors de ce monde. » (OC VI 4, p. 182) Ou : « Tout ce qui existe est soumis à la nécessité. » (OC VI 4, p. 187) De tels principes (ou *théôréma*), sont déduits des règles de vie (ou « disciplines », pour reprendre le terme hadotien). Par exemple : « Une seule chose en nous est inconditionné, le désir. Il convient qu'il soit dirigé vers l'être inconditionné Dieu. » (*Ibid.*) Puis S. Weil passe (ms. 46) du désir détaché des choses pour être tourné vers Dieu à l'amour de l'ordre du monde en sa totalité. Accéder à l'inconditionné, ce n'est pas désirer *telle ou telle chose*, car « on se met sous l'esclavage de l'enchaînement des conditions » – il faut alors en désirer toutes les conditions – mais désirer « *l'enchaînement même des conditions* », c'est-à-dire « l'ordre du monde » : « La satisfaction de ce désir est inconditionnée. C'est pourquoi aimer l'ordre du monde est l'unique libération. » (OC VI 4, p. 187 ; je souligne) L'amour de l'ordre du monde, le désir non pas de telle ou telle chose, mais le désir du Tout, de l'ordre du monde comme tel, de l'enchaînement même des conditions, est un désir sans condition, un désir inconditionné. C'est à l'ordre du monde qu'il faut obéir (ce que S. Weil nomme le non-agir) : « L'imitation de la beauté du monde,

¹ Marc Aurèle, *Pensées*, XI, 16.

² P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 65.

³ *Id.*, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 198.

⁴ Marc Aurèle, *Pensées*, II, 3, 3 ; III, 13, 1 ; IV, 49, 6.

la réponse à l'absence de finalité, d'intention, de discrimination, c'est l'absence d'intention en nous, c'est la renonciation à la volonté propre. Être parfaitement obéissants, c'est être parfaits comme notre Père, céleste est parfait. » (*OC IV 1*, p. 312) Désirer l'ordre du monde, aimer la nécessité, ce n'est plus être esclave (des conditions de l'objet du désir), c'est voir le monde du point de vue de Dieu qui est une absence de point de vue, être le fils de la Sagesse ordonnatrice (cf. *OC VI 3*, p. 195 et *OC V 2*, p. 353).

La philosophe, se prescrivant à elle-même d'aimer l'ordre du monde, par ce discours intérieur mis en œuvre dans l'acte d'écrire, pratique ce que Hadot, présentant le stoïcisme de Marc Aurèle, nomme *discipline du désir*. Aimer l'ordre du monde, c'est désirer que le monde soit tel qu'il est sans exception ; c'est ne pas être l'esclave de conditions que l'on ne désirerait pas. Pour autant que c'est désirer ce qui est, c'est être libre. C'est cette « libération » que veut pour elle-même S. Weil, s'inscrivant dans la tradition stoïcienne. Elle annule (met entre parenthèses) la volonté au sens que ce terme peut avoir dans la philosophie moderne, chez Descartes par exemple (comme liberté de choix, liberté d'indifférence), pour ne favoriser que le désir comme acquiescement. La seule liberté relève de l'orientation donnée au désir : ou bien désirer telle ou telle chose particulière, ou bien orienter le désir vers l'inconditionné : « Dieu », désignant le bien qui est hors du monde, ou le « monde » désignant la nécessité qui gouverne la matière de telle manière que cette nécessité constitue un ordre. Marc Aurèle distingue le désir comme assentiment à l'ordre du monde et le vouloir (*hormé*) comme impulsion à agir : « En ce moment-même, écrit-il pour lui-même, j'ai ce que veut que j'aie en ce moment *la Nature commune*, et je fais en ce moment ce que *ma propre nature* veut que je fasse en ce moment¹. » Le désir ou l'aversion sont provoqués par les choses extérieures, elles-mêmes produites par l'enchaînement des causes extérieures à nous, alors que l'impulsion à agir est l'effet d'une cause intérieure au sujet. Ce que l'empereur stoïcien nomme *hormé*, impulsion à agir selon « ma nature propre », n'est pas absent de la pensée de S. Weil, mais sera nommé « vocation propre » (*AD*, p. 65) et conçu non comme libre choix mais comme *obéissance* à une « nécessité intérieure² ». Ma nature « n'est pas mon caractère particulier individuel³ », mais ma raison commune avec celle de tous les hommes et ce dieu ou ce *daimôn* qui est en moi – ce que S. Weil nomme, dans les *Cahiers*, à partir du *Cahier VI* (décembre 1941), « partie immortelle de l'âme », « partie transcendante de l'âme », « partie surnaturelle de l'âme », « partie divine de l'âme », « partie centrale de l'âme », « partie créée de l'âme », ou encore « partie créée de toute créature ». « Le point fixe de l'âme, c'est-à-dire la présence de Dieu dans l'âme. » (*K15, OC VI 4*, p. 212) Interprétée ainsi, elle est fidèle à la doctrine stoïcienne telle qu'exposée par Hadot : « [La discipline du désir] a pour objet mon rapport avec le cours immense, inexorable, imperturbable de la Nature, avec le flux des événements. A chaque instant je rencontre l'événement qui m'était réservé par le Destin, c'est-à-dire finalement par la Cause unique, universelle et commune de toutes choses. La discipline du désir consistera donc à refuser de désirer autre chose que ce que veut la Nature du Tout⁴. » On comprend alors pourquoi désirer l'ordre du monde et désirer Dieu sont les deux faces d'un unique désir. Discipline du désir et discipline de l'impulsion active sont les deux aspects de la discipline de l'assentiment en laquelle se résume « l'exercice de la vie

¹ *Id.*, *Pensées*, V, 25. Trad. Pierre Hadot.

² Lettre de S. Weil à S. Pétrement du 7 septembre 1941 citée in *SP*, p. 578, lettre de S. Weil à Georges Bernanos, in P. David, *Désarrois de notre temps*, op. cit., p. 215.

³ P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 147.

⁴ *Ibid.*, p. 146.

philosophique¹ » : « Dirige tes regards tout droit, pour voir vers quoi te mène la nature : celle du Tout, par le moyen des événements qui viennent à ta rencontre, la tienne, par le moyen de ce que tu dois faire². » Dans un même paragraphe, S. Weil passe sans solution de continuité d'une réflexion d'inspiration stoïcienne à l'évocation du Christ : « Le Christ en croix, le plus grand mal infligé au plus grand bien : si on aime cela, on aime l'ordre du monde. » (OC VI 4, p. 187) La Croix est la pierre de touche qui authentifie l'amour que l'on porte à l'ordre inconditionné du monde puisque c'est aimer le plus grand mal qui soit et c'est donc assentir à et aimer la nécessité : « C'est accepter et aimer la nécessité. » (OC VI 4, p. 188)

Conclusion. Les modalités du rapport à soi

La transformation à opérer porte sur le désir, sur l'orientation du désir. Autrement dit, elle ne porte pas d'abord sur les actes, sur ce que l'on peut observer. C'est l'âme qui est le lieu d'une telle transformation. De plus, la volonté et l'intelligence sont disqualifiées. S. Weil s'écarte de l'alternative qui a mobilisé la philosophie comme la théologie : ou bien l'intelligence ou bien la volonté (à la fin du Moyen-Age : thomisme dominicain d'un côté, franciscanisme à l'école de saint Bonaventure de l'autre). Le problème des usages du désir devient de plus en plus décisif, et central dans les *Cahiers* de 1942. Le désir doit être détaché de ses objets afin d'être autrement orienté. Il s'agit de découpler le désir des objets et des représentations sur lesquelles il vient se fixer. C'est un désir sans imagination et sans objet. Ce n'est pas le « moi » qui constitue la substance éthique, mais le désir, et l'analyse ne passe pas par la distinction de types de désirs – il ne s'agit pas d'une compréhension de soi, d'une herméneutique de soi ou de la « chair ». C'est pourquoi il est très peu question de la subjectivité ou de la singularité de l'auteur dans les *Cahiers*, qu'il s'agisse de ses actes, de ses sentiments ou de ses désirs. Ce problème des usages du désir ne passe pas par une herméneutique, mais par un dressage de soi. S. Weil voit dans la « vie intérieure » une « tentation » (OC VI 1, p. 407) : « S'en guérir, c'est, d'abord, en prendre conscience... c'est ensuite se soumettre à un dressage impitoyable... » (*Ibid.*). Le renoncement à soi ne passe pas par un déchiffrement de soi, mais *par un déchiffrement du monde*. La question du salut se pose alors autrement puisqu'il ne s'agit pas de sauver une subjectivité mais, au contraire, de l'effacer. Le souci de soi ne passe pas par une investigation intérieure, mais par l'histoire, le passé, les grandes œuvres, une herméneutique des cultures. Il y a là une jonction intéressante entre souci de soi et herméneutique des cultures et une compréhension herméneutique de l'ordre du monde. Il ne s'agit ni d'une herméneutique (chrétienne) de soi afin de renoncer à ses désirs ni d'une esthétique (grecque) qui fait du soi une œuvre d'art.

Nous pouvons alors distinguer quatre aspects du rapport à soi³. Premièrement, la *substance éthique* (la part de soi-même ou le comportement qui est en rapport avec la conduite morale) est le désir : c'est le désir qu'il faut apprendre à contrôler, à orienter. Ce ne sont ni les sentiments, ni l'intention (Kant), ni les actes ou les plaisirs ou la liberté comme indépendance et souveraineté sur soi (Stoïciens). Deuxièmement, le *mode d'assujettissement* (le mode selon lequel les individus ont à reconnaître les obligations morales qui s'imposent à eux) est un milieu, une ambiance, une atmosphère qui favorise la reconnaissance de l'objet du désir : un bien hors du monde. Ce n'est pas une loi divine révélée dans un texte, ce n'est pas un choix singulier, ce n'est pas non plus une loi naturelle, un code légal ou une norme, même s'il s'agit d'une loi

¹ *Ibid.*, p. 147.

² Marc Aurèle, *Pensées*, VII, 55, 1.

³ Je reprends ici des concepts élaborés par Michel Foucault dans *L'Usage des plaisirs* (in *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 758-764).

universelle qui s'impose à tout homme et qui fait l'objet d'une reconnaissance dans le préambule d'une constitution (cf. *OC V 2*, p. 96-96 et, ci-dessous, le chapitre V, partie C, section 1 : « Lutter pour la justice »). Troisièmement, la *pratique de soi, la forme d'ascèse* (les moyens grâce auxquels nous pouvons nous transformer afin de devenir des sujets moraux) repose essentiellement sur la pratique de l'attention. Quatrièmement, la *téléologie morale, le telos* : savoir que l'on n'est rien et devenir parfaitement obéissant (il ne s'agit, comme dans le cas de la philosophie romaine, d'être souverain et maître de son comportement, d'exercer un ascendant sur les autres ou d'assurer son indépendance à l'égard des événements extérieurs).

S. Weil pratique la philosophie – lecture, écriture, enseignement – comme un exercice spirituel. Elle ne cherche pas à élaborer un système philosophique, ni même à proposer une philosophie nouvelle. Il faut ajouter qu'elle est imprégnée de culture grecque et latine ; elle lit le grec et le latin et peut réciter de mémoire nombre de textes philosophiques et littéraires, les Tragiques grecs notamment¹. L'œuvre philosophique qu'elle laisse ne saurait donc s'interpréter comme une proposition simplement théorique, et cela pour plusieurs raisons que nous sommes maintenant à même de ressaisir. D'abord, son écriture n'est pas déductive mais s'appuie sur *un témoignage*. En effet, elle affirme, bien plus qu'elle ne cherche à démontrer. C'est vrai pour les articles de presse (sur lesquels je vais revenir au chapitre V, partie A : « L'article comme pratique philosophique »), par exemple les articles sur l'Allemagne dont les analyses reposent sur son expérience (le voyage de l'été 1932), c'est vrai encore pour les essais ou articles rédigés dans les premiers mois de l'année 1942, par exemple l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur », qui s'appuie sur l'expérience vécue, sur des certitudes expérimentales (expérience dont elle a par ailleurs fait part dans ses lettres au père Perrin). Ensuite, elle écrit pour elle-même, pour se transformer (les *Cahiers*). Pourquoi S. Weil écrit-elle les *Cahiers* ? Il ne semble pas qu'elle écrive pour atteindre un public, pour un destinataire, ces *Cahiers*, je l'ai montré, étant d'abord des pensées pour soi-même. Bien que lorsqu'on écrit un texte, qu'on laisse une trace, c'est aussi pour qu'elle puisse être déchiffrée par d'autres – et elle confie ses premiers *Cahiers* à Thibon en ayant la certitude croissante, qu'il se trouve en elle un « dépôt d'or pur » à « transmettre » (*OC VII 1*, p. 296) – c'est pour elle et sans idée de publication en l'état que S. Weil écrit dans les derniers mois de 1940. Enfin, elle n'écrit pas pour exposer une philosophie (ou une doctrine), mais pour transformer la manière de voir et de vivre de son lecteur. Après avoir affirmé que toutes les erreurs de raisonnement et toutes gaucheries de style viennent de ce que la pensée a voulu se précipiter, chercher, être active, au lieu de se tenir disponible pour la vérité, elle appelle à une vérification *expérimentale* : « On peut vérifier cela à chaque fois, pour chaque faute, si l'on remonte à la racine. » (*OC IV 1*, p. 260) C'est donc par un exercice que se prouve l'affirmation, et non par une démonstration. Puis est énoncé un rapport général à la vérité : « Car cette vérité est de celles auxquelles on ne peut croire qu'en les éprouvant cent et mille fois. Il en est ainsi de toutes les vérités essentielles. » (*Ibid.*) L'accès à la vérité dépend d'une *attitude* : « les biens les plus précieux ne doivent pas être cherchés, mais attendus. » (*Ibid.*) C'est la tradition stoïcienne. Pour Sénèque, le but des *studia* est *la formation de l'âme*, son ordonnancement, et non l'acquisition de connaissances scolaires² :

¹ Je renvoie au témoignage d'Albertine Thévenon dans son avant-propos à la première édition de *La Condition ouvrière* (1951), cf. *CO*, p. 458. Je renvoie aussi au témoignage, concordant, de Jean Duperray, dans « Quand Simone Weil passa chez nous. Témoignage d'un syndicaliste », in *Les Lettres françaises*, n° 92-93, avril-mai 1964 et n° 94-95, juin-août 1964, repris dans J. Duperray, *Quand Simone Weil passa chez nous, op. cit.*, p. 55. Voir aussi Fr. Heidsieck, « Jean Duperray et Simone Weil », in *CSW*, t. X-1, mars 1987, 78-80.

² P. Grimal, *Sénèque, op. cit.*, p. 411. Je renvoie à Sénèque, *Lettres à Lucilius*, LXXXVIII et les dernières lettres. Nous étudierons les lettres de S. Weil comme *manière d'écrire* au chapitre V, partie B : « Lettres et direction spirituelle ».

« Toute l'œuvre de Sénèque tend à cette fin : la formation de l'âme – à la fois chez le dédicataire et chez l'auteur lui-même, qui avoue que l'écriture est un mode d'acquisition des idées, une manière de prendre possession de sa propre pensée. Ce qui entraîne au moins deux conséquences : que l'écriture doit être tournée vers la persuasion d'autrui, et, en même temps, se prêter à la recherche personnelle de l'auteur, à sa méditation intime. Extériorité et intériorité sont les deux caractères simultanés, et jusqu'à un certain point contradictoires, de cette expression. A la limite, cela se traduit par une "tension" [*tonos*] entre une rhétorique – la persuasion – et un lyrisme – la méditation intérieure. »

Encore une fois, S. Weil n'écrit pas pour inventer une philosophie nouvelle, ni même pour informer son lecteur, mais pour le former, *pour l'inciter à pratiquer la philosophie comme exercice spirituel*. Il faut la lire en ayant à l'esprit cette remarque de Pierre Hadot (à propos de la philosophie grecque) : « L'œuvre, même apparemment théorique et systématique, est écrite, non pas tant pour informer le lecteur au sujet du contenu doctrinal, que pour le former, en lui faisant parcourir un certain itinéraire au cours duquel il va progresser spirituellement. [...] Tous les détours, les reprises, les digressions de l'œuvre sont alors des éléments formateurs. Lorsqu'on aborde une œuvre philosophique de l'Antiquité, il faut toujours penser à l'idée de progrès spirituel. Pour les platoniciens par exemple, même les mathématiques servent à exercer l'âme à s'élever du sensible à l'intelligible. Le plan d'un ouvrage, son mode d'exposition peuvent toujours répondre à de telles préoccupations¹. » C'est le cas dès le V^e siècle avant J.-C., siècle d'Héraclite et de Philolaos, si l'on en croit Jean-François Balaudé, où différents types d'enseignements s'élaborent, « auxquels vont correspondre des œuvres centrées sur la question du savoir et du vrai, se proposant non seulement d'y apporter des réponses explicites, mais mieux encore et plus précisément de *convertir l'auditeur, le lecteur, aux dispositions d'esprit permettant d'appréhender le vrai et de mettre en œuvre les pratiques réalisant ce qui est tenu pour le meilleur*². » La philosophie est un projet de savoir réflexif constitué en projet de vie ou, dit autrement, « un engagement existentiel fondé sur la mise en œuvre d'un savoir rationnel et critique³ ». Convertir à des « dispositions d'esprit », c'est cela que veut faire S. Weil dans les essais de 1942 : apprendre à faire attention et à *lire autrement* (le réel), convertir l'appréhension du malheur et, plus généralement, convertir le lecteur de la logique de la force à celle de l'amour, soit ne plus lire le monde à partir de soi mais du dehors du monde. C'est aussi le projet de *L'Enracinement*.

Pour S. Weil, la philosophie est donc exercice spirituel. De cette thèse, découle des principes herméneutiques pour la lire, et pour citer encore une fois Hadot : « Il ne faut jamais oublier que plus d'une démonstration philosophique tire son évidence, moins de raisons abstraites, que d'une expérience qui est un exercice spirituel⁴. » Il en va très exactement ainsi pour S. Weil et c'est ce que j'ai voulu montrer dans ces trois premiers chapitres. L'acte philosophique est un travail de soi sur soi et de transformation de soi qui passe par la pratique d'exercices spirituels et l'écriture pour soi de cahiers. Qu'est-ce que cela donne ? S. Weil poursuit « pendant dix ans [...] des efforts d'attention » que ne soutiennent « presque aucun espoir de résultats » (*AD*, p. 39). Qu'est-ce que cela donne ? Le « problème de Dieu » est insoluble, c'est entendu, mais qu'advient-il ? Autrement dit, il faut maintenant réenvisager la vie philosophique de S. Weil et sa pratique des exercices spirituels en nous demandant *ce que cela donne*. L'entrée de Dieu en philosophie va conduire S. Weil à écrire *autrement* la philosophie.

¹ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 278.

² J.-Fr. Balaudé, *Le savoir-vivre philosophique*, Paris, Grasset, 2010, p. 19-20. L'auteur souligne.

³ *Ibid.*, p. 20.

⁴ *Ibid.*, p. 70.

IV. L'ENTREE DE DIEU EN PHILOSOPHIE

« "Celui qui suit la divinité est avant toute chose maître de la langue"¹. »

S. Weil a la certitude qu'il se trouve en elle des pensées qu'elle est chargée de *transmettre*. De plus, elle avance que ces pensées ne viennent pas d'elle mais d'un lieu qui est hors du monde (le Bien, Dieu) et qu'elle les a *reçues*. Elle parle au nom d'un Autre. Il s'agit d'une attitude prophétique, d'un mode de *vérédiction* semblable à celui du prophète. Alors qu'elle lui confie ses cahiers, elle écrit à Gustave Thibon : « Je regrette seulement de ne pas pouvoir vous confier aussi *tout ce que je porte en moi* et qui n'est pas développé. Mais heureusement ce qui est en moi, ou bien est sans valeur, ou bien *réside hors de moi sous une forme parfaite, dans un lieu où cela ne peut subir nulle atteinte et d'où cela peut toujours redescendre*². » Quelques jours plus tard, elle écrit au père Perrin : « C'est une grande douleur pour moi de craindre que *les pensées qui sont descendues en moi* ne soient condamnées à mort par la contagion de mon insuffisance et de ma misère. [...] Heureusement *Dieu peut facilement envoyer, non seulement les mêmes pensées, si elles sont bonnes, mais beaucoup d'autres beaucoup meilleures dans un être intact et capable de le servir.* » (AD, p. 83 ; je souligne) A Londres, elle confie à ses parents : « *Il se trouve en moi un dépôt d'or pur qui est à transmettre.* Seulement l'expérience et l'observation de mes contemporains me persuadent de plus en plus qu'il n'y a personne pour le recevoir. [...] Quant à la postérité, d'ici qu'il y ait une génération avec muscles et pensée, les imprimés et manuscrits de notre époque auront sans doute matériellement disparu. Cela ne me fait aucune peine. *La mine d'or est inépuisable.* » (OC VII 1, p. 296-297 ; je souligne) Elle n'est que l'intermédiaire par lequel ces pensées descendent, la main qui tient la plume. A Maurice Schumann : « Bien que *les pensées qui passent à travers ma plume* soient très au-dessus de moi, j'y adhère comme à ce que je crois être la vérité. » (EL, p. 203 ; je souligne) Dans la « Note sur la suppression générale des partis politiques », elle définit ainsi la vérité : « La vérité, ce sont les pensées qui surgissent dans l'esprit d'une créature pensante uniquement, totalement, exclusivement désireuse de la vérité. » (OC V 1, p. 408)

A. Des pratiques religieuses

« [Le nettoyage philosophique de la religion catholique n'a jamais été fait.
Pour le faire, il faut être dedans *et* dehors.] »
S. Weil, *Cahiers*, K8, OC VI 2, p. 438 ; SW souligne

¹ S. Weil, OC IV 2, p. 255. Il s'agit d'une traduction, par S. Weil, d'un fragment extrait *Die Fragmente der Vorsokratiker*, textes réunis, établis et traduits par H. Diels et W. Kranz, 4 volumes, Berlin, Weidmann, 1951-1952, vol. I, p. 466, l. 20-21.

² In CSW, t. IV-4, décembre 1981, p. 197. Lettre citée, avec quelques modifications, par Gustave Thibon dans la « Préface » à *La Pesanteur et la grâce*, op. cit., p. XIV. Je souligne. Voir, au chapitre IV, partie B, section 3 (« Gustave Thibon, l'amitié, la vérité et l'art d'écrire »), l'étude de la lettre à Thibon de mai 1942.

« On doit échapper à l'alternative du dehors et du dedans ; il faut être aux frontières. »
 Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières¹ ? »

Dans sa lettre au père Couturier, « un texte combattant² », selon l'expression de Ghislain Waterlot, S. Weil soutient que « les diverses traditions religieuses authentiques sont des reflets différents de la même vérité », mais que l'on ne s'en rend pas compte « parce que chacun vit une seule de ces traditions et aperçoit les autres du dehors », alors qu'« une religion ne se connaît que du dedans » (*OC V 1*, p. 172) ; la valeur d'une religion étant « chose expérimentale » (*OC VI 2*, p. 469). Nous sommes alors amenés à nous poser la question suivante : quelle « religion » S. Weil pratique-t-elle ? Ou, pour le dire plus exactement, a-t-elle des pratiques « religieuses » ? Certes, la philosophe s'intéresse à la religion et aux religions, elle écrit sur les religions, propose une « lecture des religions », mais à quelle religion appartient-elle ? Peut-on même dire qu'elle pratique une religion ?

S. Weil ne revendique aucune appartenance religieuse, ne s'inscrit dans aucune communauté de laquelle elle recevrait son identité et ne pratique aucun culte – elle n'est pas une « pratiquante ». Cette dernière affirmation mériterait d'être nuancée en tenant compte des étapes de sa vie, mais quoi qu'il en soit, son frère André et elle ne sont élevés dans aucune tradition religieuse et, à sa mort, elle n'a adhéré à aucune religion ou Église. Il est vrai, pourtant, que la « religion » comme question la préoccupe lors des deux dernières années de sa vie (été 1941 – été 1943) et comme elle n'est ni sociologue, ni historienne des religions, mais qu'elle est philosophe, c'est la question de la vérité qui oriente sa pensée et sa vie. Y a-t-il une vérité en matière religieuse ? Je prends pour point de départ l'esquisse d'autobiographie spirituelle que S. Weil adresse au père Perrin, pour montrer que, si elle ne s'inscrit dans aucune religion instituée, elle pratique bel et bien une spiritualité ou, plutôt, ne distingue pas philosophie et spiritualité – *pratique la philosophie comme spiritualité*. Les *Cahiers*, dont il a été question au chapitre précédent, sont la trace d'une telle pratique et les essais de Marseille et de Londres invitent à une telle pratique spirituelle qui récuse toute croyance qui serait un obstacle au contact direct avec Dieu. Ce qu'il y a à retenir des religions, c'est que ce sont essentiellement des « pratiques religieuses » (*OC IV 1*, p. 314).

1. Des attitudes implicitement chrétiennes

« C'est par un approfondissement constant de notre cœur dans la même voie, ce n'est nullement par une évolution, ce n'est nullement par un rebroussement que nous avons trouvé la voie de chrétienté. Nous l'avons trouvé au bout. »
 Charles Péguy³

Dans sa lettre au Père Perrin, S. Weil relate comment, après le travail en usine, lors d'un voyage d'un mois en Espagne et au Portugal, en septembre 1935, elle rencontre le christianisme ou, plutôt, la *communauté chrétienne*. Elle entre dans un petit village portugais au bord de la mer : « Là j'ai eu soudain la certitude que le christianisme est par excellence la religion des

¹ In *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 1393.

² G. Waterlot, « Renouveler la notion de vérité religieuse », in *Simone Weil, réception et transposition*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 222.

³ Ch. Péguy, *Un nouveau théologien, M. Fernand Laudet*, in *Œuvres en prose complètes*, tome III, *op. cit.*, p. 550. Le Péguy chrétien ne renie pas le Péguy socialiste, explique Riquier, et il était déjà secrètement chrétien étant socialiste (*Philosophie de Péguy, op. cit.*, p. 450-451, 461).

esclaves, que des esclaves ne peuvent pas ne pas y adhérer, et moi parmi les autres. » (AD, p. 43) Là, elle fait l'expérience de la communauté chrétienne rassemblée pour un acte liturgique. C'est le premier de ses trois « contacts » avec le christianisme qui ont « vraiment comptés » (AD, p. 41). Au Portugal, comme à Solesmes deux ans et demi plus tard, elle rencontre des chrétiens rassembles pour prier. Ce point me semble important : la philosophe ne découvre pas la littérature chrétienne, et il ne s'agit pas non plus d'une expérience solitaire du Christ et de la vérité du christianisme ; il s'agit bien de la confrontation à la liturgie catholique comme acte communautaire dans sa dimension politique : la religion des esclaves¹. S. Weil fera une place à la liturgie – à la *pratique* liturgique – parmi les formes de l'amour implicite de Dieu (cf. OC IV 1, p. 314-327). La liturgie est une part de la religion ou, pour mieux dire, de la pratique religieuse. La religion se pratique : elle engage non seulement les pensées, mais aussi le corps. Autrement dit, elle ne consiste pas à affirmer des croyances, mais à se tourner, avec toute l'âme, de tout son être, vers Dieu. La liturgie est exercice de transformation de soi.

S. Weil entre dans un village. « Là j'ai eu soudain la certitude » : ce « soudain » marque fortement la surprise : l'événement était imprévisible. S. Weil y insistera : la rencontre est un événement, autrement dit elle ne saurait être déduite par un raisonnement ni entrer dans un rapport de cause à effet prévu par avance. « Dans mes raisonnements sur l'insolubilité du problème de Dieu, écrit-elle encore, je n'avais pas *prévu la possibilité de cela*. » (AD, p. 45 ; je souligne) C'est le lexique de l'événement, si précisément cerné postérieurement par la phénoménologie (Marion², Romano³), qui est employé, auquel répond une « impulsion » (AD, p. 38). Au vocabulaire du choix et de la volonté, est substitué celui de l'impulsion et de l'obéissance. S. Weil a reçu, à l'usine, « la marque de l'esclavage » et, depuis ce moment-là (1935), elle s'est « toujours regardée comme une esclave » (AD, p. 42). Ayant « soudain la certitude » que le christianisme est la religion des esclaves, elle y *adhère* comme étant la sienne. « Moi parmi les autres », écrit-elle, marquant ainsi explicitement une appartenance. Est-ce à dire qu'elle se convertit à l'été 1935, passant de l'athéisme ou de l'agnosticisme au catholicisme ? Non, pour plusieurs raisons et d'abord parce qu'elle était *déjà* chrétienne *d'une certaine manière*. En effet, aussi loin que remontent ses souvenirs, elle a toujours eu en elle « l'esprit de pauvreté », celui de saint François d'Assise. Puis, « dès la première enfance », elle est habitée par « la notion chrétienne de charité du prochain », qu'elle nommait « justice » (AD, p. 39-40). Elle *pratique* donc déjà les vertus chrétiennes : la pauvreté, puis la charité. Ce qu'écrit ici S. Weil, en 1942, peut être appuyé par ce que nous lisons dans le « Cahier de Brouillon » inédit⁴, que j'ai daté des années 1915-1917 (S. Weil a alors entre six à huit ans) et cité à la fin de l'introduction de la section 3 de la partie A du chapitre III.

La pratique des vertus chrétienne : un récit de soi

C'est à l'occasion de la lecture de Marc Aurèle que « le devoir d'acceptation à l'égard de la volonté de Dieu, quelle qu'elle puisse être » s'impose à son esprit « comme le premier [devoir]

¹ S. Weil ne placera pas cette découverte de la communauté chrétienne au centre de son expérience comme ce sera le cas pour William Cavanaugh. Cela dit, les points de convergence sont nombreux entre la philosophe et le théologien, catholique, laïc, auteur de *Torture and Eucharist* (1998) et de *Theopolitical Imagination* (2008) : la critique de l'État, la manière de penser la vie chrétienne au cœur de la vie quotidienne, la place donnée à l'Eucharistie.

² J.-L. Marion, *Certitudes négatives*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2010, chapitre V : « L'imprévisible ou l'événement ».

³ Cl. Romano, *L'Événement et le monde*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1998 ; *id.*, *L'Événement et le temps*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1999.

⁴ « Fonds Simone Weil », Boîte « Papiers scolaires », Chemise 1 : « Cahier d'écolier avec rédaction », p. 1 et 2.

et le plus nécessaire de tous » (AD, p. 40) et, nous l'avons vu¹, S. Weil commence à apprendre le grec à 13 ans, mais elle n'a que 10 ans lorsque son frère André l'étudie et on connaît la proximité intellectuelle entre le frère et la sœur : c'est donc entre 10 et 15 ans que s'impose à elle le devoir d'acceptation de la volonté de Dieu. A 15 ans, l'année du premier bachot, elle lit Platon, le *Criton* et le *Phédon* (Platon qui sera, avec Homère et Marc Aurèle, au programme des cours donnés par Alain en khâgne). C'est donc par la Grèce et *par la philosophie* que S. Weil entre en christianisme. Commentant la troisième demande du « Notre Père », elle insiste sur cette acceptation totale de la volonté de Dieu (cf. OC IV 1, p. 339). Mais est-ce du même Dieu qu'il s'agit ? Celui qu'une jeune fille déchiffre dans le grec de Marc Aurèle est-il celui avec lequel la philosophe aura un contact direct ? On pourrait en douter. Pourtant S. Weil est très claire lorsqu'elle écrit au Père Perrin : « Je vous affirme que lorsqu'à propos de mon enfance et de ma jeunesse j'emploie les mots de vocation, obéissance, esprit de pauvreté, pureté, acceptation, amour du prochain, et autres mots semblables, c'est rigoureusement avec la signification qu'ils ont pour moi en ce moment » (AD, p. 75), en 1942. Mais Dieu n'est pas nommé dans cette liste : du stoïcisme et christianisme, c'est bien d'une même *pratique* qu'il s'agit. La philosophe insistera sur la continuité d'inspiration entre le stoïcisme et le christianisme, entre Homère et les évangiles. Cette continuité n'est donc pas d'abord celle d'une doctrine, mais *d'une pratique* : c'est la vertu stoïcienne et la vertu chrétienne qui sont identiques. Dans un brouillon de lettre au Père Perrin, elle affirme : « Je regarde ceux qui, ne croyant pas en Dieu, pratiquent vraiment l'*amor fati*, l'amour total et inconditionné de la cité du monde, comme des chrétiens plus purs et plus authentiques, ayant plus de part au surnaturel, que ceux qui cherchent en partie dans la religion une source de consolations, d'espairs et de réconforts naturels² » et, dans la version de la lettre qui est envoyée, cela devient : « Vous répugnez à reconnaître en fait, dans des exemples concrets et contemporains la possibilité d'une efficacité surnaturelle de la vertu stoïcienne. » (AD, p. 77) Ce qui fait le chrétien, ce n'est donc pas la croyance, mais la pratique des vertus.

A quatorze ans, en 1923, S. Weil raconte avoir « soudain et pour toujours la certitude que n'importe quel être humain [...] 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 » (AD, p. 39). La *pratique spirituelle* de S. Weil atteint alors sa pleine mesure et ne fera ensuite que s'approfondir dans la même direction. A seize ans, c'est « la notion de pureté, avec tout ce que ce mot peut impliquer pour un chrétien », précise-t-elle, qui s'est « emparée » d'elle et « imposée d'une manière irrésistible » (AD, p. 40). Ainsi, dès la fin de l'adolescence, sa « conception de la vie était chrétienne » (*ibid.*). Il s'agit, en effet, non pas d'une croyance (en Dieu), mais d'une *conception de la vie*, d'un *éthos*, d'une pratique et d'un savoir de cette pratique. La conception qu'a S. Weil de la vie est chrétienne non pas implicitement, mais tout à fait explicitement : « Bien entendu, je savais très bien, affirme-t-elle, que ma conception de la vie était chrétienne. » (*Ibid.*) Adolescente, elle n'est pas ignorante de la théologie chrétienne, qu'elle connaît, par exemple, par la littérature et par les *Pensées* de Pascal (cf. SP, p. 40). Si elle en prend conscience par étapes et peu à peu, c'était là depuis toujours : « Je suis pour ainsi dire née, j'ai grandi, je suis toujours demeurée dans l'inspiration chrétienne. » (AD, p. 37) « J'avais l'impression d'être née à l'intérieur » (AD, p. 41), écrit-elle encore un peu plus loin dans sa lettre autobiographique. Dans la lettre à Jacques Maritain de juillet 1942, donc quelques semaines après les lettres autobiographiques au père Perrin, elle redira que depuis sa « plus tendre enfance », elle a

¹ Voir au chapitre premier, partie A, section 1.

² Manuscrit du « Fonds Simone Weil », BnF, boîte I.

« absorbé l'inspiration chrétienne par l'intermédiaire des livres¹ », et poursuit : « J'ai toujours aussi adopté théoriquement et, autant que mon imperfection le permettait, dans la pratique, l'attitude chrétienne à l'égard des problèmes de la vie, et de la mort ». Par l'intermédiaire des livres, non par foi ou tradition familiale ; les livres, en particulier les *Pensées* de Pascal, mais pas les mystiques (cf. *AD*, p. 45).

Ce « premier christianisme » de S. Weil est un christianisme intérieur et solitaire, qui tient tout entier dans une pratique des vertus chrétiennes, qui trouve son impulsion dans la philosophie grecque, sans appartenance communautaire. On peut ici se demander si elle ne réinterprète pas le passé – enfance et adolescence – à la lumière de sa situation spirituelle en 1942. Outre le lexique employé (celui de la période de Marseille), est-ce vraiment cela qui a été vécu ? Mise à part l'autobiographie spirituelle, nous savons peu de choses sur la « vie religieuse » de S. Weil adolescente, avant son entrée dans la khâgne du lycée Henri-IV. Jacqueline Cazamian, une amie d'enfance, rapporte « que, si elle était très curieuse du fait religieux, elle n'avait aucun penchant à se convertir au catholicisme pendant son année de philosophie » (*SP*, p. 45), en 1924-1925.

En 1925 (à 16 ans), S. Weil entre en khâgne et fait la connaissance, par une amie commune, d'Edwige Copeau, fille de Jacques Copeau, qu'elle fréquente pendant trois ans. Une forte amitié unit les deux jeunes filles. Or, ces années-là, Edwige Copeau accède à la foi chrétienne, fait sa première communion (en juin 1927) et se sent appelée à la vie religieuse (elle deviendra bénédictine en 1930). S. Weil et elle « devaient avoir des conversations sur la religion » conjecture Simone Pétrement (cf. *SP*, p. 44). D'ailleurs, son amie témoignera en ce sens, et lorsque cette dernière entre dans la vie monastique, S. Weil lui manifeste, rapporte Jacques Cabaud, une « approbation ardente, presque tendre² ». Lorsque Raymonde Nathan, cousine de S. Weil, lui déclare : « Je ne comprends pas qu'on puisse croire en Dieu », cette dernière a cette réponse : « Ce que je ne comprends pas, moi, c'est qu'on puisse ne pas y croire » et sa cousine témoignera par la suite qu'elle eut « l'impression que Simone trouvait naturel qu'on adoptât la religion catholique » (*SP*, p. 69).

La jeune philosophe est-elle alors croyante, agnostique ou athée, alors qu'elle est élève à Henri-IV ? Sans doute peut-on dire qu'elle refuse l'athéisme comme une solution trop commode, mais qu'elle est « athée » en ce sens qu'elle n'a pas eu de *contact direct* avec Dieu. Dans un des *Cahiers* de New York, elle s'interroge : « Pour obéir à Dieu, il faut recevoir ses ordres. Comment se fait-il que je les aie reçus dans l'adolescence, pendant que je professais l'athéisme ? » (*OC VI* 4, p. 180) Elle s'affirmait donc athée alors qu'elle était adolescente (c'est l'un des très rares témoignages sur le passé dans les *Cahiers*). Sur le manuscrit, S. Weil a d'abord écrit « dès l'enfance », puis elle a raturé cette expression pour la remplacer par « dans l'adolescence ». Or, nous savons que dans la lettre au Père Perrin qui esquisse son autobiographie spirituelle, elle relate que « dès l'adolescence », elle décide de ne pas poser le problème de l'existence de Dieu – c'est donc plutôt d'agnosticisme qu'il s'agit alors. Que faut-il entendre par « adolescence » sous la plume de S. Weil ? Peut-être cette période est-elle celle des années de lycée, à partir de l'installation à Paris et de l'inscription au lycée Fénelon, entre 1919 et 1925, de 10 à 16 ans, l'entrée en khâgne inaugure une nouvelle période, de nouvelles rencontres et une profonde évolution dans sa manière de penser, à l'école d'Alain.

Le Dieu auquel elle « croyait » était le Dieu des philosophes, celui de Marc Aurèle et de Platon, puis de Descartes et de Lagneau, mais un Dieu qui n'est pas un « Dieu-objet », précise-

¹ S. Weil, Lettre à Jacques Maritain du 27 juillet 1942, in *CSW*, t. III-2, juin 1980, p. 69.

² J. Cabaud, *L'Expérience vécue de Simone Weil*, op. cit., p. 21.

t-elle en engageant par-là une critique de la théologie et de la métaphysique comme ontothéologie¹, un Dieu dont « le mode de réalité » n'est ni « l'existence ni l'essence », mais ce que Lagneau appelait « valeur », un Dieu qui n'est rien d'autre que « ma propre liberté », ce qui oblige à conclure que « je suis aussi solitaire avec ce Dieu que sans lui » (*OC I*, p. 90 ; cf. aussi *SP*, p. 68-70, 117-118). « Le Dieu de Descartes, résume Simone Pétrement, c'est aussi le Dieu de Simone, car elle se fiait alors [en 1928-1931] entièrement à Descartes. » (*SP*, p. 117)

Dans ses écrits des années de khâgne, S. Weil se réfère au Nouveau et à l'Ancien Testament (les récits de création) et, plus étonnant, à la « doctrine catholique », et en particulier au « dogme de la Présence réelle » (cf. *OC I*, p. 92-93), pour le justifier – elle n'est pas du côté des « incrédules » qui placent sur le même plan, pour leur pratique liturgique (la communion eucharistique), les chrétiens et les « sauvages d'Australie » (étudiés par Durkheim dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*²). Ce topo lui offre le point de départ d'une méditation sur l'âme, le corps et l'univers. C'est dans un sens cartésien que la philosophe interprète les paroles de Jésus qu'elle cite dans ses premiers écrits. « Les souvenirs confirment ce que nous font connaître ses écrits, ajoute S. Pétrement. Elle aimait aller dans les églises pour les visiter, pas seulement peut-être dans celles qui sont belles. Elle jugeait (comme Alain) que l'église et la cérémonie font du bien à l'âme en disposant sagement le corps. » (*SP*, p. 68) Où l'on voit que l'intérêt de S. Weil pour la foi catholique n'est pas seulement intellectuel, mais qu'il prend en compte *une pratique* à partir d'une réflexion sur le corps, et que cet intérêt est aiguisé par l'enseignement d'Alain qui parle de religion dans ses cours (il y a une « religion chez Alain³ », qui est le christianisme même ou une part du christianisme, montrera Simone Pétrement). Que S. Weil aimait aller dans les églises alors qu'elle était en khâgne, c'est ce que confirme ce qu'elle écrira (en 1942) au Père Perrin (cf. *AD*, p. 41).

2. Un christianisme sans « Dieu »

Cette soudaine *certitude* qui saisit S. Weil, en 1935, à vingt-six ans, lors de ce premier *contact* avec le christianisme, ne marque pas une rupture, mais elle est à situer dans l'exacte continuité de ce qu'a été sa vie jusque-là (non pas sa croyance mais sa *pratique*).

D'ailleurs, elle ne dit pas contact avec le christianisme, mais « avec le catholicisme » (*AD*, p. 41), comme pour signifier qu'elle a toujours-déjà été inspirée par le christianisme, en en prenant conscience peu à peu, dans l'enfance et à l'adolescence, avant même de rencontrer *de facto* le christianisme historique sous sa forme catholique ; comme pour signifier que c'est par inspiration divine qu'elle est depuis toujours chrétienne : « sans l'entremise d'aucun être humain » (*AD*, p. 36), dit-elle. En effet, elle prend soin d'insister sur le fait que cette inspiration n'est passée par aucune médiation : « Mais en ce temps [vers 1922, à quatorze ans] je n'avais pas lu l'Évangile. » (*AD*, p. 39) S'il y a eu des médiations, dans l'enfance et à l'adolescence, il ne s'agit pas de chrétiens, et encore moins d'une *communauté* chrétienne, mais pas non plus de la littérature chrétienne : ces médiations, ce sont Marc-Aurèle, la littérature et la philosophie grecques, un paysage de montagne et plus généralement la beauté du monde. Et plus loin,

¹ Ce qui est indiqué ici sera repris et réfléchi plus loin, à la section 2 de la partie C (« Après l'ontothéologie »).

² Sur Durkheim, voir ci-dessous au chapitre V, partie C, section 1 : « Lutter pour la justice » (« Société et religion »).

³ S. Pétrement, « Sur la religion d'Alain (avec quelques remarques concernant celle de Simone Weil) », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Juillet-Septembre 1955, n° 3, p. 306-330.

lorsqu'elle témoigne de sa rencontre du Christ : elle avait, certes, « vaguement entendu parler de choses de ce genre », mais n'avait « jamais lu les mystiques¹ » (AD, p. 45).

Curieux christianisme, toutefois, que celui qui est le sien à l'adolescence et jusqu'en 1938 : un christianisme sans Dieu – Dieu à la fois inutile et incertain : « Je pensais qu'étant en ce monde, écrit-elle, 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, p. 37) Et cette *meilleure attitude*, c'est l'attitude chrétienne. Elle poursuit : « C'était vrai du moins pour moi, car je n'ai jamais hésité dans ce choix d'une attitude ; j'ai toujours adopté comme seule attitude possible l'attitude chrétienne. » (AD, p. 37) Le christianisme est alors pour elle une *conception de la vie* qui impose une certaine *attitude*, conception et attitude qui peuvent être pensées et pratiquées indépendamment de « Dieu » : « 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, p. 37 ; je souligne) Un christianisme sans dogmes, sans sacrements, sans culte, sans Église, sans hiérarchie et sans communauté, sans Dieu et sans Christ ! Une orthopraxie plutôt qu'une orthodoxie. Un christianisme sans théologie et sans liturgie, autrement dit sans visibilité et sans inscription sociale. La question de la vie future et celle de Dieu ne sont pas posées. C'est d'éthique dont il est question. Notons que cette idée selon laquelle « il faut libérer la morale de tout ce qui ne dépend pas de l'homme lui-même, de façon à ce que la morale ne soit soumise ni à une loi positive externe dictée par la société où il vit ni à une condition sociale particulière ni à une métaphysique incontrôlable² », cette idée d'une morale sans Dieu, est une idée cynique et stoïcienne, que l'on trouve proposée par Antisthène et reprise par Zénon ou Cléanthe. On pense alors à un propos de Foucault, « à propos de la généalogie de l'éthique » : ce qui me frappe, dit-il, « c'est que, dans la morale des Grecs, les gens se souciaient de leur conduite morale, de leur éthique, des relations à soi et aux autres beaucoup plus que des problèmes religieux. Prenons ces exemples : qu'est-ce qui se passe après la mort ? Que sont les dieux ? Interviennent-ils ou pas ? Ce sont là pour eux des problèmes très très insignifiants et qui ne sont pas liés immédiatement à la morale ou à la conduite morale. Ensuite, cette morale n'est liée à aucun système institutionnel et social – ou tout au moins à aucun système légal³. » Protagoras disait : « des dieux, je ne sais ni s'ils sont, ni s'ils ne sont pas à cause de la brièveté de la vie humaine et de l'obscurité de la question⁴ », et saint Paul : « souvenez-vous qu'en ce temps-là vous étiez [...] sans Dieu dans le monde » (Ep 2,12). Et S. Weil : « Je n'affirmais ni ne niais » (AD, p. 37), car les données manquent pour résoudre le problème de Dieu. C'est une position sceptique dans l'ordre du discours intérieur. Dieu n'est ni la conclusion d'un raisonnement, ni un postulat de la raison pratique. La pensée ne peut que s'avancer avec la finitude pour horizon. L'a-théisme « n'est pas qu'un problème théorique et n'est pas d'abord un problème théorique : il est d'abord, pour le dire avec Jean-Yves Lacoste, un *a priori* de l'existence⁵ ».

S. Weil évoluera sur ce point lorsqu'elle écrira sur « le christianisme et la vie des champs » (cf. OC IV 1, p. 263-271) et plus encore dans les *écrits de Londres* (1943), mais elle

¹ S. Weil elle-même peut être dite « mystique » en ce qu'elle revendique un contact direct avec Dieu qui ne passe pas par la médiation de l'institution. Ce point la rapproche notamment de François d'Assise.

² M.-O. Goulet-Cazé, *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*, op. cit., p. 87.

³ M. Foucault, « A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », in *Dits et écrits*, II, op. cit., p. 1430.

⁴ Protagoras, cité par Eusèbe de Césarée dans la *Préparation évangélique*. Sur Protagoras, voir OC IV 1, p. 63, 209 ; OC IV 2, p. 88, 686 ; OC VI 1, p. 87, 106 ; OC VI 2, p. 438, 448 ; OC VI 3, p. 73.

⁵ J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*, Paris, PUF, 1994, p. 128.

gardera l'idée d'une vie religieuse sans habit religieux et sans signe distinctif (cf. *AD*, p. 19 ; ce qui n'est pas sans rapport avec le « Projet d'une formation d'infirmières de première ligne ») et pensera sa « vocation » comme exigeant d'elle de rester « anonyme » (*AD*, p. 20), de se « trouver seule, étrangère et en exil par rapport à n'importe quel milieu humain » (*AD*, p. 26) pour aller « n'importe où, dans un cachot de prison, dans un de ces salons bourgeois pleins de bibelots et de peluche rouge, dans une salle d'attente de gare, n'importe où » (*OC VI 3*, p. 370).

Ce qui vient en premier, ce n'est donc pas l'idée de « Dieu », l'adhésion à une doctrine, une théologie, une croyance, ce n'est pas non plus l'appartenance à une communauté de croyants qui pratique collectivement un culte, mais c'est une expérience et une pratique solitaire – une *pratique* sans croyance. Il s'agit, selon son expression, de vivre « comme il convient » (*AD*, p. 37). Et S. Weil poursuit en insistant explicitement sur la dimension personnelle d'une telle trajectoire : la vie qu'il convient de mener « n'est pas définie seulement par la morale commune », mais « pour chacun », « elle consiste en une succession d'actes et d'événements qui lui est rigoureusement personnelle, et tellement obligatoire que celui qui passe à côté manque son but » (*AD*, p. 37-38) ; « personnel » ne voulant pas dire arbitraire, comme s'il s'agissait d'agir par des actes de volonté propre, car cette succession d'actes est à la fois personnelle et obligatoire, les deux termes qui définissent une « vocation » (deux adverbess venant renforcer le propos : « *rigoureusement* personnelle, et *tellement* obligatoire »). Ce qui compte, ce n'est pas ce à quoi on peut croire ou adhérer, mais c'est une succession d'*actes*, des *actions* qui sont ordonnées et qui imposent l'obéissance. Celle qui demandera « Luttons-nous pour la justice ? » emploie le vocabulaire de la vocation pour dire explicitement que les actions ordonnées ne procèdent ni de la sensibilité, ni de la raison, mais d'un appel. Il ne s'agit pas d'accéder à l'autonomie et d'agir selon la loi morale (Kant), mais de répondre à un appel. D'où vient cette vocation, si ce n'est ni de la contrainte des circonstances, ni de l'autonomie de la raison ? On pense à Socrate mû lui aussi par un appel et ne voulant à aucun prix désobéir au dieu¹, on pense aussi aux prophètes d'Israël qui ont été appelés et doivent transmettre, parfois contre leur gré, la parole de Dieu. S. Weil fait référence au stoïcisme : « Le devoir d'acceptation à l'égard de la volonté de Dieu, quelle qu'elle puisse être, s'est imposé à mon esprit comme le premier et le plus nécessaire de tous [...] dès que je l'ai trouvé exposé dans Marc-Aurèle sous la forme de l'*amor fati* stoïcien². » (*AD*, p. 40) Mais dans l'expression « volonté de Dieu », c'est le mot « volonté » qui importe et s'impose, « Dieu » restant comme une case vide. S. Weil, fidèle à la tradition socratique, pratique donc les vertus stoïciennes, qui sont aussi les vertus chrétiennes, comme elle l'affirme et en témoigne (cf. *AD*, p. 77).

Ce qui caractérise la vocation de S. Weil, c'est donc qu'elle ne repose sur aucune orthodoxie et ne s'inscrit dans aucune religion au sens d'une communauté morale qui se distingue par ses rites et ses croyances. Celle qui s'est « toujours interdit de penser à une vie future » (*AD*, p. 37) pratique la justice et les vertus chrétiennes, fait ce qu'elle doit faire, sans rien concéder à l'imagination, sans spéculation, sans métaphysique, sans arrière-monde. Rien ne vient, en effet, remplir l'imagination, aucun savoir, seulement une pratique (une religion dans les limites de la simple pratique). Au chanoine Vidal qui lui parle des vertus naturelles et chrétiennes, le 1^{er} avril 1942, à Carcassonne, elle répond : « Tout cela, je le pratique. » (*SP*, p. 606 et *OC IV 1*, p. 228) La philosophie n'est pas un savoir mais une *manière de vivre*, et « la plus belle vie possible » est celle où tout est déterminé soit par « la contrainte des circonstances » soit par la vocation propre à chacun, ce qu'elle nomme « impulsions », « et où il n'y a jamais

¹ Platon, *Apologie de Socrate*, 29d.

² Sur l'*amor fati*, je renvoie au chapitre III, partie B, section 2 : « L'usage des Grecs : le stoïcisme comme manière de vivre ».

place pour aucun choix » (AD, p. 38). Que « Dieu » demeure une case vide ne pose aucun problème. Car, encore une fois, ce qu'il y a à faire, l'attitude à adopter, la manière de vivre ne dépend pas du « problème de Dieu ». Ce problème ne pouvant pas être résolu, il ne doit pas même être posé : « 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. » (AD, p. 36) Ce dont on ne peut parler, il faut le taire. Il s'agit de vivre sans métaphysique, vivre « sans l'hypothèse de travail Dieu¹ » – « *etsi deus non daretur* », dirait Bonhoeffer (S. Weil – et ce n'est sans doute pas un hasard – est la contemporaine de Wittgenstein et de Bonhoeffer).

Dans les premiers mois de l'année 1942, s'engage entre le Père Perrin et S. Weil une correspondance qui porte sur l'éventualité de son baptême dans la religion catholique. Le *paradoxe* éclate alors : cette dernière a l'impression d'être « née à l'intérieur » et donc de n'avoir pas à « entrer » dans la communauté chrétienne : « 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. » (AD, p. 40-41) Elle ne se pose pas la question qui pourrait alors venir spontanément à l'esprit de celui qui est attiré par le christianisme : celle du baptême. Elle ne se la pose pas parce que son *ethos* est chrétien, elle *pratique le christianisme* mais, encore une fois, une « pratique » qui ne permet pas de la compter parmi « les pratiquants » ni même parmi les « croyants » ! Elle n'a pas l'idée que le christianisme est une *religion*, c'est-à-dire une communauté de croyants qui se reconnaît comme telle. Ce devrait être, à l'inverse, *parce que* sa conception de la vie est chrétienne qu'il pourrait lui venir à l'esprit d'entrer dans la communauté (l'Église) des chrétiens. Elle ne veut pas adhérer à un groupe, un parti, qui nécessairement fait pression sur ses membres et leur impose une pensée commune, une doctrine. Elle ne veut pas penser « comme catholique » (cf. OC V 1, p. 406), pour des raisons déjà indiquées : rester anonyme, étrangère, en exil, « perdre [...] tout être propre » (AD, p. 31). Même après qu'elle a été prise par le Christ, en 1938 ou 1939, à trente ans, elle ne se pose toujours pas la question du baptême. Car l'adhésion au Christ n'est pas l'adhésion au dogme chrétien et à l'Église catholique que suppose le baptême.

Nous avons suivi la manière dont S. Weil retrace son itinéraire spirituel dans sa lettre autobiographique à l'intention du Père Perrin. J'ai montré comment elle insiste sur la pratique des vertus chrétiennes (une conception de la vie) plutôt que sur l'adhésion à un credo (des dogmes auxquels croire et à affirmer comme on affirme une connaissance) ou l'appartenance à une communauté. Il me faut maintenant étudier plus précisément quelles sont ces pratiques qui font une conception chrétienne de la vie. Parmi ces dernières, il faut compter l'attention, l'attente, l'orientation du désir, l'amour du prochain, l'amour de l'ordre du monde, les pratiques religieuses, l'amitié. Nous allons nous intéresser à ces pratiques qui nous transforment en détruisant du mal en nous.

L'efficace des pratiques religieuses : le témoignage d'une expérience

Dans son essai sur les « Formes de l'amour implicite de Dieu », S. Weil consacre une partie à l'amour « des pratiques religieuses » : il ne s'agit pas de l'amour des « religions » comme discours, mais des *pratiques* religieuses. Il va être ici question de ces pratiques telles que S. Weil les découvre et les met en œuvre².

¹ D. Bonhoeffer, *Résistance et soumission*, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 341.

² Je poursuis ici la lecture de la lettre autobiographique, et aborde d'un autre point de vue ce qui a été étudié au chapitre III, partie A, section 3 : « La pratique des exercices spirituels ».

C'est une pratique empruntée au bouddhisme¹ qui fournit la clé pour concevoir les pratiques religieuses (et la vertu de ces pratiques) : « la récitation du nom du Seigneur ». Exercice de récitation d'un texte dans une certaine disposition d'esprit – attention et désir – *en vue du salut*, c'est-à-dire en engageant sa subjectivité, exercice efficace qui a pour vertu de *transformer l'âme* par la destruction du mal en soi. Cela dit, faire de la récitation d'un texte une *pratique efficace* ne suppose pas de croire ou d'adhérer par la croyance au contenu du texte. Par exemple, S. Weil récite le poème « Love », de Georges Herbert, mais sans y « croire » : « Je me suis exercée à le réciter en y appliquant toute mon attention et 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 réceptions que, comme je vous l'ai écrit, le Christ lui-même est descendu et m'a prise. » (AD, p. 44-45) Prier par un texte, c'est *appliquer toute son attention* lorsqu'on le récite. S. Weil pratique le même exercice spirituel avec le *Salve Regina* : « Il m'était arrivé parfois de me réciter le *Salve Regina*, mais seulement comme un beau poème. » (AD, p. 47) Deux précisions : cela suppose de connaître le texte par cœur pour pouvoir y appliquer toute son attention (S. Weil le dira pour le poème « Love », ainsi que pour le « Notre Père »), et de préférer le connaître en sa langue originale plutôt qu'en traduction (le grec, le latin ou l'anglais).

Après que le Christ l'a prise, alors qu'elle est chez Thibon pour les vendanges, en septembre 1941, S. Weil découvre une autre pratique, un autre exercice spirituel : la récitation du *Pater* (« Notre Père ») :

« Je récitais le *Pater* en grec chaque jour avant le travail [...]. Depuis lors *je me suis imposée 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. *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. » (AD, p. 48 ; je souligne)

Cette pratique transforme la subjectivité, comme l'explique la philosophe dans son commentaire de cette prière : « Il est impossible de la prononcer une fois en portant à chaque mot la plénitude de l'attention, sans qu'un changement peut-être infinitésimal mais très réel s'opère dans l'âme. » (OC IV 1, p. 345) Cette pratique a pour vertu la destruction du mal : « Si on récite le *Pater* sans aucune autre intention que de porter sur ces paroles mêmes la plénitude de l'attention dont on est capable, on est tout à fait sûr d'être délivré par ce moyen d'une partie, si petite soit-elle, du mal qu'on porte en soi. » (OC IV 1, p. 281-282)

Les « pratiques religieuses » dont il est question ne sont pas des pratiques réservées aux catholiques ou à celles et ceux qui adhèrent à une croyance : « En dehors même de toute croyance religieuse explicite, toutes les fois qu'un être humain accomplit un effort d'attention avec le seul désir de devenir plus apte à saisir la vérité, il acquiert cette aptitude plus grande, même si son effort n'a produit aucun fruit visible. » (OC IV 1, p. 257) Ce qui importe, ce n'est pas le discours auquel on peut adhérer (les dogmes chrétiens par exemple), ce n'est pas même d'accorder une valeur de vérité à une doctrine religieuse (une croyance religieuse explicite), c'est *l'exercice spirituel* que l'on met en œuvre : accomplir un effort d'attention avec le seul désir de devenir plus apte à saisir la vérité. Cette *pratique de soi* transforme le sujet ; et même si aucun résultat n'est visible, même si aucune connaissance n'est produite, le résultat d'un problème de mathématiques par exemple, l'être même du sujet en aura été transformé. Le point d'application de l'effort engagé est le sujet lui-même : il acquiert une *aptitude* à saisir la vérité. Pour le dire

¹ Voir au chapitre III, partie A, section 3 : « La récitation du nom du Seigneur ».

avec d'autres concepts, le savoir dont il est question, le savoir expérimental acquis par cet effort d'attention est *un savoir de spiritualité*. S. Weil l'écrit explicitement : les connaissances à acquérir sont « les connaissances utiles au progrès spirituel » (*OC IV 1*, p. 257). Il n'y a pas d'opposition, ni même de distinction stricte entre ce qui serait profane et ce qui relèverait de la religion (la « religion » comme une activité et un domaine à côté d'autres), puisque c'est toute la vie qui doit être éclairée par l'amour surnaturel¹. Ce qui peut paraître le plus profane, en effet, par exemple ce que font les élèves à l'école publique, gratuite, laïque et obligatoire, doit être fait « en vue de l'amour de Dieu ». Il y a un « bon usage spirituel » des études scolaires (*OC IV 1*, p. 258 ; cf. *AD*, p. 67), selon la formule de S. Weil, qui sont « une préparation à la vie spirituelle » (*OC IV 1*, p. 259), bien qu'elles ne supposent aucune « croyance religieuse explicite » (*OC IV 1*, p. 257, cf. *OC IV 1*, p. 262). Les « exercices scolaires » sont des exercices spirituels dans la mesure où « ils sont pleinement efficaces pour accroître le pouvoir d'attention qui sera disponible au moment de la prière, à condition qu'on les exécute à cette fin et à cette fin seulement » (*OC IV 1*, p. 255-256). Cette fin n'est pas la prière, du moins explicitement, mais c'est la formation de la faculté d'attention. Les études scolaires et à leur suite les études supérieures, la recherche scientifique et toute production dans l'ordre intellectuel peuvent avoir un intérêt intrinsèque, « mais cet intérêt est secondaire », car le but de l'étude est donc *d'accroître la capacité à faire attention* afin de se rendre « disponible pour la vérité » (*OC IV 1*, p. 256, 257, 260) et d'agir inspiré par la justice². Les études scolaires n'ont pas leur fin en elles-mêmes, mais elles importent dans la mesure où le sujet qui s'y applique en est *transformé* – le lien étant ainsi fortement noué entre vérité et subjectivité. En effet, l'intérêt des études scolaires n'est pas dans le résultat auquel on parvient (la solution d'un problème de géométrie ou la qualité de la version latine), mais dans ce qui s'est alors *passé dans l'âme* : l'effort d'attention « a mis plus de lumière dans l'âme » (*OC IV 1*, p. 256). C'est une certitude : « Toutes les fois qu'un être humain accomplit un effort d'attention avec le seul désir de devenir plus apte à saisir la vérité, il acquiert cette aptitude plus grande, même si son effort n'a produit aucun fruit visible. [...] Quand même les efforts d'attention resteraient en apparence stériles pendant des années, un jour une lumière exactement proportionnelle à ces efforts inondera l'âme. Chaque effort ajoute un peu plus d'or à un trésor que rien au monde ne peut ravir. » (*OC IV 1*, p. 257) Pour affirmer cela, S. Weil s'appuie sur son expérience (cf. *AD*, p. 39, et toute l'autobiographie spirituelle). Il s'agit donc de pratiques de soi, d'une transformation de soi de telle manière qu'en retour, la vérité vient illuminer et transfigurer l'âme.

S. Weil propose donc des exercices. Pour développer l'attention : « la recherche d'un problème ou l'étude d'une démonstration » (*OC IV 1*, p. 256), à condition que derrière la volonté d'accomplir l'exercice et de le réussir, l'intention profonde soit dirigée uniquement vers l'accroissement du pouvoir d'attention (et non, par exemple, vers l'obtention d'une bonne note, un meilleur classement que les autres élèves, ou l'espérance d'un salaire plus élevé). Toutefois, pour faire attention, « il faut savoir comment s'y prendre » (*OC IV 1*, p. 258) et S. Weil va l'indiquer : il ne faut pas confondre l'effort de volonté et l'effort d'attention. L'attention est un « effort négatif » (*OC IV 1*, p. 259) ce qui signifie qu'il ne s'agit pas d'être actif, de chercher, de construire, mais d'être passif, d'attendre et de recevoir : « La pensée doit être vide, en attente, ne rien chercher, mais être prête à recevoir dans sa vérité nue l'objet qui va y pénétrer. » (*OC IV 1*, p. 260) Si la pensée cherche, construit, se précipite, elle n'est plus disponible pour la vérité : « Il

¹ De la religion, il sera question au chapitre V, partie C, section 1 (« Société et religion »).

² « Le premier devoir de l'école est de développer chez les enfants la faculté d'attention, par des exercices scolaires, bien sûr, mais en leur rappelant sans cesse qu'il leur faut savoir être attentifs pour pouvoir, plus tard, être justes. » (Fragment, *EL*, p. 177)

y a pour chaque exercice scolaire une manière spécifique d'attendre la vérité avec désir et sans se permettre de la chercher. Une manière de faire attention aux données d'un problème de géométrie sans en chercher la solution, aux mots d'un texte latin ou grec sans en chercher le sens, d'attendre, quand on écrit, que le mot juste vienne de lui-même se placer sous la plume en repoussant seulement les mots insuffisants. » (*Ibid.*) Autre exercice : « s'astreindre rigoureusement à regarder en face, à contempler avec attention, pendant longtemps, chaque exercice scolaire manqué, dans toute la laideur de sa médiocrité, sans se chercher aucune excuse, sans négliger aucune faute ni aucune correction du professeur, et en essayant de remonter à l'origine de chaque faute. » (*OC IV 1*, p. 258)

Ces exercices sont efficaces sur le plan de l'intelligence, mais ils sont aussi et surtout « efficaces spirituellement » (*OC IV 1*, p. 256, cf. *OC IV 1*, p. 262) et les mettre en œuvre, c'est faire un usage spirituel des exercices scolaires. La capacité d'attention s'accroît alors et la vertu d'humilité s'acquiert : « Quand on se contraint par violence à fixer le regard des yeux et celui de l'âme sur un exercice scolaire bêtement manqué, on sent avec une évidence irrésistible qu'on est quelque chose de médiocre. Il n'y a pas de connaissance plus désirable. Si on parvient à *connaître cette vérité avec toute l'âme*, on est établi solidement dans la véritable voie. » (*OC IV 1*, p. 258 ; je souligne) Le savoir auquel il s'agit de parvenir, pour le dire à nouveau, n'est pas un savoir de connaissance, mais *un savoir qui transforme l'être même du sujet*, un savoir « avec toute l'âme », un savoir de spiritualité. Ainsi, les exercices scolaires sont des « sacrements » (*OC IV 1*, p. 260) et les études scolaires « un chemin vers la sainteté » (*OC IV 1*, p. 258). L'enjeu des études scolaires est *spirituel* : acquérir la vertu d'humilité, à laquelle S. Weil donne la première place. Mais contempler avec attention un devoir scolaire manqué est une violence faite à l'âme, à la partie médiocre de l'âme qui s'en protège, et c'est pourquoi il est si difficile de faire attention. Faire attention, c'est recevoir de la lumière dans l'âme, c'est se laisser *transformer par la vérité* et c'est donc *détruire du mal en soi* : « Toutes les fois qu'on fait vraiment attention, on détruit du mal en soi. » (*OC IV 1*, p. 259)

Cette efficacité des choses religieuses opérant une délivrance ne saurait se démontrer par un raisonnement. Elle est ce que S. Weil nomme « une vérité de fait » qui « n'est susceptible que de vérification expérimentale » (*ibid.*). Ce dernier point est révélateur de son style philosophique, qui s'appuie à chaque fois sur son *expérience* ; elle écrit en affirmant, sans démontrer, mais en invitant à une expérience, à un travail de soi sur soi et de transformation de soi. Et elle donne quelques exemples : l'architecture romane, le chant grégorien, les paroles de la liturgie catholique et en particulier le *Pater*, prière « parfaite ». Ces exemples sont tous empruntés à la religion catholique, mais il y a dans d'autres religions des choses religieuses parfaitement pures. Si elle s'attache ici au catholicisme, c'est en fonction des destinataires de cet essai – le père Perrin, celles et ceux que ce dernier rencontre et accompagne – et parce qu'elle a avancé juste avant que « la religion catholique est le milieu spirituel natal de tous les hommes de race blanche » (*OC IV 1*, p. 317). « Presque partout » la pureté est beauté, car « au centre même il y a quelque chose qui est entièrement dépourvu de beauté, où rien ne rend la pureté manifeste, quelque chose qui est uniquement convention » : le Saint-Sacrement (l'hostie consacrée). Après avoir indiqué quelle délivrance du mal permet la récitation du « Notre Père » (dans les « Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu »), la philosophe ajoute : « De même, si on regarde le Saint Sacrement sans aucune autre pensée, sinon que le Christ est là. » (*OC IV 1*, p. 282) Dans l'autobiographie spirituelle, elle espère accomplir un tel exercice : « Seulement maintenant mon cœur a été transporté, pour toujours, j'espère, dans le Saint-Sacrement exposé sur l'autel. » (*AD*, p. 54) La position philosophique de S. Weil est « à l'intersection du christianisme et de tout ce qui n'est pas lui » (*ibid.*) et sa pratique est celle d'un amour qui regarde le monde depuis le Dieu

incarné dans l'hostie consacrée. Ainsi, s'il y a chez S. Weil une « lecture des religions », cette lecture est d'abord une pratique qui s'incarne dans des exercices spirituels. Il s'agit de tourner toute son attention et tout son désir vers des choses parfaitement pures, afin de détruire du mal en soi, en être transformé et se rendre disponible à la vérité qui se donne (la descente de Dieu). Elle ne se désintéresse pas des religions, au contraire, elle les étudie et cherche à penser la place de la religion dans l'espace public, mais c'est en solitaire qu'elle progresse dans sa quête de la vérité. C'est en philosophe qu'elle découvre, étudie et expérimente le domaine religieux.

Lorsqu'on se demande à quelle religion S. Weil appartient, il faut donc répondre qu'elle *pratique* un certain nombre d'exercices spirituels (une attitude que l'on peut bien désigner comme « religieuse ») et qu'elle a, à un moment donné, reçu une *révélation* (terme dont la connotation religieuse est prégnante), mais que, en revanche, elle n'affirme aucune croyance qui la rangerait dans un groupe constitué (l'Église catholique par exemple). Il s'agit donc d'une *religion sans croyance*. Croire ou ne pas croire, adhérer au dogme chrétien ou le refuser est à peu près indifférent lorsqu'on n'a pas l'expérience de Dieu. Car alors il ne s'agit pas de « la foi » mais d'une « simple croyance », et on arrive au vrai Dieu et à la foi aussi bien par l'incrédulité (« l'athéisme purificateur ») que par la croyance. Des philosophes dits « païens », tout aussi bien que des athées peuvent pratiquer les exercices spirituels et mettre en œuvre l'attitude par laquelle Dieu descendra s'il le désire.

« Appartenir » (à une religion)

Les dogmes peuvent aussi permettre d'aller à Dieu, à condition d'en faire un *bon usage*, autrement dit à condition de ne pas se contenter de les affirmer, mais de les contempler en y appliquant toute son attention.

Il faut alors distinguer trois plans. D'abord, l'attitude et l'inspiration. Autrement dit, les actes et leurs mobiles. Ce plan ne suppose pas la croyance en Dieu, et S. Weil a « toujours adopté comme seule attitude possible l'attitude chrétienne » : elle est « née », elle a « grandi » et elle est « toujours demeurée » dans « l'inspiration chrétienne » (*AD*, p. 37). Il s'agit d'une « conception de la vie » (*AD*, p. 41) mais qui n'est pas un savoir (ni savoir de connaissance ni savoir de spiritualité). Ensuite, l'affirmation d'une doctrine, d'un dogme, d'un credo. Sur ce plan-là, S. Weil est athée ou plutôt agnostique : elle s'abstient de poser « la question de la vérité du dogme » et n'a pas de « conviction à ce sujet » (*ibid.*). Ce plan-là est celui de l'affirmation identitaire, de l'appartenance à une Église ou un parti, de la « religion » comme « délicieux accord qui engendre toutes les guerres », selon l'expression de l'étudiante dans un projet d'article qui oppose, d'une part, le *travail* comme facteur de paix permettant une coopération qui « fait apparaître le droit, le respect de la personne humaine, l'égalité » (*OC II 1*, p. 49), qui rend possible une amitié véritable fondée sur l'*action* commune, et, d'autre part, l'appartenance religieuse qui divise du reste de l'humanité, anticipant déjà la « Note sur la suppression générale des partis politiques » : « Les affections qui lient la famille, les amants, une certaine espèce d'amis, et les hommes qui pratiquent la même religion, luttent dans le même parti qui, en fait ou métaphoriquement, chantent ensemble. Toutes ces affections se nourrissent trop d'un délicieux accord qui engendre toutes les guerres. » (*Ibid.*) C'est, déjà, une critique du groupe qui étouffe la pensée libre et de la religion comme consolation. Ou bien, au mieux, l'amour des pratiques religieuses, lorsqu'elle n'est pas fondée sur l'affirmation et la revendication mais sur l'attention et la contemplation, est une forme de l'amour implicite de Dieu (cf. *AD*, p. 56-58).

Enfin, le « contact direct » avec Dieu, tel que S. Weil l'a vécu et en a témoigné à Joë Bousquet et au Père Perrin (cf. *AD*, p. 68-69) Or, ce qui distingue S. Weil, c'est qu'elle passe du

premier plan au troisième (par étapes et approfondissement continu d'un savoir de spiritualité) sans passer par le second. Autrement dit, elle passe d'une *attitude* chrétienne à un *contact direct* avec Dieu sans passer par l'appartenance à une religion, l'adhésion à une doctrine et la proclamation d'un credo. La pratique de la philosophie a donc conduit S. Weil à écrire : « Le Christ lui-même est descendu et m'a prise. » (AD, p. 45)

3. Le pari weilien

« Par raison, vous ne pouvez faire ni l'un ni l'autre ; par raison, vous ne pouvez défaire nul des deux. Ne blâmez donc pas de fausseté ceux qui ont pris un choix ; car vous n'en savez rien. [...] Pesons le gain et la perte, en prenant croix que Dieu est. Estimons ces deux cas : si vous gagnez, vous gagnez tout ; si vous perdez, vous ne perdez rien. Gagez donc qu'il est, sans hésiter. »
Blaise Pascal, *Pensées* (Brunschvicg § 233)

L'intelligence parvient à la définition suivante : « Dieu est le bien » ; mais ce n'est pas pour autant qu'elle *accède* au bien. Pour y accéder, dit S. Weil, il faut *arracher* notre désir de toutes les choses qui ne sont pas des biens « pour le diriger uniquement vers le bien, sans savoir s'il existe ou non » (OC VI 4, p. 202), puisque cette existence ne se déduit pas *a priori* de son concept. On le constate, l'accès au réel – la pratique de la philosophie – n'est pas une activité purement spéculative ; c'est *une pratique qui engage l'être tout entier et qui suppose une transformation de soi, une conversion*. Cette conversion se dit en termes d'arrachement du désir des biens sur lesquels il se porte – qui ne sont, en réalité, pas des biens, mais seulement des choses qui existent – pour le diriger vers ce qui peut-être n'existe pas mais qui, s'il existait, serait le seul bien.

Je lis ici une page cruciale de la fin du *Cahier XIV*, à la mi-octobre 1942, la page 71 (ms.), page qui reprend les considérations précédentes sur le désir du bien et le salut, qui ressaisit ce à quoi S. Weil est parvenue. Les *Cahiers XV* à *XVII* seront, pour l'essentiel, des variations sur ce qui est dit dans cette page :

« Si on subordonne toutes choses à l'obéissance à Dieu, sans aucune restriction, avec cette pensée : si Dieu est réel, on gagne ainsi tout – quand même l'instant de la mort apporterait le néant ; si ce mot correspond à rien qu'à des illusions, on n'a rien perdu, car alors il n'y a absolument aucun bien, et par suite rien à perdre ; on a même gagné d'être dans la vérité, car on a laissé des biens illusoire, qui existent mais qui ne sont pas des biens, pour une chose qui (dans cette supposition) n'existe pas, mais qui, si elle existait, serait encore l'unique bien...

Si on gouverne ainsi sa vie, aucune révélation au moment de la mort ne peut causer de regret ; car quand le hasard ou le démon gouverneraient [*sic*] tous les mondes, on n'aurait pas à regretter d'avoir vécu ainsi. Cela est bien préférable au pari de Pascal.

Quand Dieu serait une illusion du point de vue de l'existence, Il est l'unique réalité du point de vue du bien. Cela, j'en ai la certitude, car c'est une définition. "Dieu est le bien" est aussi certain que "je suis". Je suis dans la vérité si j'arrache mon désir de toutes les choses qui ne sont pas des biens pour le diriger uniquement vers le bien, sans savoir s'il existe ou non.

Quand une fois tout mon désir est dirigé vers le bien, quel autre bien ai-je à attendre ? Je possède alors tout le bien. C'est cela, posséder tout le bien. Quelle absurdité d'imaginer une autre félicité ? » (OC VI 4, p. 201-202)

Ce texte est formé de deux parties et d'une transition qui évalue ce qui a été dit dans la première. Cette première partie se présente dans un style impersonnel, à la troisième personne du singulier (« on », répété à sept reprises). La seconde emploie la première personne du singulier. Pourquoi ce passage au « je » ? Il s'agit de revenir sur une affirmation du raisonnement précédent, à savoir : les choses dont on arrache son désir ne sont pas des biens car, du point de vue du Bien,

Dieu est l'unique réalité. « Cela, j'en ai la certitude, car c'est une définition. » Cette *certitude* est aussi certaine que « je suis ». Le degré de certitude de cette définition est évalué par rapport à une autre certitude modèle de toute certitude, celle du « je suis ». Ce qui est demandé ensuite, à savoir d'arracher son désir, ne l'est pas à « on » mais à « je » : c'est à une subjectivité qu'est ainsi demandée cette opération d'arrachement : « Cette opération est le détachement¹. » (OC VI 4, p. 336) Et c'est de son rapport à la vérité qu'il est question : être dans la vérité ou ne pas y être. Le lecteur est ainsi concerné par ce qu'il lit, lisant les *Cahiers*. C'est de lui dont il est question. C'est lui qui est « je ». Philosopher n'est pas spéculer, c'est une manière de gouverner sa vie.

En effet, c'est une manière de vivre, une manière de « gouverne[r] sa vie » que (se) propose S. Weil – qui repose sur un pari, comme elle le suggère : « Cela est bien préférable au pari de Pascal² ». Pascal, dont elle a pu lire les *Pensées* dans l'édition de Brunschvicg – ou les *Pensées et opuscules*, publié chez Hachette en 1897, ou bien dans les *Œuvres complètes*, en quatorze volumes, publiées chez Hachette de 1904 à 1914 – balance entre le paradis et l'enfer, son pari repose sur le souci de son salut, alors que le pari weilien est motivé sur le désir d'être dans la vérité. De plus, il ne s'agit pas simplement de croire ou de ne pas croire en Dieu, ni même d'y conformer son comportement ; il s'agit d'*orienter son désir* et de se laisser *transformer*. Dans un cahier précédent, quelques mois plus tôt, la philosophe note déjà une première version de ce pari :

« Rien ici-bas n'est vraiment un objet pour le désir que j'ai en moi. Pourtant je ne puis en conclure que le monde est plus vil que moi-même ; car je fais partie du monde. Puisque j'existe et que ce désir de bien absolu constitue le fond de mon être, il y a dans la réalité quelque chose qui a au moins la même valeur que ce désir. Mais j'en suis séparé [*sic*]. Je ne peux le rejoindre. Je peux seulement savoir que cela est et attendre, fût-ce des années.

Ceux qui servent une cause ne sont pas ceux qui aiment cette cause. Ce sont ceux qui aiment la vie qu'il faut mener pour la servir. » (K10, OC VI 3, p. 277)

On entend les échos de la troisième *Méditation métaphysique* de Descartes : il y a une cause au moins aussi parfaite que mon idée de perfection. C'est encore à Descartes qu'il est fait allusion dans le passage du *Cahier XIV* (que je suis en train de lire) : que Dieu est le bien est aussi certain que le cogito. Mais cette certitude n'est pas celle d'une *expérience*, c'est celle qu'une *définition*. Le raisonnement est repris dans le *Cahier* suivant et il est à nouveau question de certitude – on entend également un écho de la décision prise par le philosophe dans les premiers paragraphes du *Traité de la réforme de l'entendement* :

« Si je détourne mon désir de toutes les choses d'ici-bas comme étant de faux biens, j'ai la certitude absolue, inconditionnelle, d'être dans la vérité. Je sais que ce ne sont pas des biens, que rien ici-bas ne peut être regardé comme un bien sinon à la faveur d'un mensonge, que toutes les fins d'ici-bas se détruisent elles-mêmes.

M'en détourner – c'est tout. Il n'est besoin de rien autre [*sic*]. C'est la plénitude de la vertu de charité. Car je m'en détourne parce que je les juge faux par comparaison avec la notion de bien. Donc j'abandonne la totalité des choses terrestres pour le bien. J'arrache la totalité de mon désir et de mon amour aux choses terrestres pour les diriger vers le bien.

Mais, me dira-t-on, ce bien existe-t-il ? Qu'importe ? les choses d'ici-bas existent, mais elles ne sont pas le bien. Que le bien existe ou non il n'est pas d'autre bien que le bien.

Et qu'est-ce que c'est que ce bien ? Je n'en sais rien. Qu'importe ? Il est ce dont le nom seul, si j'y attache ma pensée, me donne la certitude que les choses d'ici-bas ne sont pas des biens. Si je ne sais rien, au-delà de ce nom, je n'ai pas besoin non plus de rien savoir au-delà, si seulement je sais en faire cet usage.

¹ Sur le détachement, voir chapitre III, partie C, section 3 : « "Hors de soi" : l'arrachement du désir ».

² B. Pascal, *Pensées*, éd. Michel Le Guern, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 2000, p. 676-681 (fragment 397).

N'est-il pas ridicule d'abandonner ce qui est pour ce qui peut-être n'est pas ? Nullement, si ce qui est n'est pas bien et si ce qui peut-être n'est pas est le bien.

Mais pourquoi dire ce qui peut-être n'est pas ? Le bien ne possède certainement pas une réalité à laquelle l'attribut de bien serait ajouté. Il n'a pas d'autre être que cet attribut. Il n'a pas d'autre être que d'être le bien. Mais il a la plénitude de cette réalité-là. Cela n'a aucun sens de dire : le bien est, ou le bien n'est pas, mais seulement : le bien. » (K15, *OC VI 4*, p. 218-219)

Le bien n'est pas un objet, il est un mot, un nom dont il s'agit de *faire usage*. Ce « pari » weilien, cette réflexion sur la manière dont il s'agit de gouverner sa vie s'inscrivent dans une tradition qui passe par deux philosophes chers à S. Weil : Spinoza et Rousseau.

Le thème de la réforme de soi après Spinoza et Rousseau

En effet, dans les onze premiers paragraphes du *Traité de la réforme de l'entendement*, Spinoza s'interroge sur la manière de vivre qui permet l'accès à « un bien véritable capable de se communiquer » (§ 1), l'*expérience* lui ayant appris « que tout ce qui arrive communément dans la vie ordinaire est vain et futile¹ ». Autrement dit, la volupté (les passions charnelles), la richesse (l'avarice) et les honneurs (la gloire mondaine) sont de faux biens (§ 3-11) – un faux bien étant « un bien incertain par sa nature même ». Alors qu'il n'y a dans ce qui arrive dans la vie ordinaire « rien de bon ni de mauvais en soi », Spinoza se décide « à rechercher s'il n'y a pas quelque chose qui fût un bien véritable, capable de se communiquer, et tel que l'âme, rejetant tout le reste, pût être affecté par lui seul » (§ 1). Il se décide et *renonce* à la volupté, aux honneurs et aux richesses, qui sont des biens incertains par leur nature même (§ 2-6), transforme « l'ordre et la conduite de [sa] vie » pour se tourner vers le « bien suprême », le rechercher de toutes ses forces, y adhérer « par l'amour », sans savoir s'il y a « possibilité de l'atteindre » (§ 7-10). C'est un lent processus de méditation par lequel l'esprit *se détache* des faux biens pour connaître le vrai bien. Il s'agit d'opérer un acte de la volonté (« *me tantem constituisse* ») qui consiste à se détourner de ce qui n'est pas un bien, à y renoncer (« *amittere* », « *abstinendum* », « *deponere* ») pour se tourner résolument vers le bien véritable (*verum bonum, summum bonum*). Il n'y a « rien de bon ni de mauvais en soi mais seulement en tant que l'âme en [est] mue » (§ 1) et, étant donné que « la félicité ou l'infélicité dépend d'une seule chose, à savoir, de la qualité de l'objet auquel nous adhérons par l'amour » (§ 9), il s'agit de « changer l'ordre et la conduite ordinaire de la vie » (§ 3) et de s'engager à fond (« *modo possem penitus deliberare* »), mais sans certitude aucune non pas quant à la nature du bien véritable, mais « quant à la possibilité de l'atteindre » (§ 6). Nous entendons ici en écho le texte weilien : « Quand Dieu serait une illusion du point de vue de l'existence, Il est l'unique réalité du point de vue du bien. Cela, j'en ai la certitude, car c'est une définition. » (*OC VI 4*, p. 202). « Je suis dans la vérité, poursuit-elle, si j'arrache mon désir de toutes les choses qui ne sont pas des biens pour le diriger uniquement vers le bien » (*ibid.*), si je gouverne ainsi ma vie.

« Toute créature est ce qu'elle est, écrit S. Weil, et bonne en plus, mais à tel égard, non à tel autre. L'or n'est pas bon à manger, ni une cuiller d'or à tourner la soupe. Le bien n'est que dans notre mouvement même. » (*OC VI 3*, p. 189) « Il faut noter, poursuit Spinoza, que *bien* et *mal* ne se disent que d'une façon relative ; à tel point qu'une seule et même chose peut être dite bonne ou mauvaise selon qu'elle est envisagée sous des rapports divers » et qu'aucune chose, considérée sa nature, ne pourra être dite absolument bonne ; « surtout lorsque nous saurons que

¹ Sur le prologue du *Tractatus de Intellectus Emendatione*, ainsi que sur le statut de l'expérience dans l'œuvre spinoziste, je renvoie à P.-Fr. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1994. Sur Spinoza et Simone Weil, je renvoie à l'ouvrage d'Alain Goldschlaeger déjà mentionné, *Simone Weil et Spinoza. Essai d'interprétation*.

tout ce qui se fait, se fait selon l'ordre éternel et les lois déterminées de la Nature » (§ 12). Spinoza raisonne en distinguant le nécessaire (« les lois déterminées ») et le souverain bien, distinction platonicienne souvent reprise par S. Weil. Pour atteindre la certitude concernant le vrai bien et la félicité, il faut donc changer sa manière de vivre ; il s'agit d'un savoir de spiritualité, qui engage l'être même du sujet qui s'y adonne¹. Nous pouvons ainsi établir une correspondance entre l'effort de S. Weil pour détourner son désir des faux biens, et le retourner vers le souverain bien, et les premiers paragraphes du *Tractatus de Intellectus Emendatione*. Dans la tradition de Socrate et de Spinoza, c'est « toute l'âme », la sensibilité, l'action, toute « la pratique de la vie » qui doivent être transformées, car il n'y a pas de « réflexion philosophique » (OC IV 1, p. 57) sans *vie philosophique*.

Or, ces thèmes se retrouvent investis par le Rousseau des *Confessions* mais aussi, et plus clairement encore, dans la Troisième Promenade des *Rêveries du promeneur solitaire*. Même récit rétrospectif d'une expérience en première personne, celle d'une « réforme » (*emendatione*). La « méditation assidue » (Spinoza) devient « méditation dans la retraite² » : « L'ouvrage que j'entreprenais ne pouvait s'exécuter que dans une retraite absolue ; il demandait de longues et paisibles méditations que le tumulte de la société ne souffre pas³. » On pense aux premières lignes du *Tractatus de intellectus emendatione* lorsqu'on lit : « Mais ce que j'avais le plus à redouter au monde dans la disposition où je me sentais était d'exposer le sort éternel de mon âme pour la jouissance des biens de ce monde, qui ne m'ont jamais paru d'un grand prix⁴ » – « *vana, et futilia* » dit Spinoza : « Après que l'expérience m'eut appris que tout ce qui arrive communément dans la vie ordinaire est vain et futile. » Je vis, note Rousseau, « que je donnais aux insensés jugements des hommes et aux petits événements de cette courte vie beaucoup plus d'importance qu'ils n'en avaient⁵. » L'enjeu de la quête est semblable. La fin véritable de la vie n'est pas à chercher en ce monde car obtenir tout ce que l'on croit chercher en termes de fortune, d'honneurs et de prospérité ne donne pas ce « bonheur dont mon cœur était avide⁶ ». Il s'agit alors de « renoncer⁷ » à tous ces faux biens (« détacher mes affections de ce monde⁸ », « mon entier renoncement au monde⁹ ») et d'acquérir des « principes bien décidés par [l]a raison¹⁰ », « une règle fixe de conduite¹¹ », « une autre manière de vivre¹² » : ce que Rousseau appelle « ma réforme¹³ ». Ce sont les passions charnelles qui donnent du prix aux objets, avance Spinoza ; ce sont « les cupidités et les convoitises qui donnent du prix à tout ce que je quittais¹⁴ », enchaîne

¹ Antérieurement à Spinoza et Rousseau, on pense aussi bien sûr à la phrase de Montaigne, alors qu'il s'adresse « Au lecteur » au début des *Essais* : « Je suis moi-même la matière de mon livre. »

² J.-J. Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur solitaire*, éd. S. de Sacy, Paris, Gallimard, 1972, p. 74.

³ *Ibid.*, p. 77. On reconnaît un schème cartésien : une fois en sa vie, alors que l'on est dans la maturité de l'âge, se retrouver dans une situation dégagée des nécessités du monde, afin d'établir des principes certains.

⁴ *Ibid.*, p. 81.

⁵ *Ibid.*, p. 84.

⁶ *Ibid.*, p. 75.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 77.

¹⁰ *Ibid.*, p. 75.

¹¹ *Ibid.*, p. 79.

¹² *Ibid.*, p. 77.

¹³ *Ibid.*, p. 76, 79.

¹⁴ *Ibid.*, p. 76.

Rousseau. Ce dernier oppose les « philosophes modernes [...] aux anciens¹ » de telle manière que nous retrouvons la distinction entre savoir de connaissance et pratique de la philosophie comme savoir de spiritualité.

Une manière de se gouverner (lecture de *OC VI 4*, p. 218-219)

Lisons le passage du *Cahier XV* cité deux pages plus haut. Il y a deux « points de vue », avance S. Weil. D'une part, du point de vue de l'existence, l'intelligence se trouve devant l'alternative suivante : ou bien le mot « Dieu » correspond à quelque chose de « réel », ou bien « ne correspond à rien qu'à des illusions ». Mais, d'autre part, du point de vue du bien, Dieu est l'unique « réalité » ; et toutes les choses qui existent ne sont pas – réelles (ne sont pas un bien). Devant ce tableau à double entrée (deux points de vue : existence et bien, deux réalités : les choses et Dieu) et à une inconnue, une question vient à l'esprit : l'existence est-elle univoque ou se dit-elle en plusieurs sens ? Autrement dit, il y a les choses, dont nous savons qu'elles existent (et qu'elles ne sont pas des biens), et Dieu dont nous ne savons pas s'il existe ou s'il est une illusion (mais dont nous savons qu'il est le seul bien). Cette existence se dit-elle dans le même sens pour les choses et pour Dieu ? Enfin, S. Weil envisage deux hypothèses, au cas où Dieu n'existerait pas : le monde serait alors gouverné ou bien par le hasard, ou bien par le démon ou Lucifer (sans que soit précisé ce qu'il faut entendre par ce terme, qui renvoie à la théologie chrétienne). On reconnaît des interrogations que l'on trouve dans les *Pensées* de Marc Aurèle : est-ce le hasard, comme le disent les Épicuriens, qui gouverne le monde ou bien est-ce le *logos* ?

Cela dit, ce déficit de savoir du point de vue de l'existence est sans conséquence pour la pratique (le gouvernement de soi), car pour décider comment agir, c'est du point de vue du bien qu'il faut se placer. L'agir, la question éthique au sens le plus large du terme, est indépendant de la réponse théorique donnée au problème de l'existence de Dieu (et de l'immortalité de l'âme) – et prend place au lieu même de cette absence. Il s'agit « d'adopter la meilleure attitude à l'égard des problèmes de ce monde », et cette attitude ne dépend pas « de la solution du problème de Dieu » (*AD*, p. 37). En toutes hypothèses, qu'il existe ou qu'il n'existe pas, il faut tout subordonner à l'obéissance à Dieu. Certes, nous ne savons pas si Dieu est une illusion (déficit de savoir du point de vue de l'existence), mais nous savons que considérer les choses comme des biens est une illusion. Donc, être « dans la vérité » est en toutes hypothèses arracher « mon désir de toutes les choses qui ne sont pas des biens pour le diriger uniquement vers le bien, sans savoir s'il existe ou non ». Agir ainsi, c'est tout gagner et ne rien perdre (ne rien perdre d'autre que des illusions). Exercer le doute quant à l'existence de Dieu (l'attitude sceptique), même après qu'il s'est fait connaître en se donnant (même après 1938) est une attitude toujours salutaire.

S. Weil identifie désir « dirigé vers le bien » (vers Dieu) et possession du bien (de Dieu). Il n'y a « aucune différence » entre désir du bien et possession du bien (l'écart entre les deux n'existant que pour les faux biens). Elle en tire ce qu'on pourrait appeler une preuve de l'existence de Dieu : « Dès lors *Dieu est, puisque je Le désire* ; cela est aussi certain que mon existence » (*OC VI 4*, p. 202 ; je souligne). A partir de ce constat et de cette certitude : je désire

¹ *Ibid.*, p. 77. S. Weil est lectrice assidue de Rousseau autant que des Grecs. Sur l'écriture rousseauiste, je renvoie à Benoit Caudoux, *L'Écriture et l'éthique. Rousseau et le sentiment de l'extériorité*, Paris/Genève, Honoré Champion, 2015. Un prochain travail cherchera à cerner précisément ce que l'auteur du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* doit aux philosophies hellénistiques, au stoïcisme, à l'épicurisme, au cynisme. Sa conception de l'état de nature, de l'homme qui médite comme « animal dépravé », de la nature du social (la transparence et l'obstacle), d'un savoir de la nature qui ne doit pas se développer indéfiniment « par pure curiosité » (Troisième Promenade des *Rêveries du promeneur solitaire*) et sans qu'il permette une connaissance de soi, sans être au service d'un souci de soi (un savoir de spiritualité), sa « réforme », etc., rappellent aussi bien les *Questions naturelles* de Sénèque que VIII^e *Discours* de Dion Chrysostome sur « Diogène ou De la vertu ».

(le bien), et de cette définition : Dieu (seul) est le bien, sachant qu'il n'y a aucune différence entre le désir du vrai bien et sa possession, je conclus que « Dieu est ». La philosophe reformule ainsi la preuve (ontologique) de Descartes sans faire usage du principe de causalité¹. Cette « preuve », qui n'est pas une démonstration, mais qui se trouve à partir de ce que S. Weil nomme elle-même une « exploration » de la condition humaine et du désir, échappe alors à la critique kantienne. Cette formule « Dieu est » ou « le bien est » sera d'ailleurs récusée quelques pages plus loin ; dire « le bien est » ou « le bien n'est pas » est dénué de sens : « Le bien ne possède certainement pas une réalité à laquelle l'attribut de bien serait ajouté. Il n'a pas d'autre être que cet attribut. Il n'a pas d'autre être que d'être le bien. Mais il a la plénitude de cette réalité-là. Cela n'a aucun sens de dire : le bien est, ou le bien n'est pas, mais seulement : le bien². » (*OC VI 4*, p. 219) « Réalité et existence font deux. » (*OC VI 4*, p. 215) A l'existence s'oppose le néant qui est à la fois à la limite du bien et à la limite du mal. Mais le néant à la limite du bien est ce qu'il y a de plus réel alors que le néant à la limite du mal est sans réalité. Donc, du point de vue de l'existence, Dieu est néant, et du point de vue du bien, il est ce qu'il y a de plus réel.

« Je me trouve en ce monde avec mon désir collé sur des choses qui ne sont pas des biens, qui ne sont ni bonnes ni mauvaises. *Je dois l'en arracher*, mais cela fait saigner » (*OC VI 4*, p. 202 ; je souligne), poursuit la philosophe. La question qui se pose alors, S. Weil la formule explicitement et nous en avons longuement mené l'étude³, dans les dernières lignes du *Cahier XIV* : « Quel est le mécanisme de cet arrachement ? » (*OC VI 4*, p. 203). Cette question occupe S. Weil dans les *Cahiers XV, XVI et XVII*. Cette question est celle « du salut », dont il faut pénétrer le « secret » (*ibid.*) : le mot revient à trois reprises en quelques lignes. Ce secret est simple – si simple, « infiniment simple » (*OC VI 4*, p. 212), « tellement simple qu'il échappe à l'intelligence par sa simplicité. Il a l'air d'un calembour » (*OC VI 4*, p. 203 ; je souligne). Ce secret se trouvait explicitement formulé à la première ligne du passage que je commente : « Si on subordonne toutes choses à l'obéissance à Dieu... » Cette opération d'arrachement du désir s'effectue au moyen de l'obéissance. Obéir, c'est acquérir « le sentiment de la nécessité » qui « tue le désir, même les désirs les plus naturels [manger quand on a faim, avoir un répit quand on a mal à une partie du corps, etc.] » (*ibid.*) : « Là donc est le secret. Couper tous les désirs avec l'obéissance comme avec une épée. » (*Ibid.*) C'est la dernière phrase du *Cahier XIV*. Le mot-clé qui permet de découvrir le secret du salut, l'obéissance, est donné au début et à la fin de ces quatre pages manuscrites (ms. 71-74, *OC VI 4*, p. 201-203) d'une importance philosophique qu'on ne saurait surestimer.

C'est à un raisonnement proprement *philosophique* que se livre l'auteure de cette page. Toutefois, il s'agit d'une philosophie qui ne fonde pas l'éthique sur une métaphysique préalable. En effet, les *Cahiers* destituent la métaphysique de sa position de « philosophie première ». La philosophie « pratique et en acte » ne se donne pas en un système. La « métaphysique » weillienne (si l'on tient à ce terme) ne saurait être interprétée selon le modèle de l'ontothéologie (je le montrerai ci-dessous, au chapitre IV, partie C : « Écrire *autrement* la philosophie »). C'est

¹ Il faudrait évaluer l'écart avec ce que soutenait S. Weil douze ans plus tôt dans *Science et perception dans Descartes* (1930, cf. *OC I*, p. 161-221), où il était déjà question de la preuve ontologique. Je me trompe en fait, mais en droit je ne me trompe jamais, en ce sens qu'il dépend de moi de ne pas me tromper. Le Dieu véridique (et transcendant) est donc ce qu'il y a d'infailible en moi-même. En effet, la pensée est infailible en son essence, et c'est ce qui prouve que la pensée parfaite existe. Pour la pensée, valeur et existence sont une seule et même chose, c'est ce qu'exprime le *cogito*, et c'est aussi bien ce qu'exprime la preuve ontologique. La preuve donnée consiste en ceci, que valeur et existence sont une seule et même chose en ce qui concerne la pensée. Dieu est défini comme la puissance de l'esprit, la pensée en tant qu'action, volonté et liberté. C'est en tant que liberté absolue que Dieu existe, en tant qu'action absolue, sans aucune passion.

² Plus loin : « Comme "est" et "n'est pas" n'ont pas de signification du point de vue du bien, [etc.] » (*OC VI 4*, p. 221).

³ Voir au chapitre III, partie C, section 3 : « "hors de soi" : l'arrachement du désir ».

par la conversion, l'orientation du regard et de l'attention vers le Bien non représentable, le détachement, la purification que l'on accède au Bien absolu¹. S. Weil demeure kantienne lorsqu'elle reconnaît ainsi la primauté de l'acte et de la raison pratique. C'est le désir pur, le désir qui n'est pas collé aux choses, qui est acte, actualité, efficace. Ce « désir central », qui est « notre être même », « le fond même de notre être », désir du bien, amour de Dieu, est ce qu'il y a « d'infini en nous » (*OC IV 1*, p. 197, 209, 222). La trace de Dieu en l'homme, ce en quoi il est à son image, c'est donc l'infini du désir (et non pas de la volonté). Au milieu de la page 31 (ms.) du *Cahier XVII*, S. Weil médite sur l'amour et les mécanismes de la vie spirituelle (cf. *OC VI 4*, p. 331-347), ce qui prépare ce qu'elle écrira dans « La personne et le sacré » et son « Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain » (cf. *OC V 2*, p. 91 et suiv.) : un homme, ce sont « des pensées soumises aux lois mécaniques de la matière, mais ayant pour vocation le bien absolu » (*OC VI 4* p. 332) et c'est un « bien inconditionnel » que l'on aime inconditionnellement en autrui, sa vocation, son aspiration au bien, son désir ou, dit autrement, « la partie incréée de l'âme » (*ibid.*). Un perfectionnement moral est possible : « l'aspiration au bien qui est l'être même de chaque homme est le seul bien toujours inconditionnellement présent en tout homme » et il y a, en tout homme, « la possibilité » d'arriver à « l'union mystique » (*ibid.*). On peut lire ces pages comme un débat avec Pascal, qui se demande, dans un fragment des *Pensées*², « Qu'est-ce que le moi ? » (*Pensées*) : on n'aime jamais personne, mais seulement des qualités, excepté si c'est le désir du bien que l'on aime en chaque être humain.

La vérité ne dessine pas la conclusion d'un raisonnement, car être dans la vérité suppose une manière de se gouverner. Les *Cahiers* ne disent donc ni des résultats auxquels leur auteure serait parvenue, ne sont ni une doctrine ni un système métaphysique point d'aboutissement d'une recherche théorique. Le *désir métaphysique* ne se dissout pas dans un système. Leur dire est un préalable, qui propose des attitudes permettant d'accéder à une vérité qui demeure hors-texte. Le vrai n'est jamais ce qui est dit. En ce sens, ce que *disent* les *Cahiers* est faux, car n'est vrai que ce qu'ils *montrent*, tel le saint Jean-Baptiste de la crucifixion de Grünewald. Notes pour des exercices spirituels, les *Cahiers* forment une échelle³ dont on se passe lorsque l'on accède au « pays du réel⁴ ». Dans les *Cahiers* suivants (cf. K15, *OC VI 4*, p. 219-220), la philosophe reprend le même raisonnement, le même travail d'écriture (où l'on voit qu'écrire est un exercice de transformation de soi). Il n'est pas question d'un exercice de la volonté (cette affirmation de la volonté qui est dévoiement du stoïcisme authentique), mais du désir. Le salut passe par l'obéissance, seule manière de parvenir à arracher le désir de ce sur quoi il se colle pour le tourner vers le bien (le désir du bien est un bien et c'est le seul bien ; le désir du bien est donc possession du bien). La méditation se poursuit encore dans les pages suivantes (cf. K15, *OC VI 4*, p. 220-221). L'exercice consiste à détacher, arracher le désir pour le tourner vers le bien. S. Weil écrit à la première personne : c'est un travail de soi sur soi par l'écriture qui participe à cette transformation de soi. Mais ce désir du bien ne détourne pas du monde, au contraire. C'est la suite du texte : la sensibilité physique, une fois que le désir en a été arraché, devient universelle : « Notre sensibilité est naturellement universelle, mais elle est rendue égoïste par notre désir qui

¹ « Détachement » (*lysis*), « séparation » (*chorismos*) et « purification » (*katharsis*) sont des termes qui reviennent à plusieurs reprises dans le *Phédon* de Platon (67d).

² B. Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg § 323.

³ La métaphore biblique, qui donne son titre à l'ouvrage de Jean Climaque, est reprise par Wittgenstein dans la célèbre proposition 6 du *Tractatus logico-philosophicus* : « 6.54 – Mes propositions sont des éclaircissements en ceci que celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme dépourvues de sens, lorsque par leur moyen – en passant par elles – il les a surmontées. (Il doit pour ainsi dire jeter l'échelle après y être monté). »

⁴ S. Weil, Lettre à J. Bousquet du 12 mai 1942, in S. Weil et J. Bousquet, *Correspondance 1942, op. cit.*, p. 150. Voir aussi « L'amour de Dieu et le malheur », *OC IV 1*, p. 357, 363.

s'y attache. » (K15, *OC VI 4*, p. 222) Autrement dit, ces passions naturelles que sont l'amour de soi et la pitié, pour reprendre le lexique de Rousseau dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, sont perverties en amour propre lorsque l'homme se compare et se place au centre de la perspective.

« Désirer Dieu et renoncer à tout le reste, c'est cela seul qui sauve. » (*OC IV 1*, p. 324) Est-ce à dire qu'il faudrait abandonner le monde à son sort ? Certainement pas. « Dieu seul vaut qu'on s'intéresse à lui, et absolument rien d'autre. / Que faut-il en conclure concernant la multitude des choses intéressantes qui ne parlent pas de Dieu ? Faut-il conclure que ce sont des prestiges du démon ? / Non, non, non. Il faut conclure qu'elles parlent de Dieu. / Il est urgent aujourd'hui de le montrer. » (K14, *OC VI 4*, p. 168) S. Weil a été taxée de manichéisme ; un tel fragment montre qu'il n'en est rien. La beauté de la matière est un reflet de Dieu. Sa réflexion est inscrite dans le temps : montrer que le monde parle de Dieu est la tâche de son époque, et c'est ce qu'elle a commencé de faire dans plusieurs des écrits de Marseille, « Le christianisme et la vie des champs » (cf. *OC IV 1*, p. 263-271) notamment, et dans le « Carnet de Londres » encore (cf. *OC VI 4*, p. 365). Il y a une efficacité du désir, moteur de la transformation de soi. S. Weil traduit un verset de l'épître aux Romains (Rm 8,28) et renvoie à la première lettre de Jean (1 Jn 1,1-4), ainsi qu'à Platon qui « regarde toujours le plus parfait comme plus réel que l'imparfait, et il n'y a pas d'autre réalité pour un homme que l'existence terrestre » (K8, *OC VI 3*, p. 61). « Dieu nous permet de porter notre amour vers lui de deux manières, à travers la beauté et à vide » (K14, *OC VI 4*, p. 183) : indirectement, par l'amour de l'ordre du monde, et directement, en arrachant le désir pour le tourner vers lui.

Le domaine du Bien

L'évolution de la pensée de S. Weil peut s'appréhender à partir de la notion de bien. Le « bien » (ou le « Bien »), dont il n'est pour ainsi dire pas question avant le séjour à Marseille, polarise toute la réflexion weilienne en 1942 et 1943. Le syntagme « bien absolu » est absent des écrits weilien avant 1942 (dans les *Cahiers* : à partir du *Cahier IX*, ainsi qu'une occurrence dans un cahier de notes inédit). La philosophe emploie également les expressions « bien réel », « bien parfait », « bien absolu », « bien suprême » ou « principe suprême » ; et ce qui en découle, « bien pur » ou « bien authentique » (encore une fois : jamais avant le séjour à Marseille). Rappelons, d'une part, que c'est en 1941, que S. Weil reprend une lecture systématique des *Dialogues* de Platon et, d'autre part, que c'est à partir de l'été 1941 qu'elle récite chaque jour le *Pater* et qu'elle connaît les expériences décrites au père Perrin (cf. *AD*, p. 48-49). Du Bien et de Dieu, il est sans cesse question dans le commentaire que la philosophe donne de Platon. Elle recopie et traduit, par exemple, ce passage de *La République* (livre VI, 505e) :

« [Le Bien est] ce que poursuit toute âme, ce pour quoi elle fait toutes choses, devinant que c'est quelque chose, mais étant dans une impasse et incapable de saisir suffisamment ce qu'il peut être. Et là-dessus une croyance ferme ne peut pas lui servir comme c'est le cas pour le reste. Pour cette raison elle manque aussi les autres choses et l'utilité qu'elles peuvent enfanter. » (*OC IV 2*, p. 209 ; les crochets sont de SW)

C'est dans les *Cahiers VIII* et *IX* (probablement février-mars 1942) que la philosophe cite à plusieurs reprises la formule de Platon sur l'essence du nécessaire et l'essence du bien¹ – formule reprise, à partir de cette date, dans nombre d'autres écrits, ou bien contemporains : les « Formes

¹ Platon, *La République*, VI, 493c : ne pas oublier « à quel point différent en réalité l'essence du nécessaire et celle du bien ». S. Weil aime à citer cette formule ; cf. *OC IV 1*, p. 328 ; *OC V 1*, p. 310 ; K8 et K9, *OC VI 3*, p. 56, 84, 95, 120, 144, 179, 191, 203, 215, 226.

de l'amour implicite » et les notes sur Platon rassemblées dans le second volume des *Écrits de Marseille des Œuvres complètes* ; ou bien postérieurs : l'essai sur la doctrine marxiste, *L'Enracinement*, des notes écrites à Londres.

Le bien est une notion qui traverse alors toute la pensée de S. Weil, sans distinction entre métaphysique, épistémologie, éthique, esthétique, politique. Dans *L'Enracinement*, alors qu'il est question de la méthode pour insuffler une inspiration à un peuple, nous trouvons cette distinction :

« Au-dessus du domaine terrestre, charnel, où se meuvent d'ordinaire nos pensées, et qui est partout un mélange inextricable de bien et de mal, il s'en trouve un autre, *le domaine spirituel*, où *le bien n'est que bien* et, même dans le domaine inférieur, *ne produit que du bien* [...]. *Le bien absolu* n'est pas seulement le meilleur de tous les biens – ce serait alors un bien relatif – mais *le bien unique, total, qui enferme en lui à un degré éminent tous les biens*, y compris ceux que recherchent les hommes qui se détournent de lui. Tout *bien pur* issu directement de lui a une propriété analogue. » (*OC V 2*, p. 272 ; je souligne)

Ce domaine spirituel du bien absolu qui ne produit que du bien est l'objet de la recherche de S. Weil dans d'autres écrits contemporains de *L'Enracinement*, dans « Y a-t-il une doctrine marxiste ? », « Luttons-nous pour la justice ? », « Cette guerre est une guerre de religions », où la même question se trouve à chaque fois reprise : comment insuffler une inspiration à un peuple ? Ou comment le bien peut-il être source d'inspiration ? Car la question politique est d'abord une question spirituelle : la vie du peuple doit être *imprégnée* par une religion *orientée vers* la mystique. Dieu, autrement dit « le bien absolu », doit imprégner par l'intermédiaire de la beauté tout ce qui n'a pas « contact direct » avec lui (cf. « Cette guerre est une guerre de religions¹ », *OC V 1*, p. 254-255). Les mystiques (celles et ceux qui subissent la transformation qui fait passer au domaine du bien absolu) ont un rôle social : celui de faire que le bien absolu soit « une inspiration » par l'advenue de bien pur. La mystique désigne l'opération de transformation et d'union de l'âme avec le bien absolu – transformation étudiée expérimentalement (il y a une science expérimentale du domaine spirituel et de ses lois²) ; peuvent être (doivent être) mystiques aussi bien les artistes que les hommes politiques ou les magistrats – tous ceux qui exercent des fonctions de commandement, ceux que S. Weil nomme les « élites authentiques » (*OC V 1*, p. 255). Lorsque la philosophe emploie l'expression « dans la vie d'un peuple comme dans la vie d'une âme » (*OC V 1*, p. 254), l'influence du Platon de *La République* est prégnante. Enfin, il s'agit de faire de ce domaine spirituel la clé de voûte de l'architecture constitutionnelle et juridique de la France après la libération du territoire, sous la forme d'une « déclaration officielle³ ». Bien qu'il vient d'être dit que c'est à partir de la période de Marseille que le bien polarise l'attention de S. Weil, il faut rappeler que, dans sa lettre autobiographique (datée néanmoins de cette période de Marseille), elle écrit que c'est à l'âge de quatorze ans qu'elle a la certitude du royaume où habite la vérité et toute espèce de bien et que l'on y accède par l'attention et le désir. Ce qu'elle réaffirme donc, avec les mêmes mots, dans la proposition de déclaration officielle.

Dans les *Cahiers*, S. Weil ne cesse pas d'écrire sur le bien. A New York, dans le *Cahier XV*, par exemple, il est répété sans cesse que le bien absolu est le seul bien (cf. *OC VI 4*, p. 210, 212, 213, 219, 220, 221), que le bien hors du monde est la seule source d'inspiration (cf. *OC VI 4*, p. 211) et que désirer le bien, c'est le posséder (cf. *OC VI 4*, p. 210, 211, 212, 213). La philosophe répète, par exemple :

¹ Sur les enjeux platoniciens de ce texte, je renvoie à Fr. Simeoni, « Qu'en est-il de Platon à Londres ? », art. cité, p. 134-136.

² Ce qui sera développé ci-dessous, partie B, section 2 : « La science expérimentale du surnaturel ».

³ Cette déclaration sera étudiée au chapitre V, partie C, section 1 (« Deux "professions de foi" »).

[1] « Quand Dieu serait une illusion du point de vue de l'existence, Il est l'unique réalité du point de vue du bien. Cela, j'en ai *la certitude*, car c'est une définition. "Dieu est le bien" est aussi certain que "je suis". Je suis dans la vérité si j'arrache mon désir de toutes les choses qui ne sont pas des biens pour le diriger uniquement vers le bien, sans savoir s'il existe ou non.

Quand une fois tout mon désir est dirigé vers le bien, quel autre bien ai-je à attendre ? Je possède alors tout le bien. C'est cela, posséder tout le bien. » (K14, *OC VI 4*, p. 202 ; je souligne)

[2] « Que Dieu soit le bien, c'est *une certitude*. C'est une définition. Que Dieu, d'une certaine manière – que j'ignore – soit réalité, cela même est *une certitude*. Cela n'est pas matière de foi. Mais que chacune des pensées par lesquelles je désire le bien me rapproche du bien, cela, c'est *un objet de foi*. Je ne puis en faire l'expérience que par la foi.

Et même après expérience, ce n'est quand même pas un objet de constatation, mais seulement de foi. » (K15, *OC VI 4*, p. 210 ; je souligne)

[3] « *Savoir* que Dieu est le bien – ou plus simplement, savoir que le bien absolu est le bien, *croire* que le désir du bien se multiplie de lui-même dans l'âme si l'âme ne refuse pas son consentement à cette opération – ces deux choses si simples suffisent. Rien d'autre n'est nécessaire.

Seulement il faut *se surveiller constamment* pour s'empêcher de refuser de consentir à l'accroissement intérieur du bien – s'en empêcher inconditionnellement, quoi qu'il arrive.

Cette certitude, cette croyance, cette surveillance – c'est tout ce qu'il faut pour la perfection.

C'est infiniment simple. » (K15, *OC VI 4*, p. 212 ; je souligne)

Trois verbes : savoir, croire, se surveiller. C'est à Descartes que S. Weil emprunte le lexique de la certitude. On en trouve un signe dans la première des citations où il est fait allusion à la certitude du *cogito*. Il ne s'agit pas seulement d'un savoir, mais d'une pratique qui en est la conséquence et l'accomplissement : une doctrine (un savoir), une idée régulatrice (une foi), une pratique de soi (un examen de soi).

S. Weil réécrit, à la manière d'un exercice spirituel. Ces exercices d'écriture participent de cette *surveillance de soi*, cette vigilance, qui rappelle la surveillance permanente que l'on exerce sur soi (*epimeleisthai, prosekhein ton noûn, stepton sauton*), que les Stoïciens exercent sur eux-mêmes et sur leurs pensées, que l'on rencontre déjà dans l'*Alcibiade* de Platon et qui est commune à la philosophie hellénistique, dont il est question dans cette dernière citation. Seule la foi permet de faire l'expérience que le désir du bien rapproche du bien. Mais cette « expérience intérieure » n'est pas une constatation car le bien ne saurait être un objet – il ne s'objective pas. C'est « une expérience qui échappe [aux] facultés » (*OC V 1*, p. 313), comme le dira la philosophe dans l'essai sur la doctrine marxiste, où elle revient sur l'expérience du surnaturel – une expérience qui échappe aussi bien à la volonté qu'à l'intelligence. C'est une expérience qui advient tout en étant « impossible » (qui ne peut donc être ni conçue ni voulue, mais seulement désirée) et c'est là que Dieu se manifeste, pour autant que « l'impossible est possible à Dieu » (*OC V 1*, p. 254) : « La contradiction [réelle], l'impossibilité est le signe du surnaturel. » (*OC VI 4*, p. 165)

B. L'expérience du surnaturel

« *Non praeceptor veri, sed testis est.* »
Sénèque, *Lettres à Lucilius*, XX, 9

L'expérience est certes préparée par un travail ascétique de transformation de soi, elle advient néanmoins sans crier gare, sans que le sujet y soit préparé, sans qu'elle ait pu être prévue : un événement. C'est une telle expérience que relate S. Weil dans son esquisse d'autobiographie

spirituelle, mise par écrit pour le père Perrin. A Joë Bousquet, au même moment, elle se confie de la même manière, évoquant « ce moment où, pour la première fois, le Christ est venu me prendre¹ ». C'est d'une telle expérience vécue dont il va être ici question, de l'expérience du surnaturel et de l'âme comme lieu d'une rencontre.

1. La rencontre du Christ : le témoignage mystique

« Il n'y a pas d'instauration de la vérité sans une position essentielle de l'altérité ;
la vérité, ce n'est jamais le même. »

Michel Foucault²

Après avoir montré que sa conception de la vie est, depuis le début, implicitement chrétienne, dans sa lettre autobiographique, S. Weil va rapporter « trois contacts avec le catholicisme qui ont vraiment compté » (*AD*, p. 41). Nous constatons que le récit, qui se déroulait de manière continue depuis la première enfance jusqu'à l'âge de seize ans pour montrer l'inspiration chrétienne à l'œuvre et ce qu'est une foi implicite, passe immédiatement de l'été 1925 à l'été 1935, après l'année d'usine³.

Trois contacts avec le catholicisme : les étapes d'une transformation de soi

Ces trois « contacts » (selon un terme que S. Weil affectionne⁴) ont lieu après l'expérience d'ouvrière à la chaîne où elle fait l'expérience du malheur⁵. Travailler en usine, à cette place, c'est descendre tout en bas de l'échelle sociale et renoncer à toute dignité qui serait fournie par le prestige social. En cela, elle refait le geste de conversion qui a été celui de saint François d'Assise, qu'elle découvre à l'adolescence et dont elle s'est alors « éprise⁶ » (*AD*, p. 43). C'est au lieu même du malheur, au lieu d'une expérience de kénose que la vérité se donne. C'est d'abord, nous l'avons vu, la certitude soudaine que « le christianisme, écrit-elle, est par excellence la religion des esclaves, que des esclaves ne peuvent pas ne pas y adhérer, et moi parmi les autres » (*ibid.*). C'est ensuite en 1937, à Assise, dans la beauté des paysages d'Ombrie, que, témoigne-t-elle, « étant seule dans la petite chapelle romane du XII^e siècle de Santa Maria

¹ S. Weil et J. Bousquet, *Correspondance 1942*, *op. cit.*, p. 152.

² M. Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 311 (manuscrit pour le cours du 28 mars 1984).

³ Je développe ce propos dans P. David, « Simone Weil, l'exercice de l'attention et la rencontre du Christ », in *La Philosophie comme expérience spirituelle*, *op. cit.*, p. 107-140.

⁴ Le terme « contact » (57 occurrences dans *Attente de Dieu*) est utilisé par S. Weil à partir de K6 (hiver 1942), à une exception près. Voici quelques-unes des occurrences du terme dans les *Cahiers* (je souligne) : La faculté d'amour surnaturel permet seule un « *contact réel* » (*OC VI 2*, p. 432). « Le Christ est le *point de contact*, de tangence, entre l'humanité et Dieu » (*OC VI 3*, p. 258). « Il ne peut y avoir de *contact de personne à personne* entre l'homme et Dieu que par la personne du Médiateur » (*OC VI 3*, p. 297). De « *contact avec le surnaturel* » (*OC VI 3*, p. 180) ; de « *contact avec le vrai Dieu* » (*OC VI 4*, p. 235). « Le beau, c'est le *contact* du bien avec la faculté sensible. (Le réel est la même chose.) Le vrai, c'est le *contact* du bien avec l'intelligence. Tous les biens d'ici-bas, toutes les beautés, toutes les vérités sont des aspects divers et partiels d'un bien unique. Par suite ce sont des biens à ordonner » (*OC VI 4*, p. 125-126). L'Eucharistie, comme sacrement, est ce qui permet « *un véritable contact avec Dieu* » (*OC VI 2*, p. 447 ; cf. *OC VI 2*, p. 356, 432, 449, 459, 490). « Ce morceau de pain est l'intermédiaire d'un *contact réel* avec Dieu » (*OC VI 3*, p. 85). Contact, atouchement, caresse, cf. *OC VI 2*, p. 447.

⁵ Je renvoie au chapitre II, partie B, section 1 : « Un art de lire ».

⁶ Sur S. Weil et François d'Assise, je renvoie à A.-A. Devaux, « Simone Weil et François d'Assise », in *CSW*, t. X-2, t. X-3, juin et septembre 1987, ainsi qu'aux Actes du colloque *Per un nuovo umanesimo, Francesco d'Assisi e Simone Weil*, a cura di M. Marianelli, Roma, Citta Nuova, 2012 (en part. E. Gabellieri, « Dall'Inno ai Filippesi al Cantico di Frate Sole : Simone Weil tra Paopo et Francesco », *ibid.*, p. 81-94) et *id.*, « Pesanteur, Grâce et Incarnation, De S. Weil à Giotto et retour », in *Gregorianum*, 96/3, Roma, 2015, p.595-614.

degli Angeli, incomparable merveille de pureté, où saint François a prié bien souvent, quelque chose de plus fort que moi m'a obligée, pour la première fois de ma vie, à me mettre à genoux » (*ibid.*). En effet, S. Weil voyage en Italie, une première fois, du 23 avril au 16 juin 1937 : Milan, Florence, Rome, Pérouse, Assise (cf. *SP*, p. 420-430) et y fait *l'expérience du beau*¹. Enfin, c'est à l'abbaye de Solesmes, lors de la semaine sainte de l'année 1938 : « 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 [le grégorien]. [...] 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*, p. 43) L'amour du prochain (en usine, au Portugal), de la beauté du monde (à Assise) et des pratiques religieuses (à Solesmes) sont trois formes de l'amour implicite de Dieu.

C'est à la fin de l'année 1938, au cours de la récitation d'un poème – « Love » de George Herbert – poème récité souvent « au moment culminant des crises violentes de maux de tête », « en y appliquant toute mon attention et en adhérant de toute mon âme à la tendresse qu'il enferme », précise-t-elle, récitation qui à son insu « avait la vertu d'une prière » que, témoigne S. Weil, « le Christ lui-même est descendu et m'a prise » (*AD*, p. 44-45). Et elle poursuit :

« 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, 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 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*, p. 45)

Cette longue lettre autobiographique se poursuit par le récit d'autres expériences de la présence du Christ, des conséquences de ces expériences sur l'interprétation de Platon et de *l'Iliade*, de la découverte du *Pater* en grec, récité « une fois chaque matin avec une attention absolue » (*AD*, p. 48), par une réflexion sur son rapport à l'Église catholique, qu'elle n'aime pas parce qu'elle y voit une institution sociale qui exclut ceux qui n'affirment pas une doctrine reçue en bloc et sans que les différentes affirmations soient longuement contemplées et vérifiées par l'expérience (l'usage par les conciles de la formule « *anathema sit* », « qu'il soit exclu ! »), et sur ce que doit être un christianisme vraiment catholique, c'est-à-dire universel.

S. Weil précise que « l'inspiration chrétienne » d'abord, « le Christ » ensuite, lui sont venus « sans l'entremise d'aucun être humain » (*AD*, p. 36). La philosophe revendique un lien *direct* avec le Christ. Sa vie est obéissance à une vocation reçue, prend la forme d'une pratique d'exercices philosophiques et spirituels sans que le philosophique et le spirituel puissent être distingués. Il n'y a aucune solution de continuité entre *l'Iliade*, les Tragiques grecs, et l'Évangile, et elle peut écrire, par exemple, que « Platon est un mystique » (*AD*, p. 47), le père de la mystique occidentale, et reprendre : « L'œuvre entière de saint Jean de la Croix n'est qu'une étude

¹ Sur l'interprétation de ces « trois contacts avec le catholicisme », et sur l'expérience esthétique en particulier, je renvoie à E. Gabellieri, *Être et Don*, op. cit., p. 232-252, et *Être et Grâce*, op. cit., p. 84-90. Je renvoie également à la thèse de doctorat de Ch. Zyka, *L'art et le Beau. Simone Weil et l'esthétique* (2013), ainsi qu'à M. Léna, « La coupe de la beauté. Expérience esthétique et expérience mystique chez Simone Weil », in *Axes*, février- mars 1975, p. 13 à 22, et à M. Marianelli, « L'âme et le "piège de la beauté" chez Simone Weil : la folie d'amour comme source d'ascension spirituelle », in *Penser l'âme au temps de son éclipse*, Paris, Cerf, 2023, p. 331-339. J'ai consacré un mémoire de maîtrise aux enjeux existentiels, anthropologiques et philosophiques de l'expérience esthétique de S. Weil : *Le Piège de Dieu. Sur une philosophie du beau dans la pensée de Simone Weil*, Université Paris-X-Nanterre, 2000, 141 pages, manuscrit dactylographié. Sur la filiation platonicienne du beau comme un appel, voir l'ouvrage de J.-L. Chrétien, *L'effroi du beau*, Paris, Cerf, 1987.

rigoureusement scientifique des mécanismes surnaturels. La philosophie de Platon aussi n'est pas autre chose » (*OC V 2*, p. 329) et « cette analogie si étroite entre Platon et Jean de la Croix (...) montre que la vérité mystique est une comme la vérité arithmétique ou géométrique » (K16, *OC VI 4*, p. 279). A la lecture de l'ensemble de l'œuvre, on se rend compte à la fois de la continuité d'inspiration, ou de vocation, et d'un basculement¹ (qui n'est ni rupture, ni tournant) qui se caractérise notamment par l'afflux soudain et considérable de références et citations évangéliques sous la plume de S. Weil, par l'apparition d'un nouveau lexique, en 1940 ou 1941, après les grands textes sur la Grèce (« *L'Iliade* ou le poème de la force »), les Romains et le nazisme : les mots « Pâques », « Résurrection », « Trinité », « Verbe », « Saint-Esprit », « eucharistie », « hostie », « présence réelle² », etc. Il va être question, après 1941, de l'amour surnaturel, de la justice comme respect du « consentement » et de la sainteté (notion absente des écrits weiliens avant le séjour à Marseille). C'est en 1942 et 1943 qu'elle rédige le « Prologue », la « Théorie des sacrements » et la « Profession de foi³ ». La continuité de l'œuvre de S. Weil est d'abord une continuité dans la forme de vie : c'est une même inspiration et une même attitude qui donne forme et cohérence à son existence. La philosophe poursuit un travail de soi sur soi, un exercice de soi dans la confrontation ou, pour mieux dire, l'affrontement au réel ; il y a transformation globale, lente et continue, mais il y a aussi un événement qui n'était ni prévu ni prévisible (inintégré), celui de la rencontre. En effet, une rencontre est l'effraction d'un dehors au plus intime de moi et qui fait déborder ce moi en l'ouvrant à un dehors de lui-même. C'est pourquoi l'agrégée de philosophie peut déclarer à ses élèves du lycée de Roanne, en 1934 : « Ceux qui croient entrer en contact avec Dieu par l'expérience (mystique) commettent une sorte de blasphème. On détruit ainsi le divin. [...] Dieu ne peut pas être senti. » (*LP*, p. 182) Et noter pour elle-même, au mois de mars 1942 :

« En toutes choses, seul ce qui nous vient du dehors, gratuitement, par surprise, comme un don du sort, sans que nous l'ayons cherché, est joie pure. Parallèlement, le bien réel ne peut venir que du dehors, jamais de notre effort. Nous ne pouvons jamais, en aucun cas, fabriquer quelque chose qui soit meilleur que nous. Ainsi l'effort tendu véritablement vers le bien ne doit pas aboutir ; c'est après une tension longue et stérile qui se termine en désespoir, quand on n'attend plus rien, que du dehors, don gratuit, merveilleuse surprise, vient le don. Cet effort a été destructeur d'une partie de la fausse plénitude qui est en nous. Le vide divin plus plein que la plénitude est venu s'installer en nous. » (K9, *OC VI 3*, p. 233)

La joie est un débordement du moi par un dehors qui vient faire effraction dans le moi et l'ouvrir à autre chose que lui-même – à un Autre. A Solesmes, nous venons de le voir, la philosophe trouve une telle joie pure. La beauté est une voix qui appelle et cette voix est « in-ouïe », non encore entendue. Il a fallu une préparation, certes, une attente préalable, un « extrême effort d'attention » (*AD*, p. 43), mais ce qui se donne alors ne vient pas de moi et excède toute attente (« inouïe »). « Pourtant, ajoute-t-elle, j'ai encore à moitié refusé, non mon amour, mais mon intelligence. » (*AD*, p. 45) Car il faut oser la rencontre, aussi aventureuse et vertigineuse soit-elle, se laisser conduire par un Autre, et l'intelligence « n'en revient pas » : « Que *penser* veuille dire *passer*, excès vers l'autre, extase mortelle de l'identité, tel est ici le sens de la démarche⁴. »

¹ Voir au chapitre premier, partie B, section 2 (« Une épreuve de soi »), la note consacrée à cette notion.

² S'il n'est jamais fait référence à l'eucharistie avant 1941, il y a néanmoins ce texte étonnant, daté de 1926, sur « le Dogme de la Présence réelle », in *OC I*, p. 92-93. C'est Spinoza qui est mentionné, mais l'inspiration en est cartésienne : il est question de l'âme et du corps, de l'âme qui communique avec l'univers par l'intermédiaire du corps moyen de perception.

³ Pour ces trois écrits, les références sont les suivantes : *OC VI 3*, p. 369-370, 421 ; *OC V 1*, p. 341-437, p. 353-356. De la « Profession de foi », il sera question au chapitre V, partie C, section 1.

⁴ M. de Certeau, « L'étrange secret. "Manière d'écrire" pascalienne : la quatrième lettre à Melle de Roannez », *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* (Firenze), 1977, p. 122. L'auteur souligne. Voir par ailleurs l'article de Dorothee Seelhöfer, « Les

« L'expérience intérieure » (OC V 1, p. 313) : une expérience qui échappe aux facultés, qui ne peut être *comprise* par l'intelligence. C'est dans son projet d'essai de 1943 sur la doctrine marxiste que S. Weil emploie cette expression – l'année même où Georges Bataille en fait le titre de l'un de ses ouvrages¹. En effet, ce n'est ni par l'intelligence ni par la volonté que l'on parvient à une telle expérience. La philosophie n'est une voie d'accès à une telle expérience seulement pour autant qu'elle y prédispose en organisant une manière de vivre (des exercices spirituels), mais ne construit rien (je renvoie au chapitre premier, partie B : « Penser à partir de l'expérience vécue »). C'est cet excès de ce qui est donné sur la capacité à le saisir par l'intelligence qui vient mettre un cran d'arrêt à toute construction ontothéologique : un *contact* et une « preuve indirecte » de l'unité transcendante entre le bien et la nécessité et de la communication de cette unité. Dans sa lettre autobiographique, elle témoigne donc d'un *contact réel*, de personne à personne entre elle et Dieu². Puis, la dernière lettre, datée du 26 mai 1942, témoigne à nouveau : « Je n'ai besoin d'aucune espérance, d'aucune promesse pour croire que Dieu est riche en miséricorde. *Je connais cette richesse avec la certitude de l'expérience, je l'ai touchée. Ce que j'en connais par contact dépasse tellement ma capacité de compréhension et de gratitude* que même la promesse de félicités futures ne pourrait rien y ajouter pour moi ; de même que pour l'intelligence humaine l'addition de deux infinis n'est pas une addition. » (AD, p. 68-69 ; je souligne) Ou encore, dans l'essai sur le bon usage des études scolaires, sur la prière : « Seule la partie la plus haute de l'attention *entre en contact avec Dieu*, quand la prière est assez intense et pure *pour qu'un tel contact s'établisse* ; mais toute l'attention est tournée vers Dieu. » (OC IV 1, p. 255 ; je souligne) Dans les *Cahiers* : « C'est seulement pour les âmes où déjà Dieu est descendu et établi, qui en ont déjà éprouvé par contact la réalité, c'est à elles seulement que rien au monde ne peut enlever la présence de Dieu. Mais on peut leur enlever le sentiment de cette présence. On l'a enlevé au Christ. » (OC VI 3, p. 278-279 ; je souligne) Elle évoque « ceux qui possèdent le privilège de la contemplation mystique, ayant fait l'expérience de la miséricorde de Dieu » (OC VI 3, p. 124), « ceux qui ont le privilège de contempler Dieu [et qui] font l'expérience de sa miséricorde dans la partie surnaturelle de la vie intérieure » (OC VI 3, p. 136). Enfin, dans son essai sur la doctrine marxiste, en 1943, elle écrit qu'« un très petit nombre d'êtres humains » (OC V 1, p. 313) peut *témoigner* de la miséricorde de Dieu : « Il y a, tout au long des siècles passés, un très petit nombre d'êtres humains, évidemment incapables, non seulement de mensonge, mais aussi d'autosuggestion, dont le témoignage en cette matière est décisif. » (*Ibid.*) Pour le lecteur qui connaît les lettres au père Perrin, à Joë Bousquet, ainsi que quelques autres témoignages, il est clair que S. Weil se range parmi ce très petit nombre d'êtres humains, bien il ne s'agit pas d'en faire état dans un texte à portée philosophique.

Dans l'essai sur les « Formes de l'amour implicite de Dieu », S. Weil distingue « amour implicite » et « amour explicite » de Dieu. L'amour implicite, ou indirect, est celui de la « période préparatoire » (OC IV 1, p. 333), avant que Dieu ne soit « venu en personne » (*ibid.*) s'emparer de l'âme, « en transporter le centre auprès de soi » (*ibid.*) et qu'il y ait amour explicite fondé sur *la certitude d'une expérience*. L'amour du prochain, de l'ordre du monde, des pratiques

expériences mystiques relatées dans l'autobiographie spirituelle de Simone Weil. Analyse et classification », in CSW, t. XLIV-1, mars 2021, p. 35-45.

¹ G. Bataille, *L'Expérience intérieure*, Paris, N.R.F. Gallimard, coll. « Les Essais », 1943 (premier volet de *La Somme athéologique*). Poser la question de l'expérience intérieure conduit – chez S. Weil comme chez Bataille – à poser la question du rapport à la philosophie, à la mystique et au langage.

² Sur les enjeux de la question du témoignage, je renvoie à P. Ricœur « L'herméneutique du témoignage » (1972), in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 107-139 ; à J.-Ph. Pierron, *Le passage du témoin. Une philosophie du témoignage*, Paris, Cerf, 2006 ; *id.*, *Paul Ricœur. Philosopher à son école*, Paris, Vrin, 2016 ; ainsi qu'à C. Chalier, *Transmettre, de génération en génération*, Paris, Buchet-Chastel, 2008, chap. 7.

religieuses, les amitiés, ces « attitudes aimantes » (*ibid.*) demeurent et deviennent alors « un mouvement descendant comme celui même de Dieu, un rayon confondu dans la lumière de Dieu » (*ibid.*). Et c'est ici qu'elle ajoute : « Du moins on peut le supposer. » (*Ibid.*) Dieu vient d'abord en personne « visiter l'âme [...] pendant longtemps » (*ibid.*) pour ensuite « s'emparer d'elle, en transporter le centre auprès de soi. Le poussin a percé la coquille, il est hors de l'œuf du monde » (*ibid.*). Dieu est venu visiter l'âme de S. Weil – elle en témoigne au père Perrin ainsi qu'à Joë Bousquet auquel elle explique cette image de l'œuf du monde¹ – mais en a-t-il transporté le centre auprès de soi ? Toujours est-il que la philosophe marque une distance. Peut-on d'ailleurs s'évaluer sur un tel sujet ? Quoiqu'il en soit, elle indique le lieu à partir duquel il lui faut écrire sur les questions politiques, sociales et religieuses. C'est ce point de vue qui est une absence de point de vue, à partir duquel « le prochain, les amis, les cérémonies religieuses, la beauté du monde [...] deviennent réelles » (*OC IV 1*, p. 336), qui permet une juste lecture des écrits de New York et de Londres. En effet, les expériences mystiques relatées par S. Weil ne conduisent pas à fuir le monde ; non seulement elles « ne brisent pas la finitude² », mais elles permettent « de penser plus en profondeur³ » la finitude humaine. Si « la plénitude de la réalité de Dieu est hors de ce monde », « la plénitude de la réalité d'un homme est dans ce monde, cet homme fût-il parfait » (*OC VI 3*, p. 51), et c'est la Croix qui « révèle le monde et le manifeste dans sa réalité⁴ » : « La croix permet par excellence de lire la présence de Dieu dans l'immanence du monde, sans sortir de sa condition⁵ », ce que montre Ghislain Waterlot dans l'article qu'il consacre à ces expériences mystiques (c'est l'inspiration du *Timée* qui peut ici affleurer).

Si la vraie philosophie ne construit rien, si l'attention, le désir et l'attente caractérisent l'attitude philosophique qui ouvre accès à une telle expérience, on pense alors à Descartes qui évoque une telle expérience après l'exercice du doute et la transformation du sujet qu'il opère : « de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque sorte ébloui, me le pourra permettre. [...] Ainsi expérimentons-nous dès maintenant qu'une semblable méditation [...] nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie⁶. » Descartes établit, dans la *Troisième Méditation*, la distinction entre *intelligere* (atteindre par la pensée) et *comprehendere* (embrasser par l'esprit). On peut *savoir* que Dieu est infini et tout-puissant mais on ne peut pas le *comprendre*, ni le concevoir parce que notre âme, étant finie, ne peut comprendre l'infini : « De même que nous pouvons bien toucher avec les mains une montagne, mais non pas l'embrasser comme nous ferions un arbre, ou quelque autre chose que ce soit, qui n'excédât point la grandeur de nos bras : car comprendre c'est embrasser de la pensée, mais pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée⁷. » « Notre âme, étant finie, ne peut comprendre l'infini⁸ », et ce dernier traite de l'infini pour « se soumettre à lui » et non pour déterminer ce qu'il est⁹.

¹ S. Weil et J. Bousquet, *Correspondance 1942*, op. cit., p. 138-139. Je renvoie au chapitre IV, partir B, section 3 : « Transit : le lieu d'un passage » (« Notre âme est un œuf »).

² G. Waterlot, « Finitude humaine et présence de Dieu. Les implications d'une spiritualité *en hypomonè* », art. cité, p. 381.

³ *Ibid.*, p. 373.

⁴ *Ibid.*, p. 382.

⁵ *Ibid.*, p. 384.

⁶ R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, AT, IX, 41-42.

⁷ *Id.*, Lettre à M. Mersenne, le 27 mai 1630.

⁸ *Id.*, Lettre à M. Mersenne, le 11 novembre 1640.

⁹ *Id.*, Lettre à M. Mersenne, le 28 janvier 1641.

Toutefois, S. Weil ne se réfère pas à Descartes, dans cet essai inachevé – l'auteur des *Méditations* n'étant guère cité, en 1943, et seulement dans *L'Enracinement* – mais à Platon. Dans *La République*, au livre VI, Socrate dit que le bien est ce que cherche toute âme, ce à cause de quoi elle agit dans toutes ses actions, pressentant qu'il est quelque chose de réel, alors qu'elle reste « incertaine et incapable de saisir de façon adéquate ce qu'il est¹ » et qu'il « ne procure pas seulement aux choses connues le fait d'être connues, mais que leur être, comme leur essence aussi, leur viennent en outre de lui, alors que le bien n'est pas une essence, mais qu'il est encore au-delà de l'essence, l'excédant en aïnesse et en puissance² ». S. Weil traduit le passage de la page 505e dans les *Cahiers* (cf. *OC VI 3*, p. 202) et écrit sur le bien et la nécessité dans ces cahiers de mars et avril 1942 (cf. K9, K10, *OC VI 3*, p. 179, 194-195, 203, 215, 278). Au même moment, elle rédige « Dieu dans Platon » et traduit ces mêmes passages de Platon : « L'être leur vient de lui, quoique le bien ne soit pas être ; car il est encore au-dessus de l'être en dignité et en vertu. » (*OC IV 2*, p. 90). Elle hésite sur le lexique : plutôt que l'être pour dire ce qu'il faut contempler, elle préfère « la réalité, le réel » (*OC IV 2*, p. 91). Ce n'est donc pas par l'intelligence que l'on se tourne vers le bien (il n'y a pas *construction* métaphysique), mais par l'attention, la contemplation, le désir.

Le témoignage des mystiques

S. Weil s'accorderait avec le Bergson, qui affirme que « les sentiments puissants qui agitent l'âme à certains moments privilégiés sont des forces aussi réelles que celles dont s'occupe le physicien ; l'homme ne les crée pas plus qu'il ne crée de la chaleur ou de la lumière³ ». C'est pourquoi la mystique doit être étudiée scientifiquement : « Les âmes que remplit l'enthousiasme religieux, poursuit l'auteur des *Deux Sources de la morale et de la religion*, sont véritablement soulevées et transportées : comment ne nous feraient-elles pas prendre sur le vif, ainsi que dans une expérience scientifique, la force qui transporte et qui soulève ? ». S. Weil fait ce que ce dernier veut faire : étudier « l'expérience mystique envisagée dans ce qu'elle a d'immédiat, en dehors de toute interprétation⁴ ». Mais la différence est de taille : Bergson étudie la mystique à partir du témoignage des mystiques (ce que veulent faire, *mutatis mutandis*, Henri Delacroix⁵, Gaston Berger⁶, Jean Baruzi⁷ ou Michel de Certeau⁸), alors que S. Weil étudie l'expérience mystique d'abord sur son propre cas, à partir de ce qui lui arrive et de ce qu'elle éprouve, *va aux choses mêmes*, au sens où Reuben Guileaud écrit d'Edith Stein, autre grande lectrice de Jean de la Croix, qu'elle « n'aborde pas la vérité surnaturelle par l'intermédiaire d'un travail conceptuel des autres penseurs, mais se consacre à la recherche immédiate de la chose elle-même⁹ ». D'ailleurs, Thérèse d'Avila remarque que bien qu'elle veuille « parler clairement des choses de l'oraison, ce sera bien obscur pour ceux qui n'en n'ont pas l'expérience¹⁰ », et Bergson lui-même

¹ Platon, *La République*, Livre VI, 505e.

² *Ibid.*, 509b.

³ H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, in *Œuvres*, Paris, PUF, 1963, p. 1443, citation suivante à la p. 1444.

⁴ *Id.*, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1059.

⁵ H. Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens*, Paris, Alcan, 1908.

⁶ G. Berger, *Phénoménologie du temps et prospective*, Paris, PUF, 1964 (cf. les p. 104-112).

⁷ J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Alcan, 1931.

⁸ M. de Certeau, *La Fable mystique. XVI^e – XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1982.

⁹ R. Guileaud, *De la phénoménologie à la science de la croix. L'itinéraire d'Edith Stein*, Paris-Louvain, Nauwelaerts, 1974, p. 364.

¹⁰ Thérèse d'Avila, *Autobiographie*, X, 9, in *Œuvres complètes*, traduction de M. Auclair, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, p. 68.

note que « le mysticisme ne dit rien, absolument rien, à celui qui n'en a pas éprouvé quelque chose¹ ».

Poursuivant dans la même direction, nous pourrions dire que S. Weil, dans l'écriture des *Cahiers*, s'intéressant au surnaturel, met en œuvre, d'une part *une réduction philosophique ou historique*² : met hors circuit les théories de ses prédécesseurs ou de ses contemporains (en particulier les théories des psychologues) pour faire porter son attention sur le phénomène tel qu'il se donne à elle de manière imprévisible, et met en œuvre, d'autre part, *une réduction eidétique* : met entre parenthèse les aspects individuels du phénomène afin que se manifeste son essence en tant que tel – ce qui permet de comprendre qu'elle a plus d'affinité avec Jean de la Croix qu'avec Thérèse d'Avila³. En effet, l'auteur de la *Montée du Mont Carmel*, contrairement à Thérèse d'Avila qui relate ce qui lui arrive et comment cela lui arrive dans la *Vida*, ne parle pas de lui et de ce qui lui arrive, ou, pour mieux dire, fait abstraction des circonstances dans lesquelles arrive ce qui lui arrive : pratique une réduction eidétique pour saisir l'essence du phénomène et se fait ainsi le topographe de la vie mystique, *décrivant* les courbes de niveau par lesquelles il faut passer, quel que soit le chemin que l'on emprunte. Philosophe, S. Weil se porte naturellement vers Jean de la Croix plutôt que vers Thérèse d'Avila. Il en sera de même pour Edith Stein, qui rédige *La Science de la Croix*⁴, étude consacrée au docteur mystique, au même moment que S. Weil ses *Cahiers*. En revanche, il n'y a pas, dans les *Cahiers*, de réduction transcendante : il y a *un dehors* auquel la pensée, ou plus précisément l'amour surnaturel, accède. S. Weil distingue donc explicitement son expérience intérieure de l'herméneutique des doctrines mystiques. A Joë Bousquet, elle témoigne⁵ :

« 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 transparait 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. »

Et au père Perrin, elle confirme : « 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*, p. 45) Elle passe directement d'une pratique philosophique (le stoïcisme) à une expérience (mystique) qui la conduit à Dieu et au Christ sans la médiation des écrits mystiques, ni même de l'adhésion aux dogmes chrétiens. Elle associe ce que Foucault distingue – il en a été question au chapitre premier – comme « les deux grandes formes par lesquelles, dans la spiritualité occidentale, on a conçu les modalités selon lesquelles le sujet devait être transformé

¹ H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, in *Œuvres*, op. cit., p. 1177 et 1184. Je renvoie à l'ouvrage dirigé par Ghislain Waterlot, *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2018.

² Sur cette réduction *philosophique*, je renvoie au § 18 des *Ideen* (E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 61).

³ Sur la lecture de Jean de la Croix par S. Weil, voir M.-M. Davy, *Introduction au message de Simone Weil*, Paris, Plon, 1954 (voir, *infra*, l'index nominum), A. Cugno, « Saint Jean de la Croix et Simone Weil », *CSW*, t. XI-4, décembre 1988, p. 299-319 ; P. David, « L'absolu peut-il faire l'objet d'une science expérimentale ? Découverte et constitution d'une science du surnaturel dans les *Cahiers* de Simone Weil », in *CSW*, t. XXXV-1, mars 2012, p. 68-76 ; C. Herrando, « Simone Weil lectrice de saint Jean de la Croix », *CSW*, t. XLII-4, décembre 2019, p. 293-322 ; E. Gabellieri, *Être et grâce*, op. cit., p. 203-228.

⁴ E. Stein, *La science de la Croix. Passion d'amour de Jean de la Croix*, trad. par Etienne de Sainte Marie, o.c.d., Beauvechain, éd. Nauwelaerts, 1998. Sur Edith Stein, dans la perspective dont il est ici question, je renvoie à A. Ramel, « Edith Stein, phénoménologie et ontologie à la lumière de la Croix », in *Philosophies en quête du Christ*, op. cit., p. 396-419, et à B. Bouillot, « Edith Stein. Le philosophe et le saint : réceptivité, consentement et réalisme », in *La philosophie comme expérience spirituelle*, op. cit., p. 51-75.

⁵ S. Weil et J. Bousquet, *Correspondance 1942*, op. cit., p. 147-148. Sur les récits mystiques, voir par ex. *OC VI 2*, p. 487.

pour devenir enfin un sujet de vérité : *Erôs* et *askêsis*¹ : l'ascèse philosophique (*askêsis*) comme un travail éthique de soi sur soi et une transformation progressive dont on est soi-même responsable, S. Weil notant, par exemple : « Il faudrait faire la liste des choses qu'il faut obtenir par des moyens humains et non demander à Dieu – et de celles qu'il faut demander à Dieu, et non pas essayer jamais d'obtenir par des moyens humains » (*OC VI 4*, p. 112), et le mouvement « qui arrache le sujet à son statut et à sa condition actuelle (mouvement d'ascension du sujet lui-même ; mouvement par lequel, au contraire, la vérité vient à lui et l'illumine)² » (*erôs*) : « le Christ lui-même est descendu et m'a prise » (*AD*, p. 45) et la pensée est « transport[ée] en un lieu hors de l'espace où il n'y a ni perspective ni point de vue » (*AD*, p. 48).

Cette « condition actuelle », dont parle Foucault, est pour S. Weil, en 1938, à Solesmes, une « intense douleur physique », une « misérable chair » qui souffre, mais dont un « extrême effort d'attention » (*AD*, p. 43) permet de sortir. Elle sent – nous l'avons lu un peu plus haut –, mais d'un sentir qui ne concerne ni les sens ni l'imagination, « la présence d'un amour analogue à celui qu'on lit dans le sourire d'un visage aimé » (*AD*, p. 45) et comprend cette présence comme celle du Christ identifié à Dieu. Sont ainsi nommés Dieu et le Christ. On peut reconnaître là le « Dieu suprême et [le] Dieu médiateur adorés par les mystiques » (*OC VI 4*, p. 225). L'expérience se déploie sur deux plans : une attitude (attention, désir, attente) et une pensée. En effet, le nom de Dieu et celui du Christ entrent dans sa pensée et dans son écriture (ce que j'ai appelé l'entrée de Dieu en philosophie) de telle manière que cela donne accès à *une autre lecture* : « J'ai senti que Platon est un mystique, que toute *l'Iliade* est baignée de lumière chrétienne, et que Dionysos et Osiris sont d'une certaine manière le Christ lui-même. » (*AD*, p. 46) C'est à partir de son expérience vécue que la philosophe aborde Platon ; cette expérience fournissant une lumière à laquelle le lire. Ce n'est pas avec l'intelligence seule, qu'elle le lit, mais avec attention, désir, amour, dans une attitude d'accueil d'une vérité qui vient à elle. Il ne s'agit pas d'aborder « Platon » comme un objet d'étude à prétention scientifique ou objective, mais de s'en nourrir : « je ne lis pas, je mange », écrit-elle quelques lignes plus haut (*AD*, p. 45). S. Weil aborde donc l'auteur du *Banquet* en y cherchant une vérité pour sa vie et il est significatif à cet égard qu'elle n'emploie pas les verbes « concevoir » ou « comprendre », mais « sentir » pour dire la transformation qui s'opère en elle dans son approche : toute sa subjectivité est ainsi engagée dans l'acte de lire.

C'est plus tard, à partir de l'été 1941, alors qu'elle est à Saint-Marcel-d'Ardèche chez Gustave Thibon (un mois à partir du 7 août) qu'elle lit Jean de la Croix³. Dans une lettre à son frère datée de décembre 1941, elle écrit : « As-tu lu saint Jean de la Croix ? C'est en ce moment ma principale occupation. » (*OC VII 1*, p. 502) Au père Perrin, elle écrit qu'elle n'a pas lu les mystiques (avant 1939). En effet, en marge du *Cahier III* (avant la fin de l'été 1941, mais après le printemps, autrement dit après avoir commencé à lire la *Bhagavad-Gîtâ*), nous lisons : « Cf. saint Jean de la Croix, que je n'avais pas lu quand j'écrivais cela. » (*OC VI 1*, p. 317) Cette notation marginale est intéressante, d'abord parce qu'elle témoigne que S. Weil relit (et souligne) ses *Cahiers* – comme c'est l'usage pour les *hypomnêmata* –, ensuite parce qu'elle confirme ce que la philosophe écrit au père Perrin, à savoir qu'elle n'a pas lu les mystiques au moment où elle fait une expérience qui converge avec celle des mystiques et qui peut, à ce titre, être qualifiée de « mystique ». Dans ce cahier, elle se propose cet exercice : « *Agir dans un certain sens pendant qu'on ne lit aucun motif d'agir ainsi. Le plus pénible. Extrême angoisse. "Pourquoi*

¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 17.

² *Ibid.*

³ Voir S. Weil, la lettre à Antonio Atarés du 15 mai 1941, in *CSW*, t. VII-3, septembre 1984, p. 211.

*m'as-tu...". C'est pourtant le seul levier (un des leviers ?) pour changer de niveau. – Remède au désert intérieur. / Quand l'effet d'une action est une situation qui impose une manière d'être telle qu'on ne peut plus lire dans les apparences le mobile de l'action... / [Très difficile à ne pas confondre avec la forme arbitraire, stérile et novice de l'ascétisme. Il faut avoir eu une raison.] » (OC VI 1, p. 317 ; SW souligne et les crochets sont de SW) Dans *La Nuit obscure*, Jean de la Croix évoque la situation des spirituels qui ne trouvent ni secours ni consolation dans les exercices de piété, qui se croient égarés et que Dieu les a abandonnés. Il s'agit alors d'agir sans mobile. C'est au mois d'octobre 1941 qu'apparaît le nom de Jean de la Croix dans les *Cahiers* et ce sont les *Cahiers* VI, VII, VIII (de décembre 1941 à février 1942) qui témoignent d'une lecture assidue.*

Ces deux plans de l'amour et de la pensée sont nettement distingués dans la « Profession de foi » : « croire » signifie adhérer « par l'amour à la vérité parfaite, insaisissable, enfermée à l'intérieur [des] mystères » (OC V 1, p. 353) chrétiens et essayer d'ouvrir l'âme à cette vérité pour en laisser pénétrer la lumière dans l'âme (« en moi » dit S. Weil dans un texte écrit à la première personne comme témoignage d'une pratique) alors que « le domaine de la pensée » ne saurait être limité en rien, ce domaine recouvrant « les opérations de l'intelligence » et « les illuminations de l'amour » (OC V 1, p. 354), car si les deux domaines de la foi comme adhésion par amour et de la pensée sont distincts, ils ne sont pas sans effets l'un sur l'autre : l'intelligence détruit les idoles conceptuelles et les constructions intellectuelles, et l'amour illumine l'intelligence. Le sujet devient ainsi « capable de vérité » au prix d'une transformation qui engage le sujet tout entier. L'ascèse dont il est question est « l'opération du détachement, dont la méthode a été abondamment étudiée par les mystiques » (OC VI 4, p. 378). Il s'agit donc très exactement d'une pratique spirituelle et d'un savoir de spiritualité. L'expérience dont il est question peut être située à la fin de l'année 1939. C'est par la suite, à Marseille (1941-1942), que S. Weil lit les mystiques, en particulier Jean de la Croix, mais aussi Maître Eckhart – et Platon qu'elle relit à la lumière de son expérience.

La mystique est la vérité de la religion. La lettre au père Couturier commence ainsi : « Quand je lis le catéchisme du concile de Trente, il me semble n'avoir rien de commun avec la religion qui y est exposée. Quand je lis le Nouveau Testament, les mystiques, la liturgie, quand je vois célébrer la messe, je sens avec une espèce de certitude que cette foi est la mienne, ou plus exactement serait la mienne sans la distance mise entre elle et moi par mon imperfection. Cela fait une situation spirituelle pénible. » (OC V 1, p. 159) Il y a, d'une part, la religion et, de l'autre, la foi. Ces deux termes distinguent et opposent deux ensembles de textes : l'enseignement de l'Église d'une part, les textes qui témoignent d'une expérience de la vérité de l'autre, dont les écrits des mystiques. Dans la suite de cette même lettre, S. Weil oppose l'adhésion « qui consiste à croire telle ou telle opinion » (OC V 1, p. 178) formulée par l'Église catholique et la « vraie foi » comme « nouvelle naissance », « illumination intérieure », « présence du Christ et du Saint-Esprit dans l'âme », autrement dit comme expérience intérieure de la vérité qui sauve – expérience qui ne dépend pas (nécessairement) de l'appartenance à l'Église et de la médiation de l'enseignement de l'Église, autrement dit de la religion. « Il faut penser à nouveau la notion de foi » (*ibid.*), conclut-elle.

En effet, deux conceptions s'opposent : celle du *Catéchisme du concile de Trente* pour lequel « la Foi » est ce par quoi « sans hésitation aucune, nous tenons pour certain tout ce que l'autorité de la Sainte Église notre mère nous propose comme révélé de Dieu¹ » et celle des mystiques : « Ils acceptent l'enseignement de l'Église, non pas comme étant la vérité, mais

¹ *Catéchisme du concile de Trente*, première partie, chap. I, § 1.

comme étant quelque chose derrière quoi on trouve la vérité. » (*OC V 1*, p. 174) La vérité n'est pas dans l'enseignement de l'Église, n'est pas dans le langage, et il ne s'agit pas d'adhérer par l'intelligence à un enseignement – ce qui annihilerait toute intelligence comme capacité à penser par soi-même et à éprouver une vérité qui se donne et illumine l'intelligence. L'accès à la vérité suppose une *attitude* qui concerne toutes les facultés, tout l'être : « persévérer dans l'amour » (*AD*, p. 69), dit S. Weil dans la dernière lettre au père Perrin (26 mai 1942), théorisant une pratique à partir de son expérience propre. Elle reconduit la conception du catéchisme à Thomas d'Aquin et propose la comparaison suivante : « La conception thomiste de la foi implique un "totalitarisme" aussi étouffant ou davantage que celui d'Hitler. » (*OC V 1*, p. 174) Dans les deux cas, c'est la capacité à penser par soi-même qui est atteinte, une contrainte et une violence exercée que S. Weil appelle aussi « propagande » et dont Hitler est un théoricien : « La propagande ne vise pas à susciter une inspiration ; elle ferme, elle condamne tous les orifices par où une inspiration pourrait passer ; elle gonfle l'âme tout entière avec du fanatisme. » (*OC V 2*, p. 261) La même idée est reprise dans *L'Enracinement* qui voit dans le « courant thomiste » du christianisme contemporain « un lien de complicité » avec le nazisme – c'est Maritain qui est ici visé. Plus généralement, S. Weil voit dans le Moyen Âge gothique, au XIII^e siècle, celui de l'Aquinate, « un essai de spiritualité totalitaire » (*OC IV 2*, p. 419 ; cf. aussi *AD*, p. 61), après la destruction de « la patrie occitanienne » et la fin de la « civilisation romane », moment où « l'Europe se replia sur elle-même et bientôt ne sortit plus du territoire de son continent que pour détruire » (*OC IV 2*, p. 419) : des « grandes découvertes » à la colonisation. L'idolâtrie (romaine) de la force étouffe alors toute aspiration à l'amour surnaturel. Il est vrai que Thomas d'Aquin est l'un des premiers à penser Dieu dans les termes de l'être, mais il faut rappeler que le XIII^e siècle est aussi le siècle de François d'Assise (et de Bonaventure). Dans l'article sur l'inspiration occitanienne, S. Weil conçoit le surnaturel comme une lumière qui enveloppe la vie profane, sans se mélanger à lui, ni l'écraser, ni chercher à le supprimer (cf. *OC IV 2*, p. 419). Il est question, dans ce texte de février 1942, de l'union mystique, mais pas des mystiques (substantif), qui se déploie plus tard dans les essais weilien. Si nous revenons à la lettre au père Couturier, S. Weil en vient à opposer « deux religions », c'est-à-dire deux formes du christianisme : « Tout se passe comme si, sous la même dénomination de christianisme et à l'intérieur de la même organisation sociale, il y avait deux religions distinctes, celle des mystiques et l'autre » (*OC V 1*, p. 175), la première étant la vraie. Elle en conclut que si la vraie religion, celle des mystiques, consiste à croire que le Christ est « le Fils de Dieu descendu ici-bas en chair » (*OC V 1*, p. 175), ou simplement que Dieu existe et à le chercher, l'Église n'a pas le droit d'exclure des sacrements ceux qui le cherchent. L'accès aux sacrements est donc conditionné à une pratique, une attitude, et non à une croyance (ce que redira la « Profession de foi » et dont la « Théorie des sacrements » est l'étude). La fin de *L'Enracinement* oppose à nouveaux les deux formes du christianisme à partir d'une opposition entre deux conceptions de Dieu et conclut : « Telle est la conception de Dieu qui domine en fait une partie du christianisme, et dont la souillure contamine peut-être même plus ou moins le christianisme entier, excepté les mystiques. » (*OC V 2*, p. 343)

S. Weil n'emploie pas « mystique » comme un substantif avant l'année 1942. A partir de cette date, donc tardivement, elle parle de « la mystique » (une quinzaine d'occurrences) et « des mystiques » (une douzaine d'occurrences), au premier rang desquels Jean de la Croix et Platon, Denys l'Aréopagite et Maître Eckhart, mais aussi ceux qui appartiennent à l'orphisme, au pythagorisme et aux mystères d'Eleusis (auxquels Marc Aurèle a été initié en 176), et encore les auteurs des Upanishads.

Une « Théorie des sacrements »

Parmi tous les textes de Londres, un seul semble, considéré pour lui-même, sans aucun rapport avec les circonstances sociales et politiques, c'est la « Théorie des sacrements ». Ce texte de sept pages porte un titre majestueux et lointain : une théorie sur les sacrements. En réalité, ce texte est lié à des circonstances déterminées : il est destiné à Maurice Schumann qui parfois l'accompagne à la messe (cf. *SP*, p. 672). Comme la plupart des écrits weiliens, cette « Théorie » est donc adressée. Certes, S. Weil écrit des lettres qu'elle adresse à un destinataire défini, mais la plupart des essais qu'elle rédige et des textes qu'elle traduit sont eux aussi adressés, par exemple au père Perrin, pour la « Réflexion sur le bon usage des études scolaires » et un grand nombre des autres écrits de Marseille, sans compter les très nombreux articles à destination d'un lectorat particulier à un moment déterminé. Les *Cahiers* semblent échapper à cette règle ; toutefois ils sont remis à Gustave Thibon avec la recommandation de ne pas les laisser aux mains de quiconque et d'en faire bon usage¹. A Londres, en 1943, tout ce qu'elle écrit est à destination de la France libre, à l'exception de la « Théorie des sacrements », de la « Profession de foi » et du « Carnet de Londres ». C'est là un principe d'herméneutique des écrits weiliens : la distinction entre les textes si ce n'est publiés, du moins « adressés » (y compris les cahiers remis à Thibon), dont le contenu est assumé par l'auteur, et les autres écrits, autrement dit les « brouillons ».

Par « théorie », il ne faut pas seulement entendre « traité sur les sacrements », mais prendre aussi le mot dans son sens étymologique : « regard porté vers », « contemplation » des sacrements. Le sacrement n'est pas considéré en lui-même mais dans ses effets sur la subjectivité de celui qui y participe. Là encore, S. Weil noue étroitement vérité et subjectivité. Il est en réalité question d'un seul sacrement : le Saint-Sacrement. Et d'une seule espèce : le pain. Peut-être parce que c'est à cette seule espèce – le pain, et non le vin – que les fidèles participent. Relevons qu'il n'est pas question de la communauté constituée par l'acte eucharistique ni de l'effet de résistance politique de la messe (tel qu'il est proposé par William Cavanaugh dans une réflexion qui ne trahit pas la pensée weilienne²). S. Weil parle-t-elle d'expérience ? Il pourrait sembler que non, dans la mesure où elle ne communique pas. Mais elle parle le plus souvent d'un « contact » avec le morceau de pain. Or, ce terme peut tout aussi bien s'appliquer à la contemplation du Saint-Sacrement, exercice spirituel qu'elle pratique (déjà à Marseille, cf. *AD*, p. 54 ; *SP*, p. 593). Cette « Théorie des sacrements », comme l'étude précise peut le montrer, est écrite à partir de l'expérience intérieure de S. Weil.

Le sacrement n'impose aucune croyance, aucune « métaphysique » (voir ci-dessous : « Destitution de l'ontothéologie et usage du vide »), mais une *attitude* : désirer. « Désirer est l'unique condition pour recevoir. » (*OC V 1*, p. 343) Dans cette « Théorie des sacrements », S. Weil propose des attitudes qui engagent l'âme et le corps. Ou bien l'âme : désirer, faire attention (tourner le désir et l'attention vers Dieu), attendre (l'attente immobile), ou bien l'âme et le corps : le « geste » de faire « entrer en nous » un morceau de pain en croyant qu'il a, « par le vouloir de Dieu », « la vertu de nous transformer » (*ibid.*). L'attitude donnée en exemple est celle de l'esclave : « celui qui se tient debout et immobile près de la porte, en état de veille, d'attente, d'attention, de désir, pour ouvrir dès qu'il entendra frapper. » (*OC V 1*, p. 347 ; cf. *OC IV 1*, p. 324-325) S. Weil oppose « croyance » et « foi » : la croyance est « productrice d'illusion », la foi « a la vertu de produire du réel ». Or, nous l'avons vu, toute la pratique philosophique weilienne est un passage du rêve à la réalité, de la rêverie qui est la racine du mal

¹ Je renvoie au chapitre V, partie B : « Lettres et direction spirituelle », section 3. « Des lettres de direction spirituelle ».

² Je renvoie à W. Cavanaugh, *Torture and Eucharist*, Oxford, Blackwell Publishing, 1998.

(cf. *SP*, p. 616) au bien qui est le seul réel. La foi est l'attitude qui revient à tourner son attention et son désir vers Dieu. Vers Dieu, c'est-à-dire vers un dehors du monde : une *attitude métaphysique* – du métaphysique mais qui ne donne pas *lieu*, qui ne bascule pas dans *la* métaphysique (un arrière-monde). S. Weil s'inscrit ici dans la tradition biblique : il y a un dehors du monde (« le bien ne nous vient que du dehors ») et ce dehors est tout aussi bien dedans, le plus dedans (le bien « pénètre en nous »), selon la proposition d'Augustin : « *interior intimo meo, plus intérieur que mon intime*¹ ». Le Dehors pénètre dedans ou, tout aussi bien, le dedans se déclôt et s'ouvre au Dehors. « La grâce est à la fois ce qui nous est le plus extérieur et le plus intérieur. » S. Weil affirme. Elle parle à partir de son expérience. En effet, dans sa lettre autobiographique, écrite un an plus tôt (j'ai commencé cette citation au chapitre premier et je la prolonge ici), elle témoigne qu'elle a « eu soudain et pour toujours la certitude que n'importe quel être humain [...] pénètre dans ce royaume de la vérité [...] si seulement il désire la vérité et fait perpétuellement un effort d'attention pour l'atteindre. » (*AD*, p. 39) Sous le nom de vérité, précise-t-elle, elle englobe « aussi la beauté, la vertu et toute espèce de bien », de sorte qu'il s'agissait pour elle « d'une conception du rapport entre la grâce et le désir » (*ibid.*). Le lexique est le même : attention, désir, vertu, bien, grâce. « Croire », lorsqu'il s'agit de la foi, ne signifie pas soutenir une opinion, mais pratiquer un exercice spirituel d'orientation de l'attention et du désir ; ce n'est pas à une doctrine que l'on croit, mais en l'efficace d'une pratique (efficace qui se vérifie par expérience). C'est cette pratique qui produit du réel, autrement dit qui est efficace, qui fait pénétrer le bien en soi et opère une transformation. La « Théorie des sacrements » propose un exercice d'attention et de désir qui engage aussi le corps et dont les effets se vérifient. Les sacrements se pratiquent comme on pratique les exercices scolaires :

« Les certitudes de cette espèce sont expérimentales. Mais si l'on n'y croit pas avant de les avoir éprouvées, *si du moins on ne se conduit pas comme si l'on y croyait*, on ne fera jamais l'expérience qui donne accès à de telles certitudes. Il y a là une espèce de contradiction. Il en est ainsi, à partir d'un certain niveau, pour toutes les connaissances utiles au progrès spirituel. *Si on ne les adopte pas comme règle de conduite* avant de les avoir vérifiées, si on n'y reste pas attaché pendant longtemps seulement par la foi, une foi d'abord ténébreuse et sans lumière, on ne les transformera jamais en certitudes. [...] Cette vérité est de celles auxquelles on ne peut croire qu'en les éprouvant cent et mille fois. Il en est ainsi de toutes les vérités essentielles. » (*OC IV 1*, p. 256-257, 260 ; je souligne)

L'analogie est grande entre ces deux essais de même longueur : la « Théorie des sacrements » (1943) et la « Réflexion sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu » (1942). Il s'agit toujours de faire attention, de désirer, d'attendre, et d'avoir foi dans l'efficacité spirituelle de cette pratique.

La pratique dont il est ici question permet une transformation : « il se passe réellement quelque chose dans l'âme » (*OC V 1*, p. 344). Il s'agit d'un travail de soi sur soi qui rend apte à recevoir la vérité. Il ne s'agit pas de comprendre par l'intelligence (« qui ne peut avoir là aucune part »), mais d'opérer une transformation de la subjectivité : « tout le reste de l'âme, l'imagination, la sensibilité, presque la chair elle-même » (*ibid.*). Il s'agit bien d'une *pratique spirituelle* qui ouvre l'accès à un savoir de spiritualité. S. Weil parle de « l'opération de la grâce » et du « mécanisme surnaturel du sacrement » et consacre un paragraphe à montrer comment ce dernier, associant une attitude de l'âme et une attitude du corps, permet une telle « transformation » (*ibid.*). La philosophe découvre dans les sacrements (la contemplation eucharistique) un moyen proposé pour ce qu'elle pratique depuis l'adolescence (à l'école

¹ Saint Augustin, *Confessions*, III, 6.

stoïcienne) : des exercices de transformation de soi¹. Toutefois, l'écart entre le stoïcisme et la pratique weilienne apparaît clairement dans ce texte : l'attention est « orientée hors de ce monde » et il s'agit de « sortir l'âme » et de la « tirer dans la vérité » (OC V 1, p. 343), une vérité qui n'est pas connaissance de ce monde (adéquation), une vérité *qui n'est pas du monde*. Elle poursuit en décrivant cette transformation qui s'opère dans l'âme : « un conflit », un « tumulte intérieur », un « violent » « mouvement intérieur de recul, de révolte et de crainte » alors que « l'âme se sépare » entre une « partie médiocre » et la « partie de l'âme » qui « aspire au sacrement » (OC V 1, p. 344-345). Le sacrement détruit du mal dans l'âme et la transporte plus près de la perfection. A partir de ces lignes, elle s'appuie sur le Nouveau Testament. En effet, alors qu'il n'était pas fait mention de références bibliques dans la première moitié du texte, puisqu'il s'agissait de montrer à quelle nécessité anthropologique répond le sacrement et de raisonner comme par déduction, lorsqu'il s'agit de décrire l'opération de la grâce, comme par pudeur, elle n'invoque pas son expérience mais interprète les évangiles (Mt 10,34 ; 13,24-32 ; Mc 4,31 ; Lc 8,15 ; 12,36-37.51 ; 13,19 ; 17,7,10 ; Jn 3,20-21) et l'épître aux Hébreux (He 4,12-13). Son écriture est ainsi saturée de citations et d'allusions à l'Évangile.

L'âme franchit « un seuil » lorsqu'un « atome de bien pur » est « logé dans l'âme » par le « mouvement de désir réel vers Dieu » (OC V 1, p. 345). Ce seuil franchi, une seule « attitude » suffit : « l'attente immobile » ou « immobilité attentive » (OC V 1, p. 346-347). A cette attitude, la philosophe consacre les derniers paragraphes du texte. Pour le dire, elle propose « le mot grec, ὑπομονή » : « Il désigne un homme qui attend sans bouger, en dépit de tous les coups par lesquels on essaie de le faire bouger ». Elle cite et traduit un verset de l'évangile de Luc : « καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ "Ils porteront des fruits dans l'attente". » (OC V 1, p. 347) Il pourrait sembler que S. Weil envisage un au-delà de la pratique sacramentelle. Le sacrement permet de loger dans l'âme un atome imperceptible de bien pur ; il n'y a ensuite plus qu'à se tenir dans cet état d'attente immobile – une attente qui n'est pas une absence d'activité. D'une âme en état d'attente immobile, découlent « automatiquement » (OC V 1, p. 346) des actes prescrits. Ces actes relèvent ou bien des « obligations humaines » ou bien « des commandements particuliers de Dieu ». Ces actes sont sans mobile – sans autre mobile que l'obéissance. Sans retour réflexif sur soi, ils relèvent du non-agir. De la même manière qu'une pensée vide, en attente, qui ne cherche rien est « disponible pour la vérité » (OC IV 1, p. 260), se tenir dans cette disposition d'attente immobile, c'est être disponible pour l'obéissance dans l'ordre de l'action. En effet, il y a une analogie entre la « Réflexion sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu » et la « Théorie des sacrements » : dans les deux cas, il s'agit de *faire usage* d'une pratique pour orienter son attention vers le bien et recevoir un bien qui transforme la subjectivité, un bien qui se *réalise* ; dans les deux cas, il s'agit finalement d'adopter l'attitude de l'esclave : « la veille, l'attente et l'attention » (OC IV 1, p. 261). Les exercices scolaires sont, en définitive, un cas particulier de la théorie des sacrements : « tout exercice scolaire ressemble à un sacrement » (OC IV 1, p. 260) et a « la vertu d'un sacrement », c'est-à-dire un contact avec Dieu qui détruit du mal en soi, comme l'amour de l'ordre du monde, l'amour des pratiques religieuses, l'amour du prochain (ainsi que le châtement) et l'amitié ont la vertu d'un sacrement. Celui-ci est institué par Dieu, il est un mécanisme divin, il n'est pas la propriété de l'Église catholique.

Nous pourrions nous poser la question suivante : comment S. Weil, qui n'a pas part aux sacrements, peut-elle bénéficier d'un tel « mécanisme » (OC V 1, p. 343, 345) ? La philosophe

¹ « La sainteté est une transmutation comme l'eucharistie. » (OC VI 4, p. 123). Sur la sainteté, voir au chapitre V, partie B, section 3 : « Des lettres de direction spirituelle » (« Des saints qui aient du génie »).

répond discrètement à cette inquiétude. Elle y répond en donnant un exemple qui laisse deviner sa situation. Pour que le mécanisme de séparation de l'âme ait lieu, il faut qu'il y ait un « contact avec le réel ». Ce contact peut être celui du sacrement qui *réalise* le désir du contact avec Dieu ; ce contact avec le réel est nécessaire pour tout désir qui est un désir du bien. Voici le passage en question :

« Par exemple si un homme désire sincèrement s'exposer à la mort comme soldat pour son pays, et s'il est dans l'impossibilité de commencer même aucune démarche pour y parvenir, si par exemple il est à demi paralysé, son désir ne sera pas combattu dans l'âme par la crainte de la mort. Si un homme a la possibilité soit d'aller dans la bataille soit de s'y soustraire, s'il décide d'y aller, s'il fait des démarches en ce sens, s'il réussit, s'il est sous le feu, s'il est envoyé à une mission extrêmement périlleuse, s'il est tué ; il est presque certain qu'à un moment quelconque de cette marche au devoir, la crainte de la mort se lèvera dans l'âme et sera combattue. Le moment peut être situé à n'importe quel point de cette marche selon le tempérament et selon la nature de l'imagination. C'est seulement à l'approche de ce moment que le désir de s'exposer à la mort est devenu réel. » (OC V 1, p. 344)

L'« homme » dont il est ici question n'est autre que S. Weil. Lui refuser la « mission extrêmement périlleuse » à laquelle elle aspire, c'est lui refuser l'usage d'un mécanisme de séparation dans l'âme entre la partie médiocre de l'âme qui fuit la mort et la partie qui désire réellement « le bien pur, parfait, total, absolu ». C'est lui refuser un mécanisme pour « mettre dans l'âme un peu plus de bien qu'il n'y en avait avant » (OC V 1, p. 343) en *réalisant* le désir. C'est lui refuser le passage de la croyance productrice d'illusion à la foi productrice du réel. Alors qu'elle n'a pas accès aux sacrements, c'est une autre porte pour le salut qui se ferme devant elle. Toutefois, l'expérience du surnaturel donne lieu à une intense réflexion en 1942 et 1943.

2. La science expérimentale du surnaturel

« Logique à l'égard des choses transcendantes. [...] Cette logique n'est pas séparable d'une expérience »
S. Weil, K6, OC VI 2, p. 358

Je l'ai montré, les *Cahiers* ne sont pas une théorie ou une doctrine *sur* le bien absolu, mais une exploration sans cesse reprise d'une voie d'accès *au* surnaturel par un *travail* de transformation de soi. Il ne s'agit pas de parler du surnaturel, dont on ne peut d'ailleurs pas faire un objet, mais de chercher, à travers l'écriture, une porte vers le surnaturel en se donnant une discipline et en se proposant des exercices spirituels à faire, hors texte¹.

S. Weil médite et cite abondamment la littérature spirituelle, les mythes et les contes populaires, les sources de la pensée grecque et indienne, Pythagore, Héraclite et les Tragiques, Platon et saint Paul, Jean de la Croix et les auteurs chrétiens, les évangiles, en particulier *Luc* et au moins aussi souvent *Matthieu*, le plus juif des évangélistes, et de plus en plus souvent *Jean*, son évangile et ses lettres. Mais si elle s'inspire des auteurs du passé pour forger son vocabulaire, si elle se laisse guider par les grands textes des traditions philosophiques et religieuses, ce n'est pas par un souci d'érudition, ce n'est pas pour sauvegarder un passé mort, pour bâtir un musée des vérités anciennes, c'est pour avancer dans sa propre *exploration* – le terme qu'elle emploie – des vérités surnaturelles. Les vérités essentielles ne se trouvent pas par preuves ou par démonstration, dit-elle, mais « par exploration » (OC VI 4, p. 177). La vérité n'est pas une

¹ J'ai commencé à développer ce thème du surnaturel dans P. David, « L'absolu peut-il faire l'objet d'une science expérimentale ? Découverte et constitution d'une science du surnaturel dans les *Cahiers* de Simone Weil », art. cité, p. 29-88.

somme de connaissances acquises, « elle est toujours expérimentale » (*ibid.*). Le travail que S. Weil effectue dans les *Cahiers* est donc essentiellement un travail de soi sur soi et une vérification expérimentale des mécanismes de la vie surnaturelle. La question qu'elle pose au début du *Cahier V* résonne ensuite tout au long des *Cahiers* lorsqu'elle rapporte la doctrine d'un auteur ou avance une idée à titre d'hypothèse de recherche : « *Mais cela se vérifie-t-il expérimentalement ?* » (*OC VI 2*, p. 173 ; je souligne).

C'est à une science (du) surnaturel(le) tel qu'il est *expérimenté* que vise l'auteure des *Cahiers*. Cette science est une *science expérimentale*. Le mot *contact* revient sans cesse sous la plume de S. Weil (près de 90 fois dans les *Cahiers*). « L'expérience du transcendant » (*OC VI 2*, p. 343) : « cela semble contradictoire, et pourtant le transcendant ne peut être connu que par contact, puisque nos facultés ne peuvent pas le fabriquer » (*ibid.*). En effet, il ne s'agit pas de *se* procurer ou de *se fabriquer* des expériences surnaturelles – ce serait un contresens. L'expérience surnaturelle n'est pas « pré-vue », ni constituée par des formes *a priori* ou des catégories de l'entendement. Le surnaturel n'est pas un objet dont les conditions de possibilités puissent être établies par avance : « Le surnaturel est la lumière. On ne doit pas oser en faire un objet, ou bien on l'abaisse. » (*OC VI 2*, p. 245) On peut, certes, tenir avec Kant que « les conditions *a priori* d'une expérience possible en général sont par là-même les conditions de la possibilité *des objets* (*Gegenstände*) de l'expérience¹ », mais le surnaturel n'est pas *l'objet* d'une expérience. Non pas qu'il n'y en ait pas *d'expérience*, mais parce que ce n'est pas un objet et que ce n'est donc qu'après coup qu'on peut le savoir, qu'après en avoir fait l'expérience – après 1938 dans le cas de S. Weil.

Puisque le surnaturel n'est pas un objet (je vais y revenir), en *entendre parler* ne nous *dit rien* et ne peut *rien nous dire*. Il doit nous être *donné*, don gratuit, imprévu et imprévisible. Le surnaturel est *impossible* et il *se donne* (par grâce). « Pourtant j'ai encore à moitié refusé, ajoute S. Weil, non mon amour, mais mon intelligence. » (*ibid.*) En effet, le surnaturel n'est pas un objet pour l'entendement, la raison naturelle, l'intelligence discursive. C'est à l'amour qu'il se donne et c'est par l'amour qu'il est connu. Seul l'amour accède au réel, et le surnaturel, qui n'est donc pas objet (ou phénomène, au sens kantien) saisi par l'intelligence discursive, se donne de lui-même, réel *touché* par l'amour surnaturel. La métaphore du toucher évoque à la fois une résistance et une opacité que ne traduit pas la métaphore de la vue, qui veut dire « comprendre ». On trouve ici une thématique de l'amour comme le lieu d'une connaissance irréductible rare dans l'histoire de la philosophie. Du côté des mystiques, cela peut être vécu, mais n'est pas non plus, ou très rarement, thématique. S. Weil occupe ainsi une position quasi unique dans l'histoire de la pensée européenne. Dans le *Cahier IV*, puis dans le *Cahier VI*, nous lisons :

« Cas de contradictoires vrais : Dieu existe ; Dieu n'existe pas. Où est le problème ? Nulle incertitude. Je suis tout à fait sûre qu'il y a un Dieu, en ce sens que je suis tout à fait sûre que mon amour n'est pas illusoire. Je suis tout à fait sûre qu'il n'y a pas de Dieu, en ce sens que je suis tout à fait sûre que rien de réel ne ressemble à ce que je peux concevoir quand je prononce ce nom, puisque je ne peux pas concevoir Dieu. Mais cela, que je ne puis concevoir, n'est pas une illusion. » (K4, *OC VI 2*, p. 126)

« On ne peut pas s'empêcher d'aimer. Mais on peut choisir ce qu'on aime.
Il faut aimer ce qui est absolument digne d'amour, non pas ce qui est digne à certains égards, indigne à d'autres. (Platon [*Banquet* 211a].)
 Rien de ce qui existe n'est absolument digne d'amour.
 Il faut donc aimer ce qui n'existe pas.
 Mais cet objet d'amour qui n'existe pas n'est pas sans réalité, n'est pas une fiction. Car nos fictions ne peuvent pas être plus dignes d'amour que nous-mêmes, qui ne le sommes pas.

¹ E. Kant, *Critique de la raison pure*, A218/B265.

La foi. Croire que rien de ce que nous pouvons saisir n'est Dieu. Foi négative. Mais aussi, croire que ce que nous ne pouvons pas saisir est plus réel que ce que nous pouvons saisir. Que notre pouvoir de saisir n'est pas le critérium de la réalité, mais au contraire est trompeur. Croire enfin que l'insaisissable apparaît néanmoins, caché. » (K6, OC VI 2, p. 317-318 ; je souligne)

Le surnaturel n'est pas rendu présent par intuition (au sens kantien du terme), il ne se donne pas en présence manifeste et irrécusable, il n'est ni un objet, ni un étant. Il se donne, mais en son absence : « Le contact avec Dieu, précise S. Weil, nous est donné par le sens de l'absence » (K6, OC VI 2, p. 340) et en l'absence de la subjectivité, de la conscience (réflexive) : « Le dogme de la Trinité est nécessaire pour qu'il n'y ait pas dialogue de nous avec Dieu, mais de Dieu avec lui-même en nous. *Pour que nous soyons absents* » (OC VI 4, p. 123 ; je souligne).

S. Weil ne construit pas un système, ne fabrique pas une doctrine onto-théologique : elle prépare les conditions d'une expérience du surnaturel en écartant les obstacles que l'intelligence dresse entre elle et le réel – les idoles conceptuelles. Certes, les dogmes ou les doctrines que l'on trouve chez les auteurs ne sont pas à écarter comme des obstacles à la progression spirituelle, il ne s'agit pas de s'isoler comme Descartes en Hollande pour tout reconstruire à partir de l'expérience de sa propre activité de penser (ou Fichte), mais il ne s'agit pas non plus d'affirmer les dogmes ou les doctrines pour en faire des objets d'identification, de revendication ou d'opposition. Il s'agit d'en *faire usage* comme d'outils ou d'icônes à contempler pour se laisser transformer et, le cas échéant, laisser *advenir* une expérience du bien absolu, du transcendant, de l'inconditionné, du surnaturel, ou comme on voudra dire.

Je cite l'une des premières pages du « Carnet de Londres » (ms. 9), de l'année 1943, qui va me permettre de préciser ce dont il est question dans les *Cahiers* lorsque je dis qu'il s'agit de préparer les conditions d'une expérience et de tenter de bâtir une science expérimentale (et universelle) du surnaturel :

« Postulat :

Cet univers est une machine à fabriquer le salut de ceux qui y consentent.

(C'est ce que dit saint Paul : Toutes choses coopèrent avec celui qui aime Dieu.)

Désir et accomplissement.

Le désir de devenir moins imparfait ne rend pas moins imparfait.

Le désir de devenir parfait rend moins imparfait.

C'est donc un fait d'expérience que la perfection est réelle.

Platon sans doute l'a su.

C'est la preuve de saint Jean dans son épître, la preuve par la vie éternelle.

Dieu est le Bien. » (OC VI 4, p. 365 ; SW souligne).

C'est une suite de phrases courtes, avec passage à la ligne à chaque fois, une suite d'affirmations sans explication, ni justification.

S. Weil écrit : « Postulat : Cet univers est une machine à fabriquer le salut de ceux qui y consentent ». Il s'agit d'un « postulat », autrement dit, d'un principe qui n'est pas démontré, mais qui n'est pas pour autant indémontrable. En revanche, que le salut est possible, réel, cela fait l'objet d'une *preuve*. Non pas d'une démonstration, mais d'une *preuve expérimentale*. Ce qui est prouvé ainsi, c'est la réalité du bien absolu : « *C'est donc un fait d'expérience que la perfection est réelle.* » S. Weil souligne cette ligne : il s'agit de la conclusion à laquelle elle veut parvenir (« donc »). Restituons la démonstration. D'une part, posons le principe suivant : le plus parfait ne peut pas provenir du moins parfait, l'être ne peut pas venir du néant. C'est un postulat de la philosophie classique et scolastique, dont on trouve une première formulation dans *La*

République de Platon : « Rien d'imparfait n'est la mesure de rien¹ », ainsi que dans le *Banquet*². Dans le *Cahier VIII*, S. Weil rappelle : « Platon regarde toujours le parfait comme plus réel que l'imparfait. » (*OC VI 3*, p. 61) C'est ce principe, à la fois logique et ontologique, dont Descartes fait usage : « C'est une chose manifeste pour la lumière naturelle qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet³. » Donc, il n'est pas possible de gagner en perfection par soi-même. Or, le désir de devenir parfait rend moins imparfait, ce qui est *un fait d'expérience*. Donc, la perfection est réelle. S. Weil *subvertit les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu*, qui ne sont pas des preuves spéculatives, mais des *preuves expérimentales*. Ou, pour le dire autrement, qui ne sont pas des preuves pour l'intelligence discursive, mais pour l'amour surnaturel ou, plus précisément encore, pour l'intelligence éclairée par l'amour surnaturel, ce qui est la définition de la foi. Ces preuves sont existentielles, elles engagent *toute notre âme*, tout notre être (qui est désir).

S. Weil cite trois noms d'auteurs, trois auteurs de l'Antiquité, dont la langue est le grec : dans l'ordre, saint Paul, Platon, saint Jean. Dans chaque cas, elle inscrit sa thèse dans une tradition : ce qu'elle affirme n'a rien de novateur ou d'original, cela était su dès l'Antiquité. Elle traduit et cite une phrase de l'*Épître aux Romains* (Rm 8,28) : « Avec ceux qui l'aiment, Dieu collabore en tout pour leur bien » (*Bible de Jérusalem*), ou : « Tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu », propose la *Traduction œcuménique de la Bible*, qui donne une variante en note : « Dieu collabore en tout pour le bien avec ceux qui l'aiment. » C'est cette variante que semble traduire S. Weil. Platon et saint Jean sont mis *sur le même plan* : ils savent (d'expérience) que la perfection est réelle. C'est aux premiers versets de la *Première épître de saint Jean* (difficiles à traduire) auxquelles S. Weil fait référence :

« Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons *entendu*, ce que nous avons *vu de nos yeux*, ce que nous avons *contemplé*, ce que *nos mains ont touché* du Verbe de vie – car la Vie s'est manifestée : nous l'avons *vue*, nous en rendons témoignage et nous vous annonçons cette vie éternelle, qui était tournée vers le Père et qui nous est apparue – ce que nous avons *vu et entendu*, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi vous soyez en communion avec nous. Quant à notre communion, elle est avec le Père et avec son Fils Jésus Christ. » (1 Jn 1,1-3)

Cette *preuve par la vie éternelle*, comme la nomme S. Weil, est une preuve expérimentale qui fait intervenir le toucher, la vue et l'ouïe. Le sens du toucher, en particulier, est important dans l'accès au bien absolu : il est question de *toucher l'absolu*, de « toucher Dieu » (K6, *OC VI 2*, p. 356), de « toucher l'éternité » (*OC VI 2*, p. 357) ; et le mot « contact » revient très souvent sous la plume de S. Weil, je l'ai déjà noté. Alors que la vue est une métaphore pour dire la compréhension intellectuelle, c'est le toucher qu'elle privilégie. Citons un passage du *Cahier VII*, écrit quelques mois avant le texte que nous sommes en train de lire, où la présence de Dieu se fait l'objet d'une expérience sensible et qui n'est pas sans évoquer l'épître de saint Jean :

« De même que tout assemblage de syllabes peut par convention être le nom de Dieu, de même tout morceau de matière peut par convention, enfermer *la présence de Dieu*. On peut ainsi par convention *prononcer, entendre, voir, toucher, manger Dieu*.

De cette manière seulement le conflit entre la partie de l'âme qui désire la présence de Dieu et la partie qui en a horreur peut être arbitré par la balance du corps.

La présence réelle de Dieu est constatée par la révolte de toute la partie médiocre de l'âme.

¹ Platon, *La République*, Livre VII, 514c.

² *Id.*, *Banquet*, 206b-211a.

³ R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, troisième méditation (AT IX, 32).

La présence de Dieu coupe l'âme en deux, le bien d'un côté, le mal de l'autre. C'est un glaive. Rien d'autre n'opère cet effet. *Cette présence est constatable.* » (« Carnet de Londres », *OC VI 4*, p. 349-350 ; je souligne)

Il faut éviter un contresens. « Par convention », ici, ne signifie pas arbitrairement, car c'est une convention « ratifiée par Dieu même » et, à ce titre, « efficace », « qui enferme une vertu, qui par elle-même opère quelque chose » (« Formes de l'amour implicite de Dieu », *OC IV 1*, p. 318). Ces choses parfaitement pures, c'est-à-dire qui ne peuvent pas être atteintes, souillées par la force, et inconditionnées, c'est-à-dire qui n'ont pas de condition de possibilité dans l'ordre des phénomènes, qui sont pures par convention ratifiée par Dieu, ce sont ce que S. Weil nomme des sacrements – le sacrement ne supposant pas une causalité dans l'ordre des phénomènes, échappant à l'ordre du monde et à la nécessité parce que résultant d'une convention ratifiée par Dieu, inconditionné, il ne peut pas faire l'objet d'une démonstration ou d'une science naturelle qui établit des rapports de causalité et énonce des lois¹. C'est pourquoi elle affirme, forte de son expérience, que « c'est là une vérité de fait, qui par suite n'est pas susceptible de démonstration. Elle n'est susceptible que de vérification expérimentale » (*ibid.*).

Dans le passage cité du « Carnet de Londres », S. Weil insiste sur la *présence* de Dieu (le mot revient à quatre reprises), présence qualifiée de *réelle*, qui est *constatable*. Cette présence de Dieu fait l'objet d'une expérience vécue. En revanche, cela dont on fait l'expérience ne peut être défini, ne peut être conçu ou saisi par l'intelligence discursive. C'est une expérience sans parole, qui ne dispose pas d'un langage propre pour être énoncée. La définition donnée prend la forme d'une tautologie : « Dieu est le Bien. » Nous retrouvons, encore une fois, la *Première épître de saint Jean* : « Dieu est Amour » (1 Jn 4,8 ; 4,16). Si la connaissance de Dieu est une connaissance expérimentale, on ne peut le démontrer par une preuve qui convainc l'intelligence. Transmettre cette connaissance prendra la forme du *témoignage* : ainsi, c'est ce terme qu'emploie saint Jean. Toutefois, cette expérience est réitérable, elle n'est pas propre à S. Weil, laquelle insiste d'ailleurs sur l'universalité de l'expérience des mystiques et de la connaissance surnaturelle : les *Cahiers* en sont le protocole expérimental.

Enfin, S. Weil cite le nom de Platon. Elle fait peut-être allusion à un passage du *Banquet* (206b-211a) où Socrate rapporte les propos de Diotime sur l'initiation aux mystères du beau et de l'amour : celui qui tourne son désir vers le Beau et le Bien s'élève de degré en degré. Quelques pages plus loin, elle associe à nouveau le nom de Platon et le christianisme : « Point essentiel du christianisme – (et du platonisme) – : Seule la pensée de la perfection produit du bien [...] On ne peut se proposer réellement la perfection que si elle est réellement possible : c'est donc la preuve que la possibilité de la perfection existe ici-bas. » (K18, *OC VI 4*, p. 370) Nous sommes là *au cœur de l'intuition philosophique et spirituelle de S. Weil*. C'est l'acquis définitif, la première *certitude* qui permet de sortir du doute généralisé qui assaille S. Weil âgée de quatorze ans et dont elle fera part au Père Perrin dans sa lettre autobiographique de mai 1942 : « Autant j'étais certaine que le désir possède par lui-même une efficacité dans ce domaine du bien spirituel sous toutes ses formes, autant je croyais pouvoir l'être aussi qu'il n'est efficace dans aucun autre domaine. » (*AD*, p. 39)

¹ Voir au chapitre III, partie C, section 1 (« Des techniques de purification ») et, sur la « Théorie des sacrements », à la section précédente de cette partie B du chapitre IV.

Une science expérimentale : les preuves (l'épreuve) de Dieu

La connaissance du Bien absolu, ou de Dieu, est donc une connaissance expérimentale ou, pour mieux dire, un savoir de spiritualité : « une conception expérimentale », et non « une conception abstraite de Dieu, à quoi l'intelligence humaine peut parvenir sans la grâce » (OC IV 2, p. 80) ; un savoir qui doit « se prouver expérimentalement » (OC V 1, p. 253). Le vocabulaire de l'expérience est récurrent dans les *Cahiers*¹. L'expression « connaissance expérimentale », lorsqu'il s'agit de la connaissance du Bien, revient à plusieurs reprises. Je cite, par exemple, ce passage du *Cahier VII* :

« L'espérance est la connaissance que le mal qu'on porte en soi est fini, et que la moindre orientation de l'âme vers le bien, ne durât-elle qu'un instant, en abolit un peu ; que dans le domaine spirituel tout bien, infailliblement, produit du bien.

Cette connaissance est expérimentale, et c'est pourquoi l'espérance est une vertu surnaturelle. C'est l'intrépidité dans les choses spirituelles. » (K7, OC VI 2, 427 ; je souligne)

Cette idée que, dans l'ordre du surnaturel, *le désir* du bien rapproche *du bien* nous place au cœur même de l'intuition qui gouverne toute la vie, toute l'action et toute l'œuvre de S. Weil.

Cette idée, qui est par ailleurs, dit-elle, l'idée chrétienne par excellence, s'impose à elle, « soudain et pour toujours », comme une certitude, en 1923, alors qu'elle est âgée de quatorze ans et qu'elle vient de traverser « des mois de ténèbres intérieures » : « La certitude que j'avais reçue, dit-elle, faisant référence à un passage des évangiles (Mt 7,7-11 ; Lc 11,9-13), 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, p. 39). Cela, elle le raconte au père Perrin en 1942, dans son « Autobiographie spirituelle », mais ses premiers textes philosophiques de l'année 1925-1926 (alors qu'elle vient d'entrer en khâgne) en portent la trace². Ce dont elle a la certitude, c'est d'un rapport entre la grâce et le désir, « que le désir possède par lui-même une efficacité dans [le] domaine du bien spirituel », qu'il est la porte d'accès au royaume de la vérité et du bien. Autrement dit, l'accès à la vérité – au « royaume » de la vérité, dit S. Weil, employant là encore un terme évangélique – ne dépend pas des capacités intellectuelles, de l'intelligence discursive, mais du désir détaché de ses objets et tourné vers le Bien absolu, de l'acte d'attention portée au Bien. Alors qu'elle est dans une situation qu'elle désigne comme étant un « désespoir », soudain une espérance advient et s'impose à elle comme une *certitude* (le mot est répété à trois reprises en quelques lignes³). Ces « ténèbres » que connaît S. Weil sont aussi celles de Descartes à la fin de la première des *Méditations métaphysiques* (il emploie le même terme *ténèbres* dans la dernière phrase de la première méditation) : « et comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris, que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus⁴ ». La certitude à laquelle S. Weil parvient, au cœur même du doute, ce n'est pas celle de la vérité de la proposition « *Ego sum, ego existo* », celle de sa propre existence comme « chose qui pense » en première personne, mais celle de l'efficacité du désir et si elle cherche elle aussi, comme Descartes, « un point qui fût fixe et assuré », ce ne sera pas le *cogito*, mais la Croix du Christ qui seule peut « tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu », pour

¹ Voir au chapitre premier, partie B, section 2 : « Qu'est-ce qu'une expérience ? »

² Voir le commentaire du conte des six cygnes, étudié au chapitre premier, partie A, section 3 : « Le conte des six cygnes : une éthique de l'abstention ».

³ Ou encore : « Concernant les choses divines, la croyance ne convient pas. La certitude seule convient. Tout ce qui est au-dessous de la certitude est indigne de Dieu » (« Formes de l'amour implicite de Dieu », OC IV 1, p. 333).

⁴ R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, première méditation (AT IX, 18-19).

citer encore une fois Descartes, parlant d'Archimède¹. La Croix est le point d'Archimède où il faut se tenir, à l'« intersection du temps et de l'Éternité » (OC V 1, p. 190) si l'on veut déplacer des montagnes. Le vocabulaire de S. Weil emprunte au lexique cartésien (certitude, preuve, preuve de l'existence de Dieu, etc.), mais l'usage qu'elle en fait est tout autre.

Dans l'essai « sur le bon usage des études scolaires » (printemps 1942), elle défend l'idée selon laquelle le véritable but des études est de développer la capacité d'attention. Elle explique que le désir de la perfection, du Bien absolu, augmente la perfection dans l'âme. Elle s'appuie sur un verset de l'Évangile, cite, comme elle aime le faire depuis ses années de formation, un conte et prend l'exemple de saint Jean-Marie Vianney, curé d'Ars au XIX^{ème} siècle :

« Le meilleur soutien de la foi est la garantie que si l'on demande à son Père du pain, il ne donne pas des pierres. En dehors même de toute croyance religieuse explicite, toutes les fois qu'un être humain accomplit un effort d'attention avec le seul désir de devenir plus apte à saisir la vérité, il acquiert cette aptitude plus grande, même si son effort n'a produit aucun fruit visible. Un conte esquimau explique ainsi l'origine de la lumière : "Le corbeau qui dans la nuit éternelle ne pouvait pas trouver de nourriture, désira la lumière, et la terre s'éclaira." *S'il y a vraiment désir, si l'objet du désir est vraiment la lumière, le désir de lumière produit la lumière.* Il y a vraiment désir quand il y a effort d'attention. C'est vraiment la lumière qui est désirée si tout autre mobile est absent. Quand même les efforts d'attention resteraient en apparence stériles pendant des années, un jour une lumière exactement proportionnelle à ces efforts inondera l'âme. Chaque effort ajoute un peu d'or à un trésor que rien au monde ne peut ravir. Les efforts inutiles accomplis par le Curé d'Ars, pendant de longues et douloureuses années, pour apprendre le latin, ont porté tous leurs fruits dans le discernement merveilleux par lequel il apercevait l'âme même des pénitents derrière leurs paroles et même derrière leur silence. » (OC IV 1, p. 257 ; je souligne)

Elle *transpose* ainsi son expérience, ce dont elle témoigne dans sa lettre au père Perrin.

Dans le domaine surnaturel, celui du bien pur, le désir est *efficace* : le désir du bien produit le bien et détruit le mal. « Cette connaissance est expérimentale », dit S. Weil dans le passage du *Cahier VII* déjà cité : cela signifie qu'elle en a par elle-même l'expérience. Dans sa dernière lettre au Père Perrin, elle parle de la richesse de la miséricorde de Dieu et ajoute : « Je connais cette richesse avec *la certitude de l'expérience*, je l'ai *touchée*. Ce que j'en connais *par contact* dépasse tellement ma capacité de compréhension et de gratitude que même la promesse de félicités futures ne pourrait rien y ajouter pour moi ; de même que pour l'intelligence humaine l'addition de deux infinis n'est pas une addition. » (AD, p. 68-69 ; je souligne) Au-dessus de la capacité à comprendre par intelligence, il y a *une connaissance par contact*. Encore une fois, S. Weil est ici cartésienne, en ce qu'elle assume la distinction opérée par Descartes dans la troisième des *Méditations métaphysiques* entre « *intelligere* », c'est-à-dire « atteindre par la pensée », « *toucher* de la pensée » (*atingere cogitatione*) et « *comprehendere* » ou « embrasser par l'esprit ». Dans ce passage de la lettre autobiographique déjà citée, elle témoigne « d'un contact réel [...] entre un être humain et Dieu » (AD, p. 45).

Au niveau de l'intelligence discursive, le « problème de Dieu » est *insoluble*, mais ce dont on ne peut en aucun cas prévoir la possibilité, parce que c'est *impossible*, peut advenir : que Dieu lui-même, en personne, se donne, se laisse *toucher*. Que le contact avec Dieu est impossible, S. Weil en est persuadée lorsqu'elle explique à ses élèves, en 1933-1934, que « ceux qui croient entrer en contact avec Dieu par l'expérience (mystique) commettent une sorte de blasphème [parce que] Dieu ne peut être senti » (LP, p. 182). De Dieu, poursuit-elle, nous ne pouvons avoir qu'une « notion », autrement dit une Idée, au sens kantien ou alinien du terme. Il y a loin entre cette conception de Dieu comme Idée de la raison pure et cette affirmation du

¹ Dans le *Cahier I* (OC VI 1, p. 95), S. Weil cite en grec la formule d'Archimède : « Donne-moi où je puisse me tenir ferme, et j'ébranlerai la terre ». Elle possède les *Œuvres complètes* d'Archimède dans l'édition établie et traduite par P. Ver Eecke, Paris-Bruxelles, Desclée de Brouwer & Cie, 1921.

Cahier VI : « L'expérience du transcendant ; cela semble contradictoire, et pourtant le transcendant ne peut être connu que par le contact, puisque nos facultés ne peuvent pas le fabriquer » (*OC VI 2*, p. 343). Avec l'expression : « cela semble contradictoire », cette affirmation porte encore la cicatrice de la jeune S. Weil. En réalité, il n'y a pas solution de continuité : il demeure vrai qu'au niveau de l'intelligence discursive, l'idée d'une expérience du transcendant est contradictoire et que le problème de Dieu est insoluble – mais ce n'est pas le cas pour l'amour surnaturel. Il aura fallu que S. Weil fasse l'expérience de Dieu qui se donne, du Christ par lequel elle est « prise », de la miséricorde de Dieu, pour pouvoir affirmer que le transcendant peut être connu par le contact. Dans le *Cahier XIV*, elle emploiera une métaphore érotique et parlera à deux reprises de l'âme qui a « couché avec Dieu » (*OC VI 4*, p. 189, 190). C'est à Jean de la Croix, lecteur du *Cantique des cantiques*, qu'elle emprunte cette métaphore nuptiale de « l'union d'amour avec Dieu » (*OC VI 4*, p. 190).

Le *Cahier VIII* évoque les *expériences surnaturelles*. Une « expérience surnaturelle » est une expérience de la miséricorde de Dieu, faite par quelqu'un qui a « le privilège de la contemplation mystique », qui permet de dire que Dieu est miséricorde et qu'il a créé le monde par miséricorde (*OC VI 3*, p. 124). Ici, et quelques pages plus loin, lorsque la philosophe parle de « ceux qui ont le privilège de la contemplation mystique » ou de « ceux qui ont le privilège de contempler Dieu » (*OC VI 3*, p. 136), elle le fait à la troisième personne et ne semble pas s'inclure dans le lot. Une certaine pudeur l'empêche ainsi de parler d'elle, au moment où elle sait sans doute déjà qu'elle confiera ses cahiers à Gustave Thibon avant de partir pour les États-Unis. C'est par expérience que l'on connaît le Bien absolu, inconditionné, surnaturel :

« Ceux qui ont le privilège de contempler Dieu font l'expérience de sa miséricorde dans la partie surnaturelle de la vie intérieure. [...] La seule raison qu'ils aient de croire que Dieu comme créateur est miséricordieux, c'est que ces états de contemplation existent en fait et font partie de leur expérience de créatures. » (K8, *OC VI 3*, p. 136)

Dans le *Cahier XIV*, puis le *Cahier XV* (automne 1942), S. Weil revient encore sur la certitude expérimentale qu'elle a reçue au sortir de l'adolescence et qui a commandé toute sa conduite ensuite – « cette même certitude m'a fait persévérer pendant dix ans dans des efforts d'attention que ne soutenait presque aucun espoir de résultats » (*AD*, p. 39) – certitude selon laquelle le désir du bien est efficace par lui-même, ou mieux : le désir du bien est le seul bien. Cette certitude est un article de foi : n'est pas la conclusion d'une démonstration. Ce n'est pas une certitude pour l'intelligence discursive, mais pour la foi. Toutefois, c'est l'objet d'une expérience, d'une expérience dans la foi, d'une expérience éprouvée du point de vue de l'amour surnaturel, lue à partir de l'acte d'amour surnaturel, ce qui n'en fait pas un constat pour l'intelligence discursive. Je cite le *Cahier XIV* :

« Essence de la foi : Il est impossible de désirer vraiment le bien et de ne pas l'obtenir.
Ou réciproquement : ce qu'il est possible de désirer vraiment sans l'obtenir n'est pas vraiment le bien.
Il est impossible de recevoir le bien quand on ne l'a pas désiré. » (K14, *OC VI 4*, p. 186)

Et quelques jours plus tard, dans le *Cahier XV* :

« Que chacune des pensées par lesquelles je désire le bien me rapproche du bien, cela, c'est un objet de foi. Je ne puis en faire l'expérience que par la foi.
Et même après expérience, ce n'est quand même pas un objet de constatation, mais seulement de foi.
Comme posséder le bien consiste à le désirer, l'article de foi en question – qui est l'unique article de la vraie foi – a pour objet la fécondité, la faculté d'auto-multiplication de tout désir de bien.

Du seul fait qu'une âme désire vraiment, purement, exclusivement le bien avec une partie d'elle-même, en un instant ultérieur du temps elle désirera le bien avec une partie plus grande d'elle-même – à moins qu'elle ne refuse de consentir à cette transformation.

Croire cela, c'est avoir la foi. » (K15, *OC VI 4*, p. 210)

Quelques pages plus loin, S. Weil insiste et reprend à nouveau, en quelques lignes, l'essentiel :

« Savoir que Dieu est le bien – ou plus simplement savoir que le bien absolu est le bien, croire que le désir du bien se multiplie de lui-même dans l'âme si l'âme ne refuse pas son consentement à cette opération – ces deux choses si simples suffisent. Rien d'autre n'est nécessaire.

Seulement il faut se surveiller constamment pour s'empêcher de refuser de consentir à l'accroissement intérieur du bien – s'en empêcher inconditionnellement, quoi qu'il arrive.

Cette certitude, cette croyance, cette surveillance – c'est tout ce qu'il faut pour la perfection.

C'est infiniment simple. » (K15, *OC VI 4*, p. 212)

Il y a donc une certitude, un acte de foi et un exercice spirituel à accomplir. En effet, que Dieu est l'unique bien est une certitude au plan de l'intelligence et que le désir du bien rapproche du bien est une certitude expérimentale au plan de l'amour surnaturel et de la foi. « La valeur des mystères est chose expérimentale, puisqu'elle consiste exclusivement dans la fécondité infinie des mystères en vérités saisissables pour quiconque les contemple longtemps avec une attention religieuse » (*OC VI 2*, p. 469), c'est-à-dire une attention parfaite¹.

Au niveau spéculatif, d'abord, Dieu n'a pas besoin d'exister pour être Dieu : il « est l'unique réalité du point de vue du Bien. [...] C'est une définition. "Dieu est le bien" est aussi certain que "je suis" » (K14, *OC VI 4*, p. 202), écrit S. Weil dans un développement qui a été étudié à la partie précédente de ce chapitre (section 3 : « Le pari weilien »). Quelques jours plus tard, S. Weil répète : « Que Dieu soit le bien, c'est une certitude. C'est une définition. Que Dieu, d'une certaine manière – que j'ignore – soit réalité, cela même est une certitude. Cela n'est pas matière de foi » (K15, *OC VI 4*, p. 210). Au niveau expérimental, ensuite, de Dieu comme perfection, j'en fais l'expérience étant « tiré » vers cette perfection que je ne peux pas me donner à moi-même : « Le désir de devenir parfait rend moins imparfait » (K18, *OC VI 4*, p. 365), « chacune des pensées par lesquelles je désire le bien me rapproche du bien » : cela j'en fais « l'expérience par la foi » (K15, *OC VI 4*, p. 210). « C'est donc un fait d'expérience que la perfection est réelle » (K18, *OC VI 4*, p. 365 ; SW souligne) : j'ai commenté quelques pages plus haut cette conclusion. « Ou encore on peut raisonner ainsi. Comment de moi sortirait-il plus de bien qu'il n'y a en moi ? Si je progresse en bien, il faut qu'un bien extérieur m'influence » (K15, *OC VI 4*, p. 213). Au niveau de l'intelligence discursive, Kant a raison : on ne peut passer de l'essence à l'existence par une démonstration spéculative. Mais lorsqu'on se place au niveau de l'amour surnaturel, il n'y a pas de *hiatus* entre l'idée du Bien et l'existence réelle du Bien. Que Dieu, ou le Bien, est réel, cela est une *certitude*. Ce terme (« certitude ») revient très souvent sous la plume de S. Weil : dans l'ordre de l'amour surnaturel, il y a des certitudes. Le bien que nous n'avons pas, lisons-nous dans la « Théorie des sacrements », nous ne pouvons pas nous le procurer, quelque effort de volonté que nous fassions : « Nous ne pouvons que le recevoir. Nous le recevons infailliblement à une seule condition. La condition est le désir. Non pas le désir d'un bien partiel. *Seul le désir dirigé directement sur le bien pur, parfait, total, absolu, peut mettre dans l'âme un peu plus de bien qu'il n'y en avait avant* » (*OC V 1*, p. 341 ; je souligne). Enfin, après « Cette guerre est une guerre de religions » cf. *OC V 1*, p. 254-258), dans *L'Enracinement*, nous retrouvons encore une fois le *principe des principes* concernant le désir, ce postulat des chrétiens pour lesquels le Bien pur est Dieu :

¹ Sur l'attention comme exercice, voir au chapitre III, partie C, section 1 : « L'attention : une pratique de la vérité ».

« Ce qui est spirituellement bien est bien à tous égards, sous tous les rapports, en tout temps, en tout lieu, en toutes circonstances.

C'est ce qu'exprime le Christ par les paroles : "Est-ce qu'on récolte dans les épines des grappes mûres, ou dans les chardons des figues ? Ainsi tout arbre bon fait de beaux fruits ; l'arbre pourri fait des fruits mauvais. Un arbre bon ne peut pas porter de mauvais fruits, ni un arbre pourri porter de beaux fruits." [Mt 7,16-18 ; 12,33 ; Lc 6,43-44]

Voici le sens de ces mots. Au-dessus du domaine terrestre, charnel, où se meuvent d'ordinaire nos pensées, et qui est partout un mélange inextricable de bien et de mal, il s'en trouve un autre, le domaine spirituel, où le bien n'est que bien et, même dans le domaine inférieur, ne produit que du bien ; où le mal n'est que mal et ne produit que du mal.

C'est une conséquence directe de la foi en Dieu. Le bien absolu n'est pas seulement le meilleur de tous les biens – ce serait alors un bien relatif – mais le bien unique, total, qui enferme en lui à un degré éminent tous les biens, y compris ceux que recherchent les hommes qui se détournent de lui.

Tout bien pur issu directement de lui a une propriété analogue. » (OC V 2, p. 272)

C'est donc par l'expérience que l'on va à Dieu et, en conséquence, les preuves de l'existence de Dieu sont des preuves *expérimentales*. Dieu n'est pas prouvé au niveau de l'intelligence discursive, il est *éprouvé par l'amour surnaturel*. Attardons-nous un instant sur la reprise weilienne des preuves de l'existence de Dieu (Anselme, Thomas d'Aquin, Descartes, Kant) pour montrer comment elles sont subverties. Une remarque préliminaire : la question des preuves de Dieu apparaît tard dans la production philosophique de S. Weil ; on n'en trouve à peu près aucune trace avant le début de l'année 1942.

La tradition a retenu trois principales « preuves de l'existence de Dieu » : *la preuve cosmologique*, qui prend pour fondement une existence quelconque, contingente, et conclut à l'existence d'un être absolument inconditionné ; *la preuve physico-théologique*, qui part du monde sensible et qui s'élève à partir de celui-ci, en suivant les lois de la causalité, jusqu'à une suprême cause située hors du monde ; et *la preuve ontologique*, qui fait abstraction de toute expérience et conclut entièrement *a priori*, à partir de simples concepts, à l'existence d'une cause suprême¹. S. Weil *destitue* ces preuves *métaphysiques* en les convertissant de l'ordre de l'intelligence discursive à l'ordre de l'amour surnaturel.

La preuve cosmologique, d'abord : « Preuve par la cause première. Ce qui seul fait légitimement preuve, c'est que nous ayons cette notion et ce besoin étrange, absurde, d'une cause première » (OC VI 3, p. 407). S. Weil met entre parenthèses le contenu de la preuve pour ne considérer que le fait qu'il y ait preuve et pour remonter à l'origine « anthropologique » ou, pour mieux dire, transcendante, de cette preuve (faisant l'inventaire, à la manière platonicienne, des idées qui sont en nous) : le besoin d'une unité de toute expérience possible. Tout se passe comme si *le désir de Dieu* était la preuve de la réalité de Dieu comme cause première.

La preuve physico-théologique, ensuite : ou ce que S. Weil appelle « preuve par l'ordre du monde », ou par la beauté, et qui s'énonce ainsi :

« 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. Une œuvre d'art a un auteur, et pourtant, quand elle est parfaite, elle a quelque chose d'essentiellement anonyme. Elle imite l'anonymat de l'art divin. Ainsi la beauté du monde prouve un Dieu à la fois personnel et impersonnel, et ni l'un ni l'autre. Auteur et ordre. La nécessité aussi (relations mathématiques et mécaniques) est un ordre sans auteur. La mathématique comme *μετάξυ* vers l'aspect impersonnel de Dieu. [...]

¹ Je reprends la présentation que donne Kant de ces preuves dans la *Dialectique transcendantale* de la *Critique de la raison pure*, « des raisonnements dialectiques de la raison pure » (livre II), chapitre III : « l'idéal de la raison pure », troisième section : « des preuves de la raison spéculative qui conduisent à conclure à l'existence d'un être suprême » (A583-591/B611-619 ; AK III, 392-397).

Ordre et désordre. Tout ordre suppose un désordre corrélatif, en ce sens que l'ordre est partiel par essence ; ainsi la preuve de l'existence de Dieu par l'ordre du monde (sous la forme vulgaire) est aussi bien une preuve contre l'existence de Dieu. Mais il en est autrement du beau ; le beau est un ordre parfait. De même l'âme entièrement obéissante est dans un ordre parfait. Le monde n'est beau que pour qui éprouve l'*amor fati*, et par suite l'*amor fati* est pour qui l'éprouve *une preuve expérimentale* de la réalité de Dieu. Un ordre implique une personne pour auteur, un but particulier, un plan en vue de ce but, des matériaux qui constituent à la fois des moyens et des obstacles, et sont engagés dans une multitude de relations en dehors de leur relation à cet ordre. Exemple, une horloge. Tout cela s'efface dans une chose belle, quoique œuvre humaine. Tout cela n'a aucun sens rapporté au beau. » (OC VI 2, p. 341-342 ; je souligne)

On ne peut prouver Dieu, comme on le fait habituellement, par l'existence du monde, car le désordre, le malheur, le mal est bien plutôt là pour prouver que Dieu n'existe pas. Il n'y a pas, dans la nature, de preuve de la miséricorde divine (cf. OC VI 3, p. 124). De plus, le monde n'est pas une condition d'existence pour Dieu ; et la fin de la création, si elle est l'homme, est bien misérable (cf. OC VI 2, p. 330). Cette preuve est donc récusée. En revanche, c'est par le beau que l'on prouve Dieu : le beau arrête le regard, il est ce que l'on peut contempler. Le beau met un cran d'arrêt à la poursuite indéfinie des fins, il rend possible la descente de la grâce – et, en ce sens, il est preuve expérimentale. Le beau est présence réelle de Dieu dans la matière, c'est pourquoi il est « la preuve expérimentale que l'incarnation est possible » (K8, OC VI 3, p. 127). S. Weil le répète quelques semaines plus tard : « La présence de la beauté dans le monde est la preuve expérimentale de la possibilité de l'incarnation » (K12, OC VI 3, p. 398). L'artiste (de premier ordre) fait l'expérience d'une inspiration : « Pour quiconque a l'expérience du caractère transcendant de l'inspiration dans la création artistique, il n'y a pas de preuve plus manifeste de Dieu que la beauté du monde. » (OC VI 3, p. 97)

La preuve ontologique enfin, celle sur laquelle s'attarde le plus S. Weil : il n'y est pas question de spéculation, mais de charité¹. « La preuve ontologique est mystérieuse parce qu'elle ne s'adresse pas à l'intelligence, mais à l'amour. Et l'incarnation aussi est matière à preuve ontologique, car elle n'est une vérité que pour l'amour » (OC VI 3, p. 52 ; je souligne). Voici comment elle se présente, dans les écrits sur la Grèce ancienne :

« La preuve ontologique, la preuve par la perfection, qui d'ailleurs n'est pas une preuve pour l'intelligence comme telle, mais seulement *pour l'intelligence animée par l'amour*, cette preuve ne pose pas seulement la réalité de Dieu, mais aussi les dogmes de la Trinité, de l'Incarnation et de la Passion. Cela ne signifie pas, bien entendu, que ces dogmes aient pu être trouvés par la raison humaine sans révélation ; mais une fois apparus, ils s'imposent à l'intelligence avec certitude, si seulement elle est éclairée par l'amour, de manière qu'elle ne puisse pas refuser d'y adhérer, *quoiqu'ils soient hors de son domaine et qu'elle n'ait pas qualité pour les affirmer ou les nier*. Dieu n'est parfait que comme Trinité, et l'amour qui constitue la Trinité trouve sa perfection seulement dans la Croix. » (OC IV 2, p. 265 ; je souligne)

Le principe de cette preuve *expérimentale* est le suivant (dans le *Cahier VIII*, au même moment) :

« Preuve ontologique expérimentale. Je n'ai pas en moi de principe d'ascension. Je ne puis grimper dans l'air jusqu'au ciel. C'est seulement en orientant ma pensée vers quelque chose de meilleur que moi que ce quelque chose me tire vers le haut. Si je suis réellement tiré, ce qui me tire est réel. Aucune perfection imaginaire ne peut me tirer en haut même d'un millimètre. Car une perfection imaginaire se trouve mathématiquement au niveau de moi qui l'imagine, ni plus haut, ni plus bas. L'orientation de la pensée vers une perfection réelle est ce qui tire. » (OC VI 3, p. 121)

Je vais commenter cette citation plus en détail. Il s'agit de la formulation la plus claire de cette « preuve ontologique expérimentale », de cette « preuve » qui ne relève pas d'une démarche spéculative, mais de la « science expérimentale » (j'emprunte cette expression à Jean-Joseph

¹ C'est à cet ordre de l'amour surnaturel qu'appartient la preuve (nommée par Kant) « ontologique » du *Proslogion* d'Anselme.

Surin¹) : *si* je suis réellement tiré, *alors* la perfection qui me tire est réelle, c'est-à-dire qu'elle existe en dehors de moi. Je suis réellement tiré, *donc* cette perfection est réelle (elle a pour nom le Bien ou Dieu). Cette expérience peut être refaite par quiconque en tout temps et en tout lieu. Il ne s'agit pas de « mystique », au sens d'un don réservé à quelques-uns et non réitérable. Il s'agit de l'« étude rigoureusement scientifique des mécanismes surnaturels » (OC V 2, p. 329). En effet, le surnaturel a ses lois propres, tout aussi nécessaires que celles qui régissent la matière, le psychique et le social :

« Les mécanismes surnaturels sont au moins aussi rigoureux que la loi de la chute des corps ; mais les mécanismes naturels sont les conditions de la production des événements comme tels, sans égard à aucune considération de valeur ; et les mécanismes surnaturels sont les conditions de la production du bien pur comme tel. » (OC V 2, p. 328-329)

La mystique est donc une « science parfaitement rigoureuse » (OC V 2, p. 327) et le « surnaturel », concept scientifique comme ceux de force gravitationnelle ou de résistance électromagnétique, doit être à ce titre introduit dans le discours scientifique : « La science de l'âme [la « psychologie moderne »] et la science sociale [la sociologie] sont l'une et l'autre tout à fait impossibles si la notion de surnaturel n'est pas rigoureusement définie et introduite dans la science, à titre de notion scientifique, pour y être maniée avec une extrême précision. » (OC V 2, p. 358) Une physique surnaturelle de l'âme humaine, « comme toute doctrine scientifique, [...] ne contient que des choses clairement intelligibles et expérimentalement vérifiables. Seulement », ajoute S. Weil, puisqu'il s'agit d'une science expérimentale, « la vérification est constituée par la marche vers la perfection, et par suite il faut croire sur parole ceux qui l'ont accomplie » (OC V 2, p. 330). Autrement dit, c'est par « l'expérience pratique des saints » (OC V 2, p. 329) que la preuve ontologique expérimentale est prouvée. On dira que cela réfute toute la prétention scientifique de la mystique, mais S. Weil d'ajouter, ce qui devrait faire réfléchir : « Mais nous croyons bien sur parole et sans contrôle ce que nous disent les savants de ce qui se passe dans leurs laboratoires. » (OC V 2, p. 330)

La démonstration repose sur le principe suivant (dont il a été question quelques pages plus haut) : le passage du moins parfait vers un plus parfait ne peut se faire que si le plus parfait est donné du dehors. S. Weil récuse toute idée de progrès comme passage d'un état moins parfait à un état de plus grande perfection sans cause extérieure : « *L'idée athée par excellence est l'idée de progrès*, qui est la négation de la preuve ontologique expérimentale ; elle implique que le médiocre peut de lui-même produire le meilleur » (OC VI 3, p. 122 ; SW souligne). Elle retient, nous l'avons vu, cette idée que le moins parfait ne peut produire le plus parfait, idée centrale, dit-elle, de « la science moderne » (l'entropie). Si l'on constate un passage du moins parfait vers un plus parfait, c'est la preuve (expérimentale) qu'il y a une perfection réelle – et donc un *dehors de monde*. Le protocole expérimental à mettre en œuvre consiste en un travail à accomplir sur soi, *un travail de soi sur soi* qui a pour nom l'attention comme orientation de la pensée. La même proposition est répétée à deux reprises sous deux formes différentes, dans le texte du *Cahier VIII* que nous sommes en train de lire : c'est l'orientation de la pensée vers « une perfection réelle » qui tire. « L'imparfait procède du parfait et non inversement. » (K10, OC VI 3, p. 250) Cette idée platonicienne² est au point de départ de la critique du progrès. Dans le « Carnet de Londres », S. Weil précisera sa pensée : ce n'est pas vers quelque chose de « meilleur que moi »

¹ Jean-Joseph Surin est l'auteur de *La Science expérimentale des choses de l'autre vie* (1663), je renvoie à J.-J. Surin, *Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'enfer et Science expérimentale des choses de l'autre vie* (1653-1660), Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Atopia », 1993.

² Platon, *République*, 514c. Voir S. Breton, « Simone Weil l'admirable », in *Esprit*, mai 1995, p. 36-39.

que je dois orienter ma pensée, mais vers la perfection, vers le Bien, vers Dieu : « Seule la pensée de la perfection produit du bien – un bien imparfait. Si on se propose de l'imparfait, on fait le mal. On ne peut se proposer réellement la perfection que si elle est réellement possible : c'est donc la preuve que la possibilité de la perfection existe ici-bas. » (K18, *OC VI 4*, p. 370) Au même moment, dans *L'Enracinement* : « Tout désir réel d'un bien pur, à partir d'un certain degré d'intensité, fait descendre le bien correspondant. Si l'effet ne se produit pas, le désir n'est pas réel ou il est trop faible, ou le bien désiré est imparfait, ou il est mélangé de mal. Quand les conditions sont remplies, Dieu ne refuse jamais. » (*OC V 2*, p. 328 ; je souligne) Lorsque les conditions sont remplies, l'effet se produit *nécessairement*. Et c'est pourquoi elle pourra redire ce qu'elle écrit et expérimente, à Marseille et à New York, dans les *Cahiers* : « Une des vérités fondamentales du christianisme, c'est qu'un progrès vers une moindre imperfection n'est pas produit par le désir d'une moindre imperfection. Seul le désir de la perfection a la vertu de détruire dans l'âme une partie du mal qui la souille. » (*OC V 2*, p. 285-286) On retrouve les deux polarités : à la fois « l'esprit de vérité, de justice et d'amour [...] est éternel » et « aujourd'hui, le temps presse. Les besoins sont urgents » (*OC V 2*, p. 285, 294-295).

La démonstration concernant la preuve ontologique expérimentale, telle qu'elle est formulée dans le *Cahier VIII*, est appuyée sur un argument « scripturaire », qui ne joue pas le rôle d'argument d'autorité, mais d'enracinement dans la tradition : deux vers de l'*Agamemnon* d'Eschyle, tragédie souvent citée et interprétée dans ces pages du *Cahier VIII* (février-mars 1942) et dont S. Weil traduit des extraits au cours de ces mois d'hiver et de printemps 1941-1942 : Eschyle, Platon, Jean de la Croix, c'est l'écriture de la même expérience¹. Parler de syncrétisme est aussi idiot qu'évoquer cet épouvantail à propos de deux descriptions d'expériences par deux chercheurs, l'une en anglais et l'autre en allemand, réalisées à quelques temps d'intervalles en deux lieux différents². Dans *L'Enracinement*, S. Weil appuie sa thèse par un commentaire de plusieurs versets des évangiles qui conduisent à penser que c'est par un mécanisme impersonnel qu'opère la grâce (cf. *OC V 2*, p. 328-330).

Un être auquel manquerait l'existence n'est pas un être parfait, puisque, toutes choses égales par ailleurs, un être qui existe est plus parfait qu'un être qui n'existe pas. Donc, si un être est parfait, alors il existe. Dieu est parfait, c'est sa définition même, donc il existe. C'est ainsi que s'énonce la preuve ontologique, dite aussi « preuve par l'idée de parfait³ ». Toutefois, cette preuve ne s'adresse pas à l'intelligence mais à l'amour. En effet, seul l'amour a contact avec le réel. L'amour est la faculté du contact avec le réel. C'est pourquoi, prise au niveau de l'intelligence, au niveau propositionnel, la preuve ontologique ne prouve rien. Autrement dit, elle ne prouve pas de la même manière que prouve une démonstration d'un théorème mathématique (sur *ce plan*, la critique kantienne porte). La preuve ontologique est une preuve expérimentale, qui suppose la mise en œuvre d'un protocole expérimental. Or, le point

¹ Parmi un grand nombre de textes, celui-ci : « Eschyle. "Dans le sommeil, auprès du cœur, se distille goutte à goutte la peine qui est mémoire douloureuse" (mémoire, *i.e.* surnaturelle, au sens des orphiques et du *Phèdre*). C'est la *Nuit obscure* de saint Jean de la Croix » (K8, *OC VI 3*, p. 120). S. Weil rapproche les vers 179-180 de l'*Agamemnon*, un passage d'une tablette orphique : « l'eau froide qui jaillit du lac de Mémoire » (déjà cité en K7, *OC VI 2*, p. 444), un passage du *Phèdre* de Platon (249c) et plusieurs chapitres de *La Montée du Carmel* (livre III, chap. I à XVI) et de *La Nuit obscure* (livre II, chap. IV et VIII) de Jean de la Croix.

² Je reprends ici le terme de S. Weil : « Des idiots parlent de syncrétisme à propos de Platon. On n'a pas besoin de faire de syncrétisme pour ce qui est un. Thalès, Anaximandre, Héraclite, Socrate, Pythagore, c'était la même doctrine, la doctrine grecque unique, à travers des tempéraments différents. » (*OC VI 4*, p. 380-381) Il n'y a pas de syncrétisme dans l'usage que font de la citation les philosophes antiques, aussi bien Sénèque dans les *Lettres à Lucilius* que Montaigne dans ses *Essais*.

³ « L'irréalité ôte entièrement au bien la valeur, c'est-à-dire le bien. D'où la preuve ontologique même pour l'incarnation. L'homme parfait a existé, ou ce n'est pas l'homme parfait. Platon. La réalité qui procède du bien. C'est la preuve ontologique. » (*OC VI 3*, p. 278) Pour S. Weil, « tout Platon est une preuve ontologique » (*OC IV 2*, p. 219).

d'application de ce protocole, c'est soi. La preuve expérimentale suppose un travail de soi sur soi qui prend la forme d'une transformation de (du) soi. Elle suppose tout le travail de détachement du désir décrit ci-dessus¹ et l'accès au réel qui a pour nom amour. La pensée qui s'oriente vers Dieu ne sait rien de Dieu. Ou plutôt, si elle ne sait pas Dieu, elle sait « Dieu », elle en connaît le nom (conventionnel). Et c'est guidé par ce nom que l'on s'oriente, comme par l'étoile polaire². Cette perfection, autrement dit que Dieu est le souverain Bien, on ne peut en douter, c'est sa définition même. Que cette perfection est réelle, cela est « expérimentalement vérifiable ». Cette vérification, encore une fois, « est constituée par la marche vers la perfection » (OC V 2, p. 330), c'est-à-dire par un travail de soi sur soi qui engage tout l'être³. Ce travail de soi sur soi, qui a pour nom « amour » et qui donne le réel, c'est le renoncement à la perspective. La thèse de l'amour comme la faculté de contact avec le réel est affirmée dans les deux passages suivants des *Cahiers* :

« L'esprit n'est forcé de croire à l'existence de rien. (Subjectivisme, idéalisme absolu, solipsisme, scepticisme. Voir les upanisad, les taoïstes et Platon, qui tous usent de cette attitude philosophique à titre de purification.) C'est pourquoi le seul organe de contact avec l'existence est l'acceptation, l'amour. C'est pourquoi beauté et réalité sont identiques. C'est pourquoi la joie pure et le sentiment de réalité sont identiques. Tout ce qui est saisi par les facultés naturelles est hypothétique. Seul l'amour surnaturel pose. [...]

L'usage (méthodique ou non) de diverses formes de folie dans l'ascèse mentale et la mystique répond à l'usage purificateur de scepticisme (idéalisme absolu, solipsisme) dans le plan philosophique. Il s'agit de déraciner les lectures, de les changer, pour parvenir à la non-lecture. [...] *Philosophie de la perception*, pratique et expérimentale, à la base de cette sagesse. Platon, *Théétète*. [...] Expérimentations sur le sens de la réalité. » (OC VI 2, p. 432 et p. 436-437 ; SW souligne)

L'esprit n'est forcé de croire à l'existence de rien, même pas des cent thalers. Mais je peux renoncer à la perspective, au point de vue, au « je », et orienter l'attention, le désir, l'amour surnaturel vers le Bien, vers Dieu, et *expérimenter* que je suis tiré, c'est-à-dire élevé vers une plus grande perfection⁴. C'est à ce niveau que la preuve ontologique est vraie. L'intelligence peut toujours nier l'existence des cent thalers, car « seul l'amour surnaturel pose » et expérimente que la perfection est réelle. S. Weil prévient une objection faite habituellement :

« Cet effet de l'orientation de la pensée n'est en rien comparable à la suggestion. Si je me dis tous les matins : je suis courageuse, je n'ai pas peur, je peux devenir courageuse ; mais d'un courage qui sera conforme à ce que dans mon imperfection actuelle je me représente sous ce mot, et qui par suite n'ira pas au-delà de cette imperfection. Ce sera une modification sur le même plan, non un changement de plan. » (OC VI 3, p. 121)

Seule la grâce peut donner un courage qui ne soit pas un endurcissement, c'est-à-dire qui maintienne son contraire, la tendresse, parce qu'alors il y a changement de plan. « La contradiction est le critérium », ajoute S. Weil : la grâce donne les contraires et permet de dépasser la contradiction, ce que ne permet pas la suggestion. C'est l'orientation de la pensée

¹ Au chapitre III, partie C, section 3 : « "Hors de soi" : l'arrachement du désir ».

² Sur « la récitation du nom du Seigneur », voir au chapitre III, partie A, section 3.

³ On peut noter ici que les *Méditations métaphysiques* de Descartes inscrivent dans l'écriture une temporalité et un temps pour la lecture qui permette la transformation nécessaire pour accéder, à chaque fois, à la méditation suivante (ce que désigne ce terme de « méditation », voir au chapitre III, partie A, section 3 : « Méditer : le jeu des pensées sur l'être même du sujet »).

⁴ « Désir et accomplissement. Le désir de devenir moins imparfait ne rend pas moins imparfait. Le désir de devenir parfait rend moins imparfait. C'est donc un fait d'expérience que la perfection est réelle. Platon sans doute l'a su. C'est la preuve de saint Jean dans son épître, la preuve par la vie éternelle » (K18, OC VI 4, p. 365 ; SW souligne). Pour Platon, cf. *Le Banquet*, 206b-211a et *La République*, 514c, et pour saint Jean, cf. 1 Jn 1,1-4.

vers la perfection dont on ne connaît que le nom : « Dieu », qui permet d'être tiré « vers le haut ». Que signifie cette métaphore ? Toujours dans le même passage du *Cahier VIII*, elle explique :

« La métaphore de l'élévation correspond à cela. Si je suis au flanc d'une montagne, je peux voir de tel point d'un chemin horizontal un lac ; de tel autre, après quelques pas, une forêt. Il faut choisir : ou le lac, ou la forêt. Si je veux voir à la fois le lac et la forêt, je dois monter plus haut. Seulement la montagne n'existe pas. Elle est faite d'air. Il faut être tiré. » (OC VI 3, p. 122)

Cette dernière phrase, « il faut être tiré » indique une nécessité : « il faut ». La subjectivité, le moi, le « je » en est absent : S. Weil ne dit pas « je dois être tiré », mais « il faut être tiré ». « Je » est utilisé, dans les *Cahiers*, lorsqu'il est question d'un acte de volonté, d'un exercice à faire, et il s'agit, rarement, du « je » de S. Weil, le plus souvent d'un « je » universel, tel que peut l'être celui des *Méditations* de Descartes. Je note que le « je », très présent dans les premiers *Cahiers*, se fait de plus en plus rare dans les *Cahiers de New York* – ce qui est, en creux, dans l'écriture, une trace de l'avancée spirituelle de l'auteure¹. Enfin, c'est une phrase à la voix passive, « il faut être tiré », qui peut être interprétée comme étant ce qu'on nomme en exégèse biblique un passif divin : c'est par Dieu qu'il faut être tiré. S. Weil nomme ce qui tire « la grâce » : « La grâce fera le reste. Elle fera monter et sortir » (OC VI 3, p. 229), « la grâce seule le peut » (OC VI 3, p. 121). Le mot « grâce » est très utilisé dans les *Cahiers* rédigés à Marseille, à partir du *Cahier IV* (septembre 1941), et beaucoup plus rare ensuite dans le lexique weilien. Dans les deux occurrences du *Cahier I*, il est utilisé dans un sens qui n'est pas technique, mais assez précis : la grâce est ce qu'on reçoit de l'extérieur sans mérite, comme un don, et non comme le résultat attendu d'un travail, et qui est libre de toute contrainte : l'amour ou l'amitié. Le mot « grâce » est donc ancien sous la plume de S. Weil :

« La part de la volonté dans notre existence est si faible. On passe son temps à désirer. De l'ambiguïté du mot désir... Supprimer tout désir de l'existence humaine. Vouloir – et ce qui n'est pas récompense du travail, ne pas l'attendre, le recevoir comme une grâce... Ambiguïté du mot grâce, aussi. (Le plus beau mot...) (L'amour ne peut être pur qu'autant qu'il est, précisément, une grâce.) Nous ne savons plus recevoir la grâce. » (K1, OC VI 1, p. 89)

Ce passage est étonnant parce que par « grâce », S. Weil ne désigne pas, ici, une réalité mais *une attitude*, celle de celui qui reçoit avec reconnaissance ce qui ne lui est pas dû et qui se donne gratuitement, l'amitié par exemple est « de l'ordre de la grâce » (OC VI 1, p. 144) ; mais ce passage peut se lire aussi en donnant au mot « grâce », liée au désir, le sens qu'il aura dans les *Cahiers de Marseille*.

Sur le même plan, ou sur la même ligne de niveau, c'est ou la forêt ou le lac. Pour voir les deux, c'est-à-dire pour dépasser la contradiction, il faut changer de plan, c'est-à-dire passer à un plan supérieur, s'élever. Or, on ne peut pas s'élever soi-même, il faut être tiré – par la grâce, le Bien, Dieu. Cette métaphore de la montagne à gravir rappelle inévitablement le Mont Carmel et son ascension, décrite par Jean de la Croix (que S. Weil approfondit en ces mois de 1941-1942). Seulement, l'image mise sous nos yeux est aussitôt retirée, puisque la montagne « n'existe pas ». Ou, plutôt, ce n'est pas qu'elle n'existe pas, parce qu'il y a bien une montagne à gravir, c'est-à-dire des courbes de niveau par lesquelles on passe nécessairement quel que soit l'itinéraire que l'on emprunte (les lois du surnaturel), mais c'est qu'elle est « faite d'air » et c'est donc pourquoi on ne peut rien gravir par soi-même. C'est Dieu qui agit dans l'âme disposée à se laisser transformer. C'est Dieu qui vient chercher l'homme et non l'homme qui va à Dieu. Ou

¹ Je renvoie au chapitre III, partie A : « Des notes pour des exercices spirituels ».

encore, c'est l'homme qui commande au mécanisme surnaturel en lui obéissant et oblige Dieu à descendre. En présentant, puis supprimant la métaphore de la montagne, S. Weil supprime toute représentation d'un itinéraire mystique. Il n'y a pas (plus) de visualisation d'un cosmos intériorisé, comme il pouvait y avoir chez Thérèse d'Avila. Ce qui se donne, c'est l'absence (de Dieu). L'univers ne parle pas (au nom) de Dieu, il en marque l'absence¹.

Celui qui voit le monde « du haut du ciel » (*OC VI 4*, p. 190), depuis le lieu « situé hors du monde, où siège la Sagesse de Dieu » (*OC VI 4*, p. 192) porte sur le monde une lumière qu'il ne peut pas s'être donnée à lui-même. C'est « la conception de la vie humaine exprimée dans les actes et les paroles d'un homme » (*OC VI 4*, p. 190) qui trahit le fait « que sa pensée est sortie du monde, et s'est assise, avec le Christ, à côté du Père qui est dans les Cieux » (*OC VI 4*, p. 191). Notons que S. Weil emploie ici un vocabulaire emprunté directement à la théologie chrétienne, en particulier à la prière du « Notre Père » et au « Symbole des Apôtres ». Dans ces métaphores, comme dans celle du peintre dont on peut déduire la position en regardant le tableau ou celle du gant de la main gauche transformé en gant de la main droite, elle emploie le terme « preuve » : le surnaturel se constate, non pas en lui-même mais dans ses effets. Il n'y a pas d'un côté le savoir et de l'autre la foi, comme deux domaines séparés par un abîme. Le surnaturel a des effets dans l'ordre des phénomènes et une science du surnaturel est possible. Précisons que c'est sur le surnaturel, ouvrant accès à l'autre, que se fonde l'intersubjectivité. En effet, « savoir que d'autres êtres ont un droit égal au nôtre à dire "je", le savoir complètement ; cela est surnaturel. [...] L'organe de cette connaissance est l'amour surnaturel » (*OC VI 2*, p. 417) : c'est par l'amour surnaturel qu'on se rapporte à l'autre comme autre. Ce n'est donc pas au niveau de l'intelligence qu'on se rapporte à l'autre, mais au niveau de l'amour. « On ne peut rien aimer sinon en Dieu, ou plutôt par la médiation de l'amour divin » (*OC VI 3*, p. 346 ; cf. *OC VI 3*, p. 391).

Le passage du *Cahier VIII* que nous venons de lire énonce *un protocole expérimental*. Or, d'autres passages des *Cahiers* signifient clairement qu'il ne s'agit pas seulement d'un conditionnel, et que l'auteur de ces pages a fait l'épreuve « d'être tiré ». Même si S. Weil préfère parler, à la troisième personne, de « ceux qui possèdent le privilège de la contemplation mystique » (*OC VI 3*, p. 124), de « ceux qui ont le privilège de contempler Dieu » (*OC VI 3*, p. 136) et qui vivent des « expériences surnaturelles » (*OC VI 3*, p. 124). Les *Cahiers* laissent affleurer les traces d'une expérience de Dieu. Je terminerais par ce critère de reconnaissance de la présence de Dieu : au contact de la pureté, le mal en nous se révolte et résiste : « La présence réelle de Dieu est constatée par la révolte de toute la partie médiocre de l'âme. La présence de Dieu coupe l'âme en deux, le bien d'un côté, le mal de l'autre. C'est un glaive. Rien d'autre n'opère cet effet. Cette présence est donc constatable. » (K17, *OC VI 4*, p. 349 ; je souligne) Dans le *Cahier X* (première quinzaine du mois d'avril 1942), S. Weil applique la preuve ontologique à Jésus-Christ : « L'irréalité ôte entièrement au bien la valeur, c'est-à-dire le bien. D'où la preuve ontologique même pour l'incarnation. L'homme parfait a existé, ou ce n'est pas l'homme parfait. Platon. La réalité qui procède du bien. C'est la preuve ontologique » (*OC VI 3*, p. 278). La démonstration produite ici ne repose pas sur un usage expérimental de la preuve ontologique. Elle fait allusion à un passage du livre VI de *La République* (509b) : « Le bien ne fournit pas seulement aux choses connues la faculté d'être connues. C'est par le bien qu'elles sont. L'être leur vient de lui, quoique le bien ne soit pas être ; car il est encore au-dessus de l'être

¹ Les contes traduisent de manière imagée une expérience spirituelle. Par exemple, l'image du voyageur qui franchit une forêt en passant de sommet d'arbre en sommet d'arbre ou celle du voyageur qui progresse en déplaçant ses mains suspendues à un fil au-dessus d'un gouffre (cf. par ex. *OC VI 4*, p. 318).

en dignité et en vertu¹. » Le juste parfait de *La République* est un modèle réel, qui a existé en un point de l'espace et un moment du temps. Ce n'est pas une abstraction (malgré certaines formules, elle ne renonce pas à l'histoire, ni à l'historicité de Jésus-Christ).

J'ai cité ce passage du « Carnet de Londres » : « Le désir de devenir parfait rend moins imparfait. *C'est donc un fait d'expérience que la perfection est réelle*. Platon sans doute l'a su » (OC VI 4, p. 365). En effet, la principale référence, dans les dernières années, demeure Platon : « L'amour de Dieu est la racine et le fondement de la philosophie de Platon » (OC IV 2, p. 88). « Le centre de son inspiration est la preuve ontologique, la certitude que le parfait est plus réel que l'imparfait » (OC IV 2, p. 219) : tout Platon est une preuve ontologique, insiste S. Weil.

Les effets du surnaturel dans l'âme

« Surnaturel » est d'abord un *mot* du lexique weilien. Quand, comment et pourquoi le mot « surnaturel » vient-il sous la plume de S. Weil ? On peut le dater de l'été 1941. Avant cette date, le mot est très rare dans le corpus. Dans le mémoire sur Descartes (1930), S. Weil évoque « ce pouvoir surnaturel que je crois parfois posséder dans mes rêves » (OC I, p. 194), c'est-à-dire un pouvoir sans conditions, sans nécessité, sans contrainte, et elle explique que la science classique exclut l'intervention de volontés surnaturelles pour expliquer les phénomènes. L'adjectif « surnaturel » est ensuite employé à deux reprises dans les *Réflexions* de 1934, avec une connotation péjorative, pour dire « qui vient d'ailleurs », qui est une illusion et une mystification, de même dans les « Réflexions en vue d'un bilan » de 1939. Je ne connais pas d'autre occurrence du terme antérieure à l'été 1941. Ce qui est sûr, c'est que « surnaturel » n'appartient pas au lexique weilien et que l'adjectif, lorsqu'il est employé, ne l'est pas dans un sens technique et ne renvoie à rien de réel avant cette date. Il faut donc commencer par *s'étonner d'un fait* : alors que ce terme ne vient pas sous la plume de S. Weil pendant la majeure partie de sa vie intellectuelle et spirituelle, il est omniprésent dans les textes des deux dernières années (de l'été 1941 à l'été 1943), en particulier dans les *Cahiers VI à XIII* (janvier-juin 1942) et dans les *Écrits de Marseille* contemporains. J'ai relevé plus de trois cents occurrences, et il y en a peut-être cinq cents. Pourquoi ?

Nous trouvons une première occurrence à la fin du *Cahier III*, à l'été 1941. Dans les dernières pages, nous lisons : « La pesanteur est la contrainte que nous subissons, la chaîne ; monter est surnaturel ; le ciel, c'est là où nous n'allons pas. » (OC VI 1, p. 353) Puis, dans les premières pages du *Cahier IV* (septembre 1941), le terme est employé cette fois comme substantif : « *Images dans le monde des vérités concernant la condition humaine* (y compris celles qui concernent tout le surnaturel). » (OC VI 2, p. 66 ; SW souligne) « Le surnaturel » apparaît ainsi dans le cadre d'une réflexion sur la condition humaine. Parmi « les vérités concernant la condition humaine », il y a celles « qui concernent le surnaturel » (*ibid.*). L'homme ne se comprend donc pas entièrement sans tenir compte de ce qui est désigné comme étant « le surnaturel ». Ce terme désigne *une dimension de la condition humaine*. Il ne fait toutefois l'objet d'aucune définition. On relève ensuite près de 15 occurrences dans chacun des *Cahiers IV* et *V*, plus de 40 dans le *Cahier VI* (cahier où le mot apparaît le plus fréquemment) et de très nombreuses occurrences dans tous les *Cahiers* suivants de la période de Marseille (entre 15 et

¹ Trad. SW, in OC IV 2, p. 90. S. Weil interprète le passage suivant de la *République* comme étant une formulation de la preuve ontologique. Il est étrange que, pour ces lignes, *La Source grecque* (Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1953, p. 84-85), propose un autre texte : « Pour les choses connaissables, le bien ne leur fournit pas seulement la possibilité d'être connues, mais encore la réalité et l'être leur viennent de lui, quoique lui-même ne soit pas un être, mais quelque chose qui est encore au-dessus de l'être par la dignité et par la vertu. »

20 par cahier en moyenne). En revanche, S. Weil n'utilise presque plus le terme à New York : 15 occurrences dans le *Cahier XIV*, puis 2 occurrences seulement dans le *Cahier XV*, une seule dans le *Cahier XVI*, 2 dans le *Cahier XVII*. A Londres, le terme est à nouveau utilisé, car si l'on compte seulement trois occurrences dans le « Carnet de Londres », il est présent dans *L'Enracinement*, où l'on compte 15 occurrences, souvent décisives dans l'économie du texte, et il en est également fait usage dans les autres écrits de 1943.

Ce mot « surnaturel » ne semble pas avoir été *vu* par les premiers lecteurs de S. Weil. En effet, je note que « le surnaturel » n'est pas un titre donné par Gustave Thibon, en 1947, à l'un des trente-neuf chapitres de *La Pesanteur et la Grâce*, qui lui préfère « la grâce » (grâce, amour, bien). Le terme ne fait pas non plus partie des titres de chapitres de l'ouvrage d'introduction que Gaston Kempfner consacre, en 1960, à *La philosophie mystique de Simone Weil* (après un chapitre sur « la rencontre », les chapitres suivants portent sur l'amour, la liberté, la nécessité, la contradiction, le vide et la mort). Ni Marie-Magdeleine Davy, ni Victor-Henry Debidour, ni Bernard Halda, commentateurs importants des années 1950 et 1960, ni les théologiens qui prétendent « répondre aux questions¹ » de S. Weil en 1964 ne font grand cas de la notion de surnaturel. Et lorsque l'on cherche « surnaturel » dans l'index thématique de l'étude décisive que Miklos Vetö consacre, en 1971, à *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, on a la surprise de ne pas le trouver parmi les soixante-neuf entrées. Il faut attendre le milieu des années 80 pour qu'un tournant soit pris, avec, en particulier, les articles d'Alain Birou dans les *Cahiers Simone Weil*², puis le colloque que l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil consacrera, en 2011, à ce thème³.

Qu'est-ce que le surnaturel ? Que disons-nous, lorsque nous disons « surnaturel » ? Ce mot renvoie-t-il à une *expérience* ? Et que suppose cette expérience, quelle conversion du regard faut-il opérer pour y accéder ? Le risque, lorsque l'on parle du surnaturel, est de ne pas savoir de quoi l'on parle, de ne parler de rien, ou d'en parler comme d'une fiction. Le « surnaturel » est-il un concept de la philosophie weilienne, ou bien est-ce une *réalité* que l'on pourrait connaître par ailleurs, et de laquelle on pourrait, le cas échéant, contester ce qu'en dit S. Weil ? Est-ce un postulat (de la raison pratique, par exemple) ou bien l'objet d'une expérience ? « Surnaturel » est-il un concept posé par déduction comme répondant à une nécessité interne à la philosophie de S. Weil, ou bien est-il un phénomène donné à la conscience ? S'il y a une expérience possible de quelque chose qui serait en propre le surnaturel, est-ce une expérience réservée à quelques-uns, ou bien est-ce une expérience faite, y compris à son insu, par tout être humain en tant qu'il est un être humain ? Y a-t-il une *science rigoureuse* du surnaturel⁴ ? Il y a une science du surnaturel (une phénoménologie herméneutique du surnaturel) et une science surnaturelle (les cahiers de New York ayant d'abord été publiés sous ce titre : *La connaissance surnaturelle*). Si

¹ *Réponses aux questions de Simone Weil*, Paris, Aubier, 1964, par J.-M. Perrin, J. Daniélou, C. Durand, J. Kaelin, L. Lochet, B. Hussar et J.-M. Emmanuelle.

² Alain Birou, o.p., auteur du grand article sur « Amour surnaturel, dynamisation vers Dieu de toute expérience psychologique de Simone Weil » (in *CSW*, t. IX-2 et IX-3, juin et septembre 1986), précédé de « Articulation du surnaturel et du social dans la pensée de Simone Weil » (in *CSW*, t. VIII-1, mars 1985) et suivi de « Enracinement, obligation, surnaturel et "metaxu" » (in *CSW*, t. XVIII-1, mars 1995).

³ « Le surnaturel chez Simone Weil : philosophie, religion, science, société », Paris, 30-31 octobre 2011 ; colloque auquel sont intervenus Monique Broc-Lapeyre, Marie Cabaud-Meaney, Robert Chenavier, Pascal David, Claude Droz, Nina Heinsohn, Gabriël Maes, Emilia Maria de Morais, François Marxer, Jean-Marie Muller, Wolfgang W. Müller, José Maria Pacheco-Gonçalves et Mimiko Shibata. Les communications ont été publiées dans trois livraisons des *CSW*, t. XXXIV-4 et t. XXXV-1 et XXXV-2, décembre 2011, mars et juin 2012.

⁴ Autant de questions auxquelles je me suis attaché à répondre dans ma contribution au colloque de l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil, à Paris, en 2011, sur le surnaturel chez S. Weil. Je me permets de renvoyer à P. David, « L'absolu peut-il faire l'objet d'une science expérimentale ? », art. cité, p. 29-88.

cette notion devient cruciale, dans le corpus weilien – je viens de le montrer –, c'est qu'elle traduit une expérience vécue. L'objet de la recherche de S. Weil, dès le *Cahier I*, en 1933, est ce qu'elle désigne comme « le secret de la condition humaine » (*OC VI 1*, p. 87). Or, ce secret, insoupçonné à cette date et découvert ensuite, se dit d'un mot (de passe) : *surnaturel*.

Ce que l'on observe, ce n'est pas directement le surnaturel dans une âme (ou dans une civilisation), ce sont les *effets* de la présence de l'amour surnaturel dans une âme, c'est-à-dire ses pensées et ses actes. Cette idée est reprise, répétée différemment, comme des vagues successives qui permettent à la pensée de prendre conscience d'elle-même et de se préciser, sur une quinzaine de pages du manuscrit du *Cahier XIV* (cf. *OC VI 4*, p. 188-192). Il y a des pensées et des actes qui sont propres à celui qui est habité par l'amour surnaturel. *L'amour du prochain*, éminemment, n'est possible qu'à celui qui est habité par l'amour surnaturel. Donner sa vie pour Dieu : ce peut être pour une idole que l'on donne sa vie. Donner sa vie pour le Christ crucifié et pour le prochain : cela n'est pas une idole, n'est pas un mot qui vise une idole. La préoccupation du *prochain* occupe de plus en plus S. Weil au fil de l'écriture des *Cahiers*. Une première fois, S. Weil écrit :

« On ne peut pas savoir ce qu'un homme a dans l'esprit quand il prononce tel mot (Dieu, liberté, progrès...). On ne peut juger le bien qu'il a dans son âme que par le bien qui est dans ses actes, ou dans l'expression de pensées originales.
On ne peut pas percevoir la présence de Dieu dans un homme, mais seulement le reflet de cette lumière dans la manière dont il conçoit la vie terrestre. [...]
On témoigne moins bien pour Dieu en parlant de Lui qu'en exprimant, soit en actes, soit en paroles, l'aspect nouveau que prend la création quand l'âme a passé par le Créateur.
A vrai dire, même, on témoigne seulement ainsi.
Mourir pour Dieu n'est pas un témoignage qu'on a foi en Dieu. Mourir pour un repris de justice inconnu et répugnant qui subit une injustice, cela est un témoignage qu'on a foi en Dieu.
C'est ce qu'a voulu faire comprendre le Christ : "J'étais nu... J'avais faim..." [Mt 25,35-36].
L'amour de Dieu n'est qu'un intermédiaire entre l'amour naturel et l'amour surnaturel des créatures. [...]
Dieu est présent, le Christ est présent partout où s'opère d'un homme à un homme un acte de vertu surnaturelle. » (K14, *OC VI 4*, p. 188)

C'est l'expression – les paroles et les actes – qui manifeste l'orientation et le degré de perfection d'un être humain. S. Weil fait allusion au célèbre chapitre 25 de l'*évangile de Matthieu*, au texte dit « du jugement dernier », où ceux qui sont sauvés sont ceux qui ont servi leur prochain en ignorant que c'était le Christ : « Venez, les brebis de mon Père, recevez en héritage le Royaume qui vous a été préparé depuis la fondation du monde. Car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire, j'étais un étranger et vous m'avez accueilli, nu et vous m'avez vêtu, malade et vous m'avez visité, prisonnier et vous êtes venus me voir. [...] Dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait. » (Mt 25,34-35.40) L'auteur des *Cahiers* répète une *deuxième* fois :

« L'attitude d'une âme à l'égard de Dieu n'est pas une chose constatable, même par elle-même, parce que Dieu est ailleurs, dans les cieux, dans le secret. Si on croit la constater, c'est qu'une chose terrestre se trouve dissimulée sous l'étiquette Dieu. On peut seulement constater si le comportement de l'âme vis-à-vis de ce monde-ci a passé ou non par Dieu.
De même les amis d'une fiancée n'entrent pas dans la chambre conjugale ; mais quand il apparaît qu'elle est grosse, on sait qu'elle a perdu sa virginité.
Il n'y a pas de feu dans un plat cuisiné ; mais on sait qu'il a passé par le feu.
Au contraire, quand même on aurait cru voir l'éclat de la flamme, si des pommes de terre sont crues, il est certain qu'elles n'ont pas passé par le feu. » (K14, *OC VI 4*, p. 189)

Encore une fois, ce que l'on « constate », ce dont on fait l'expérience lorsque l'on observe le monde – les textes, les actes des hommes, les civilisations –, ce n'est pas l'amour pour Dieu

directement, mais les effets de cet amour sur les pensées et les actions humaines. S. Weil fait usage de deux métaphores : la métaphore érotique de la relation sexuelle et la métaphore du feu par lequel passent les aliments ; ce sont deux métaphores communes dans la tradition chrétienne, des Pères du désert à Thérèse d'Avila, pour dire l'amour de Dieu : l'âme est prise par Dieu, Dieu est un feu qui embrase l'âme. La philosophe répète une *troisième* fois :

« Ce n'est pas par la manière dont un homme parle de Dieu, mais par la manière dont il parle des choses terrestres, qu'on peut le mieux discerner si son âme a séjourné dans le feu de l'amour de Dieu. Là nul déguisement n'est possible. Il y a de fausses imitations de l'amour de Dieu, mais non pas de la transformation qu'il opère dans l'âme, car on n'a aucune idée de cette transformation autrement qu'en y passant soi-même. » (K14, OC VI 4, p. 189)

Dieu n'est pas l'objet de la philosophie. La philosophie n'est pas dans un discours (savoir de connaissance) mais dans un travail de soi sur soi de telle manière qu'un autre regard est porté sur le monde. S. Weil use encore d'une autre métaphore, analogie ou parabole : celle d'une opération arithmétique aussi simple que la division :

« De même, la preuve qu'un enfant sait faire une division, ce n'est pas qu'il récite la règle ; c'est qu'il fait des divisions. S'il me récite la règle, j'ignore s'il la comprend. Si je lui donne plusieurs divisions difficiles et qu'il m'apporte des résultats justes, je n'ai pas besoin de lui faire exposer la règle. Peu importe même qu'il en soit incapable, ou même qu'il ignore le nom de l'opération. Je sais qu'il la comprend. Si l'enfant qui a su me réciter la règle m'apporte les sommes des nombres que je lui ai proposés au lieu de quotients, je sais qu'il ne la comprend pas. » (*Ibid.*)

Elle emprunte cette métaphore à son expérience d'enseignante, qui aime aider les enfants à faire leurs devoirs. Elle envisage trois cas : connaître et réciter la règle de la division ne permet pas de savoir si l'opération est comprise ; effectuer une addition, au lieu d'une division, prouve que la règle de cette opération n'est pas comprise ; effectuer « plusieurs divisions difficiles » sans erreur prouve que l'opération est comprise, même si celui qui effectue l'opération est incapable de réciter la règle et ne connaît même pas le nom de l'opération. On pense à ce passage du *Manuel d'Épictète* : « Ce n'est pas en apportant de l'herbe aux bergers que les brebis montrent combien elles ont mangé ; mais, après avoir digéré au-dedans leur pâture, elles produisent au-dehors laine et lait. Toi non plus, ne montre pas [...] tes règles [principes, maximes], mais les actions qui en proviennent quand elles ont été bien digérées¹. »

Transposons : un dogme de la religion catholique est comme la règle de la division. On peut réciter le dogme, et l'affirmer, sans le comprendre, autrement dit, sans qu'il agisse sur l'âme, sans qu'il soit une vérité agissante, sans qu'il ait mis plus de lumière dans l'âme, sans qu'il se traduise en pensées et en actes de vertu surnaturelle. Le dogme doit jouer un rôle analogue à la règle de la division : il doit être contemplé et permettre une opération, une transformation. En revanche, si un homme pense et agit habité par l'amour de Dieu, s'il aime surnaturellement les créatures, on peut avoir la certitude qu'il « a séjourné dans le feu de l'amour de Dieu », même s'il ne connaît pas son catéchisme, et même s'il ne nomme pas « Dieu ». S. Weil répète encore la même idée, dans ce même passage du *Cahier XIV*, une *quatrième* fois, en d'autres termes :

« Quand dans la manière d'agir à l'égard des choses et des hommes, ou simplement dans la manière de les regarder, il apparaît des vertus surnaturelles, on sait que l'âme n'est plus vierge, qu'elle a couché avec Dieu ; fût-ce même à son insu, comme une fille violée pendant le sommeil. Cela n'importe pas, le fait seul importe.

¹ *Manuel d'Épictète*, XLVI.

La grossesse d'une jeune femme est pour ses amis la seule preuve certaine qu'elle a perdu sa virginité. Autrement, elle a beau aller jusqu'à l'indécence dans ses propos et son comportement, il n'y a pas preuve. Son mari est peut-être impuissant.

De même les paroles de foi et d'amour prononcées par une âme à l'égard de Dieu, publiquement ou intérieurement, ne font pas preuve ni pour autrui ni pour elle-même. Il est possible que ce qu'elle nomme Dieu soit un être impuissant, c'est-à-dire un faux Dieu, qu'elle n'ait pas vraiment couché avec Dieu.

Ce qui fait preuve, c'est l'apparition de vertus surnaturelles dans la face de ce comportement qui est tourné vers les créatures.

La foi d'un juge n'apparaît pas dans son attitude à l'église, mais dans son attitude au tribunal.

Mais, comme la grossesse d'une femme, cette transformation s'opère, non par des efforts directs, mais par l'union d'amour avec Dieu.

Une femme peut tenir les propos les plus lascifs et être vierge. Mais si elle est grosse, elle n'est pas vierge quand même elle affecterait une profonde ignorance. » (K14, OC VI 4, p. 189-190)

L'apparition des vertus surnaturelles est la preuve indirecte de l'union d'amour de l'âme avec Dieu. Les vertus surnaturelles dont il est question sont ce que la théologie nomme les vertus théologiques : la foi, l'espérance, la charité (l'amour surnaturel). Est répété à nouveau que ce n'est pas par volonté, à force d'efforts, que l'âme accède au surnaturel, mais par une union entre l'âme et Dieu. Dieu descend, vient chercher l'âme et s'unit à elle – ce dont témoigne S. Weil dans la lettre autobiographique au Père Perrin. Dans les pages qui suivent, elle prolonge la même réflexion sur la manière dont l'expérience surnaturelle transforme le rapport au monde en proposant deux images qui jouent sur l'opposition spatiale entre le haut et le bas et qui supposent l'idée selon laquelle, comme elle le dit, la direction verticale nous est interdite, nous ne pouvons pas nous élever par nos propres forces :

« Un homme qui dit avoir été en avion et a dessiné les nuages, son dessin n'est pas une preuve pour moi ; je peux croire que c'est une fantaisie. S'il m'apporte un dessin de la ville à vol d'oiseau, c'est une preuve. [...] Si un homme prenait le gant de ma main gauche et, le passant derrière son dos, me le restituait transformé en gant de la main droite, je saurais qu'il a accès à la 4^e dimension. Nulle autre preuve n'est possible.

De même si un homme donne d'une certaine manière un morceau de pain à un malheureux, ou parle d'une certaine manière d'une armée vaincue [*Illiade*], je sais que sa pensée est sortie du monde, et s'est assise, avec le Christ, à côté du Père qui est dans les Cieux.

Si un homme me décrit en même temps deux flancs opposés d'une montagne, je sais qu'il se trouve en un lieu plus élevé que le sommet. » (K14, OC VI 4, p. 190-191)

La pensée bien orientée est réellement « tirée » vers le haut (il ne s'agit pas d'une suggestion). O retrouve ici l'image de la montagne à gravir, « la métaphore de l'élévation », dont il était déjà question *Cahier VIII*, quelques mois plus tôt (coucou).

La première référence de « surnaturel », à la fin du *Cahier III* (cf. OC VI 1, p. 353, citée quatre pages plus haut) permet d'emblée d'apporter une précision : le surnaturel se comprend en opposition avec la « pesanteur », c'est-à-dire la contrainte que l'homme subit. Le terme « pesanteur » reçoit son sens métaphorique en même temps qu'est introduit le terme « surnaturel ». Et il est intéressant de noter que le mot « pesanteur » n'est plus employé dans les *Cahiers de New York*, que son destin est donc parallèle à celui de « surnaturel¹ ». S. Weil écrit : « La pesanteur, modèle de toutes les contraintes. » (K3, OC VI 1, p. 335) Quelques pages plus loin : « L'analogie fondamentale entre le monde et la pensée est le rapport du haut et du bas dépendant de la pesanteur. » (K3, OC VI 1, p. 352) Dans l'ordre de l'esprit, donc, il y a un haut

¹ Dans *La Condition ouvrière*, on relève trois occurrences du terme « pesanteur », mais la première se trouve dans « Expérience de la vie d'usine » (cf. OC II 2, p. 297), un texte remanié en 1941, et les deux autres dans « Condition première d'un travail non servile » (cf. OC IV 1, p. 424, 425), d'avril 1942. Une enquête lexicographique montre que le terme, très rare avant cette date, ne reçoit son sens technique qu'à partir de la fin du *Cahier III* (cf. OC VI 1, p. 335, 338, 352-355). Enfin, on ne relève que deux occurrences du terme dans *L'Enracinement*, à la toute fin du texte et dans un même paragraphe (cf. OC V 2, p. 356).

et un bas, et une pesanteur qui contraint la pensée à tomber. Monter ne dépend pas de la volonté de l'homme : c'est « là où nous n'allons pas ». Le surnaturel *se manifeste* donc lorsque l'âme fait *l'expérience de monter*. Le surnaturel désigne *ce qui fait monter* : nous retrouvons, dans les pages suivantes du *Cahier IV*, les expressions « aide surnaturelle » et « pain surnaturel » (OC VI 2, p. 137, 151). Dans la période de Marseille, la topologie mystique de S. Weil s'organise verticalement : il y a un haut et un bas, et il y a le mouvement descendant de la pesanteur, le mouvement ascendant du surnaturel et un mouvement descendant du surnaturel à la deuxième puissance sans pesanteur. Il arrive cependant que cette topologie s'inverse, lorsqu'elle explique que s'abaisser, c'est monter à l'égard de la pesanteur morale qui nous fait *tomber vers le haut*. Or, une telle opposition du bas et du haut ne jouera plus un rôle structurant dans les écrits de New York et de Londres¹.

Comment parvenir à monter lorsque l'on a reconnu cette pesanteur morale ? Quel est le « principe d'ascension » (K10, OC VI 3, p. 257) ? C'est la question qui oriente toute la recherche ultérieure de S. Weil dans ses *Cahiers*. Lorsqu'elle écrit : « le ciel, c'est là où nous n'allons pas [sous-entendu : par nous-mêmes] » et « monter est surnaturel », S. Weil est-elle déjà montée ? « Monter est surnaturel » ne signifie pas « monter est exclu », mais « on ne peut pas monter *par soi-même* ». Certes, monter est impossible, mais rien n'est impossible à Dieu. Il semble donc que, pour pouvoir écrire cela, elle fasse allusion à une *expérience vécue*. On pense, bien sûr, encore une fois, à ce qu'elle dira au père Perrin quelques mois plus tard, mais faisant référence à une expérience antérieure à la rédaction du *Cahier III* : « Le Christ lui-même est descendu et m'a prise » (AD, p. 45). Le Christ est *descendu*, et il a été *principe (surnaturel) d'ascension*.

Est *surnaturelle la fin vers laquelle l'homme se dirige*. Le bien de l'homme est « surnaturel » (OC VI 2, p. 86) – S. Weil dira que l'homme est « capable de surnaturel » (OC VI 2, p. 201), qu'il a une « vocation surnaturelle » (OC VI 2, p. 385, p. 391), qu'il a « pour vocation le bien absolu » (OC VI 4, p. 332). Elle réfléchit sur l'opposition entre l'être et le paraître. L'être véritable de l'homme ne paraît pas et ce qui paraît n'est pas son être véritable. L'être de l'homme est ailleurs, « du côté du surnaturel ». Un peu plus loin dans le *Cahier IV*, nous lisons :

« L'homme n'a pas d'être, il n'a que de l'avoir. L'être de l'homme est situé derrière le rideau, du côté du surnaturel. Ce qu'il peut connaître de lui-même, c'est seulement ce qui lui est prêté par les circonstances. Je est caché pour moi (et pour autrui) ; est du côté de Dieu... est en Dieu... est Dieu... (*âtman*). » (K4, OC VI 2, p. 126 ; SW souligne)

Il faut noter que c'est dans le cadre d'une lecture des *Upanisad* qu'apparaissent ces premières occurrences du terme « surnaturel ». En effet, à partir de la page 60 du manuscrit du *Cahier II* (page non reproduite dans l'édition des *Œuvres complètes*, ainsi que les deux suivantes), S. Weil recopie des termes de sanskrit et des passages de la *Bhagavad-gîtâ*. A cette assimilation de la pensée de l'Inde fait suite immédiatement et sans solution de continuité une réflexion sur quelques versets des évangiles tirés du chapitre 6 de l'*évangile de Matthieu* et recopiés en grec, qui ont trait à la condition humaine : celui qui est glorifié par les hommes lorsqu'il fait l'aumône a déjà reçu sa récompense ; il faut agir « dans le secret ». Recevoir l'équivalent de ce qu'on donne est une loi nécessaire, c'est ce qui permet l'équilibre. « Mais si, faisant violence à cette nécessité forte comme la pesanteur, on laisse *un vide*, il se produit comme un appel d'air, et *une récompense surnaturelle survient*. Elle ne vient pas si on a un autre salaire ; ce vide la fait venir » (K4, OC VI 2, p. 136 ; je souligne). Ici, c'est l'homme qui par sa volonté fait échec aux lois de la psychologie pour laisser un vide. L'équilibre est alors rétabli « sur un autre plan » (OC VI 2,

¹ Je renvoie à la partie C de ce chapitre IV et au thème de l'impersonnel.

p. 137), puisque ce que l'homme *reçoit* est qualifié de « surnaturel » (le surnaturel s'opposant à la nécessité naturelle). Le vide est maintenu violemment sans rien désirer ni espérer en contrepartie. Pourtant, S. Weil semble dire ensuite que ce vide même est surnaturel :

« Accepter un vide en soi-même, *cela est surnaturel*. Où trouver l'énergie pour un acte sans contre-partie ? *L'énergie doit venir d'ailleurs*. Mais pourtant il faut d'abord un arrachement, quelque chose de désespéré, que d'abord un vide se produise. – Vide : nuit obscure. [...] Il faut être un temps sans aucune récompense, naturelle ou surnaturelle. Nuit obscure. » (K4, OC VI 2, p. 136 ; je souligne)

Le vide est un effet du surnaturel, car *la possibilité même du vide est surnaturelle*. A la fin de *Cahier VI* : « Se vider de sa fausse divinité. Cela est surnaturel, parce qu'il est surnaturel de *descendre* : la pesanteur morale s'y oppose. » (OC VI 2, p. 395 ; SW souligne) Le Christ est le modèle à imiter : « Il s'est vidé de sa divinité. Nous devons nous vider de la fausse divinité avec laquelle nous sommes nés. » (OC VI 2, p. 313) Le vide échappe aux lois de la nécessité qui gouverne le monde. Je complète cette analyse en citant une note du *Cahier V* (cahier où est le plus résolument médité le vide), poursuivant la réflexion des *Cahiers* précédents sur la science moderne, mais dans lequel apparaît une exploration de cette notion de « vide » qui prépare le *Cahier VI* où la philosophie weilienne atteint un point de maturité et ne cessera plus de s'approfondir dans la même direction. Dans ce passage, S. Weil oppose la loi de la pesanteur au surnaturel et réfléchit sur ce *clinamen* qui fait échapper l'homme à la loi de la pesanteur : « L'homme n'échappe aux lois de ce monde que la durée d'un éclair. Instant d'arrêt, de contemplation, d'intuition pure, de vide mental, d'acceptation du vide moral. C'est par ces instants qu'il est capable de surnaturel. / Qui supporte un moment de vide, ou reçoit le pain surnaturel, ou tombe. » (K5, OC VI 2, p. 201) Cette expression : « capable de surnaturel » est remarquable. S. Weil retrouve une thèse de la théologie chrétienne : l'homme est *capax Dei*, capable du surnaturel. Le surnaturel, autrement dit ce qui n'est pas *de ce monde*, est sa fin. Ce monde n'est pas le tout du réel et il n'est pas clos sur lui-même ; il y a un *ailleurs*, un *dehors*. C'est la grande découverte de S. Weil. Aux métaphores de la hauteur et de la direction verticale (le bas / le haut), de la lumière (les ténèbres / la lumière), de la pesanteur et de la grâce, s'en ajoutera une quatrième, dont l'apparition est plus tardive – dans les *Cahiers VIII* et *IX* – et qui devient prépondérante dans les *Cahiers de New York* : celle du *dehors*. Il y a un dehors à ce monde ; nous sommes *dedans* et il faut parvenir à *sortir*. Les signes, ou les traces de cet ailleurs – surnaturel – constituent ce qu'elle nomme « déséquilibre » (cf. K4, OC VI 4, p. 137-146), ou « contradiction » ou « l'impossible¹ » (ou encore l'absence et le malheur, sans lequel on pourrait se croire au paradis ici-bas). Ces traces empêchent toute satisfaction (toute fin), à quelque niveau que ce soit, et orientent le regard vers le Bien hors du monde. L'homme veut naturellement l'équilibre, une récompense à toute dépense d'énergie ; il ne supporte pas le vide, qui est immédiatement comblé, ne serait-ce qu'en imagination, ou en se projetant dans l'avenir pour y attendre une compensation :

« Les hommes travaillent par l'imagination pour boucher les trous par où passerait la grâce, et à cet effet ils se font au prix d'un mensonge des idoles, c'est-à-dire des biens relatifs [le travail, l'argent, la propriété, etc.] pensés comme biens hors de toute relation. Si on les pense comme relatifs, il y a vide, car au degré de fatigue où la pensée des relations (qui est connaissance du deuxième genre) périclète, il faut continuer à faire effort. Alors la source d'énergie ne peut être que le pain surnaturel. (Il en faut tous les jours.) *L'idolâtrie est donc une nécessité vitale. Penser les relations, c'est accepter la mort.* Centre de la pensée platonicienne. [...]

¹ « L'impossibilité est le principe d'ascension, ce qui s'oppose à la pesanteur » (OC VI 3, p. 257). Après « l'impossibilité est », S. Weil avait d'abord écrit « simplement la force ascendante », puis a raturé cette expression. En effet, le mot de « force » était mal choisi, étant donné le lexique weilien (la « force » est une contrainte et s'oppose à « pureté »).

Ce qui dépend de la connaissance du deuxième genre ne peut, sans aide surnaturelle, (mais alors on passe au troisième genre) servir longtemps de mobile. » (K4, OC VI 2, p. 151 ; SW souligne deux fois)

Outre la référence à Spinoza, S. Weil pose, dans ces lignes de la fin du *Cahier IV* (octobre 1941), une opposition, qu'elle n'abandonnera pas, entre d'un côté l'illusion, le mensonge, l'idolâtrie et la vie et, de l'autre, la relation, la vérité, le détachement et la mort. Cette opposition est une alternative, un choix entre deux *orientations*, deux *manières de vivre*. Elle poursuivra, dans les *Cahiers* suivants, cette réflexion sur le relatif et l'absolu, sur les conditions et l'inconditionné, sur l'absence de finalité ici-bas et le bien absolu, inconditionné, comme la véritable destination de l'homme. De ces deux orientations et du consentement au surnaturel, c'est dont il va maintenant être question.

Le surnaturel, une attitude

La préoccupation du salut motive la recherche de S. Weil dans les *Cahiers* (je renvoie au chapitre premier, partie C, section 3 : « Vérité, subjectivité, salut »). Que veut dire être sauvé ? Qu'est-ce qui est sauvé ? Comment être sauvé ? Pour être sauvé, il faut y consentir et y consentir « d'un mouvement unique de tout l'être » (OC VI 4, p. 280).

En 1941, dans les *Cahiers IV, V, VI*, il peut sembler que c'est volontairement que l'homme s'arrache aux lois de ce monde ; l'année suivante, à partir du *Cahier VIII*, voit apparaître le thème du consentement (le mot étant absent des *Cahiers*¹ avant le mois de février 1942) et la métaphore de la graine, du grain, de la semence, de cet infiniment petit que Dieu plante dans l'âme. S. Weil mène une réflexion sur ce que peut l'homme par lui-même – naturellement –, sur l'énergie dont il dispose et sur les limites qu'il rencontre. Au-delà de la limite, l'énergie dont il a besoin ne peut venir que de l'extérieur, elle lui est donnée, elle est surnaturelle². Cette notion de consentement est importante dans les *Cahiers* ; le salut ne suppose pas un effort de volonté, mais un « consentement » : le mot revient très souvent sous la plume de l'auteure à partir de 1942. Le *Cahier XII* parle de « la faculté surnaturelle du consentement » (OC VI 3, p. 404) ou de « la faculté de consentement surnaturel » (OC VI 3, p. 405). Le consentement est la réponse à « l'amour infiniment plus infini de Dieu [qui] vient nous saisir » (OC IV 1, p. 357) : « L'âme n'aime pas comme une créature d'un amour créé. Cet amour en elle est divin, incréé, car c'est l'amour de Dieu pour Dieu qui passe à travers elle. Dieu seul est capable d'aimer Dieu. Nous pouvons seulement consentir à perdre nos sentiments propres pour laisser passage en notre âme à cet amour. C'est cela se nier soi-même. Nous ne sommes créés que pour ce consentement » (*ibid.*), écrit S. Weil en un paragraphe décisif de l'essai sur « l'amour de Dieu et le malheur ». Mais « ce consentement est difficile » (K15, OC VI 4, p. 228). Le consentement est ce qui en l'être humain échappe aux rapports de force, il est réponse à l'amour surnaturel : amour de l'homme pour Dieu et « principe surnaturel de la justice » (OC VI 3, p. 146), qui est « consentement mutuel » (OC IV 1, p. 289). Cette définition de la justice (surnaturelle) comme consentement mutuel, ajoute S. Weil, « était sans doute d'origine égéocrétoise » (*ibid.*). Mais elle signale ailleurs qu'on la trouve en Egypte, dans le *Livre des Morts* (cf. OC IV 1, p. 290). Dans les *Cahiers*, elle note que c'est une « idée spécifiquement grecque » (OC VI 3, p. 146), la Grèce étant une civilisation « sans adoration de la force » (*ibid.*), que l'on

¹ Une seule occurrence dans les *Cahiers* antérieurs à 1942 (cf. K3, OC VI 1, p. 330). Aucune occurrence dans *La Condition ouvrière*, mais 19 dans *L'Enracinement* (voir l'index in OC V 2, p. 419).

² Sur l'énergétique de S. Weil, je renvoie à l'avant-propos du volume 2 des *Cahiers* : Marie-Annette Fourneyron, « La science de l'âme : une énergétique », in OC VI 2, p. 35-50.

retrouve en Occitanie (le pays d'Oc). En effet, le consentement, « l'usage de la *folie d'amour* » (OC IV 2, p. 112 ; SW souligne) pour le salut (cf. OC IV 1, p. 322) est une idée platonicienne (que l'on trouve exposée dans le *Timée* et surtout le *Banquet*¹), et c'est une vertu stoïcienne (l'amour de l'ordre, ou de la beauté du monde²) et « la vertu chrétienne par excellence » (OC IV 1, p. 290). Cette notion de consentement est omniprésente dans les écrits weiliens de 1942 et 1943, jusque dans les dernières pages de *L'Enracinement*. Dans un texte de la période de Londres tel que « Luttons-nous pour la justice ? », par exemple, on relève 27 occurrences du terme (soit près de trois par page). Il circule des écrits les plus mystiques à la réflexion politique la plus concrète et immédiate.

Dans le cas de la nécessité naturelle, « l'opposition du bien et du mal n'intervient pas » (OC VI 4, p. 187), mais quant à la nécessité surnaturelle, elle est *entièrement soumise à l'opposition entre le bien et le mal*. Notre rapport au surnaturel est immédiatement *éthique*. Il n'y a pas de bien « naturel » distinct du bien surnaturel. Dans l'essai sur « La Personne et le sacré », nous lisons : « Le Bien surnaturel n'est pas une sorte de supplément au bien naturel comme on voudrait, Aristote aidant, nous le persuader pour notre plus grand confort. [...] Dans tous les problèmes poignants de l'existence humaine, il y a le choix seulement entre le bien surnaturel et le mal » (OC V 1, p. 226) : entre « le christianisme et l'idolâtrie » (K12, OC VI 3, p. 395), « entre l'adoration du vrai Dieu et l'idolâtrie » (K15, OC VI 4, p. 211). Le mal, ou l'idolâtrie, c'est lorsque le désir se colle sur les choses de ce monde et en fait un absolu : « On peut nommer mal, écrit S. Weil, l'attachement du désir aux choses terrestres. » (OC VI 4, p. 221) Le désir pousse à rechercher « le véritable absolu, le véritable illimité » (OC VI 2, p. 91), « jette la pensée dans l'absolu comme dans l'illimité » (OC VI 2, p. 94), mais c'est aussi le désir qui « aveugle » et qui, par peur, se tourne vers le mensonge et le « faux absolu » (*ibid.*). En effet, l'homme peut chercher et mettre l'absolu ici-bas, que ce soit dans le plaisir charnel (Don Juan) ou un trésor (Harpagon). Alors le plaisir enchaînera l'âme :

« Il n'est pas étonnant que l'homme ait si souvent dans la tentation *le sentiment d'un absolu qui le dépasse infiniment, auquel on ne peut résister*. L'absolu est bien là. Mais on fait erreur en croyant qu'il réside dans le plaisir. [...] De même l'homme qui croit être maîtrisé par le plaisir est maîtrisé en réalité *par l'absolu qu'il y a logé*. [...] La liaison [...] est l'effet d'un crime initial, un crime d'idolâtrie. Saint Paul a marqué la parenté entre le vice et l'idolâtrie. Celui qui a logé l'absolu dans le plaisir ne peut pas ne pas en être maîtrisé. L'homme ne lutte pas contre l'absolu. Celui qui a su loger l'absolu hors du plaisir possède la perfection de la tempérance. » (« Formes de l'amour implicite de Dieu », OC IV 1, p. 309 ; je souligne)

Notre être est constitué par un mouvement vers le bien. Or, rien ici-bas n'est absolument un bien, c'est-à-dire un bien absolu, car toute chose est un bien sous certaines conditions, et ne pas voir ces conditions, c'est faire d'une chose limitée un bien absolu et illimité, c'est-à-dire une idole. Le désir du bien doit être détaché des objets du désir et être orienté vers le bien absolu, sans condition, ou inconditionné : « Seul le bien est recherché en lui-même. Ainsi le bien seul est absolu. » (OC VI 3, p. 229) Absolu signifie « inconditionné » : le « bien absolu » est inconditionné, c'est-à-dire qu'il est désiré sans condition. Seul le bien absolu doit être désiré pour lui-même et ce désir est le bien absolu : il met en contact avec le bien absolu. S. Weil écrit : « L'inconditionné seul transporte en Dieu. [...] L'inconditionné est contact avec Dieu. Tout ce qui est conditionné est d'ici-bas. [...] L'inconditionné est l'absolu. » (OC VI 4, p. 169) Le choix est alors entre le surnaturel (le Bien absolu) et l'idolâtrie : le seul choix est l'orientation que l'on

¹ Voir Platon, *Banquet*, 244a-245c.

² Voir A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. 2 : *Le Dieu cosmique*, Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 310-332, en particulier p. 330.

donne au désir. Les choses ont une valeur, c'est-à-dire contiennent du bien vers lequel l'âme se précipite. Le sens est-il dans les choses ou bien est-ce le sujet qui donne sens aux choses ? Le sujet ne constitue pas les choses, il les reçoit, mais il doit en faire un pont vers le Bien. S. Weil récuse le naturalisme aristotélicien de Maritain et de Thomas d'Aquin (tel qu'il est lu par la néo-scholastique¹). Contre tout extrinsécisme, elle défend le *désir naturel du surnaturel*. Le surnaturel n'est pas neutre : il *convertit* celui qui a contact avec lui et *oblige* (commande l'obéissance) : « Et l'obéissance, unique objet de tout le désir de l'âme, est un objet inconnaissable. J'ignore ce que Dieu me commandera demain. » (OC VI 4, p. 179) Connaître Dieu, sans qu'il soit possible de s'approprier cette connaissance, c'est lui *obéir*. Ce ne sont pas ceux qui disent « Surnaturel, Surnaturel », comme d'autres disent « Seigneur, Seigneur », qui seront sauvés, mais ceux qui *obéissent* à ce que le surnaturel *commande de faire*.

Le *surnaturel* désigne donc une réalité qui se donne à celui qui refuse *l'idolâtrie*. Il est source d'énergie lorsqu'il n'y a plus d'énergie supplémentaire, ni d'énergie végétative : « La source d'énergie ne peut être que le pain surnaturel. (Il en faut tous les jours.) » (OC VI 2, p. 151), On note l'allusion à la demande du « Notre Père » : « Notre pain, celui qui est surnaturel, donne-le-nous aujourd'hui ». Ainsi, le surnaturel désigne un autre principe de causalité dans l'ordre des phénomènes, qui fait échec à la nécessité : « Il faut toujours s'attendre à ce que les choses se passent conformément à la pesanteur, sauf intervention du surnaturel. » (K5, OC VI 2, p. 196) C'est donc à partir d'une *recherche anthropologique* que S. Weil se trouve confrontée à la nécessité de poser le surnaturel pour expliquer, expérimentalement, le fonctionnement de la mécanique humaine. La « notion de surnaturel » est « indispensable [...] pour penser la condition humaine » (OC VI 2, p. 324), reconnaît-elle dans le *Cahier VI*. A la première page du *Cahier XIII*, à la fin des *Cahiers de Marseille*, on lit : « Religion et *behaviorism*². / Le surnaturel est la différence entre le comportement humain et le comportement animal. / Cette différence est un infiniment petit. / Le grain de grenade, ou de sénevé. » (OC VI 3, p. 78) Dans le *Cahier XIV*, au mois d'octobre 1942, elle remarque : « L'Évangile contient une conception de la vie humaine, non une théologie. » (OC VI 4, p. 191) Autrement dit le Nouveau Testament n'est pas un discours *sur* Dieu, une compréhension rationnelle de ce qu'est Dieu, mais c'est de l'homme dont il est question : comment fonctionne-t-il ? Comment doit-il se comporter pour parvenir au salut ? Le Nouveau Testament propose une *attitude* et une *manière de vivre*. Quelques semaines plus tard, dans *L'Enracinement*, elle répète la même idée : « On pourrait trouver dans les Évangiles [...] ce qu'on pourrait nommer *une physique surnaturelle de l'âme humaine*. Comme toute doctrine scientifique, elle ne contient que *des choses clairement intelligibles et expérimentalement vérifiables*. » (OC V 2, p. 330 ; je souligne). Il faut en dire autant des *Cahiers* : ils ne contiennent pas une théologie, une doctrine sur Dieu, mais *une exploration de la condition humaine* et *surnaturel* est introduit dans le lexique weilien comme un concept nécessaire pour expliquer la condition humaine. L'amour surnaturel éclaire autrement la lecture du monde : le surnaturel est la lumière. Or, la source de la lumière n'est pas un objet : ce n'est pas en regardant l'ampoule d'une lampe électrique que l'on peut en juger la puissance, mais en regardant ce qui est éclairé (cf. OC VI 4, p. 191) – c'est par l'éclairage qu'elle apporte sur le monde qu'une tradition spirituelle s'apprécie. Si l'Évangile est surnaturel, c'est donc par la lumière qu'il apporte sur la condition humaine.

¹ Sur cette question, je renvoie à H. de Lubac, *Surnaturel*, Paris, Cerf, 2001 et *id.*, *Le mystère du surnaturel*, Paris, Cerf, 2000.

² S. Weil connaît l'œuvre de William James, notamment *La Théorie de l'émotion*, introd. de G. Dumas, Paris, Félix Alcan, 1903 ; elle le cite notamment dans le cours de Roanne (voir LP, p. 29, 109). Voir aussi OC I, p. 375 ; OC VI 1, p. 95. Ces occurrences sont toutes antérieures à 1935. Je renvoie à E. Gabellieri, *Être et Don*, *op. cit.*, p. 437.

Devant le monde, il n'y a donc que deux attitudes possibles : ou bien adoration du vrai Dieu, ou bien idolâtrie (cf. *OC VI 2*, p. 151 ; *OC VI 4*, p. 247). Ou bien idolâtrie du moi et du social, ou bien départ, exil, secret, afin de « trouver Dieu, le Dieu de l'âme solitaire, le Père qui est dans le secret » (*OC VI 4*, p. 295) et de laisser croître « la graine divine logée au secret du cœur » (*OC VI 4*, p. 377). Nous retrouvons alors ce qui a été montré à la troisième section de la partie C du chapitre III (sur « l'arrachement du désir ») : toute l'écriture des *Cahiers* est dirigée vers ce but : détacher le désir des choses sur lesquelles il se colle pour l'orienter vers le bien absolu. C'est Dieu qui vient alors prendre place dans l'âme. Je me retire de mon âme afin que Dieu prenne la place. L'âme est ce lieu de transit.

3. Transit : le lieu d'un passage

« Est mystique celui ou celle qui ne peut s'arrêter de marcher et qui, avec la certitude de ce qui lui manque, sait de chaque lieu et de chaque objet que ce n'est pas *ça*, qu'on ne peut résider *ici* ni se contenter de *cela* ».

Michel de Certeau, *La Fable mystique*¹

Dans la mystique weilienne, l'aventure n'est pas celle d'une rencontre et d'un dialogue, en l'âme, entre Dieu et moi, mais c'est « l'amour de Dieu pour Dieu » et l'amour de Dieu pour sa création qui, « au moyen de la disparition du je », « passe par l'âme d'un homme comme la lumière par le verre » (K7, *OC VI 2*, p. 468 ; cf. *OC VI 2*, p. 271 ; *OC VI 4*, p. 82), lieu de transit. C'est Dieu qui s'aime dans et à travers mon âme. S. Weil fonde cette mystique sur la doctrine chrétienne de la Trinité : « Le dogme de la Trinité est nécessaire pour qu'il n'y ait pas dialogue de Dieu avec nous, mais de Dieu avec lui-même en nous. Pour que nous soyons absents. » (K14, *OC VI 4*, p. 123)

L'itinéraire mystique suppose une topographie qui organise les lieux du désir : un « haut » et un « bas ». En un passage (unique) des *Cahiers*, c'est la situation de la mouche au fond d'une bouteille qui est prise pour métaphore :

« Nous sommes comme des mouches collées au fond d'une bouteille, attirées par la lumière et incapables d'y aller. Pourtant, plutôt être collé pour la perpétuité des temps au fond de la bouteille que de se détourner un instant de la lumière. Lumière, auras-tu compassion et au bout de cette perpétuité briseras-tu le verre ? Même si cela ne doit pas être ainsi, rester collé au verre. » (K17, *OC VI 4*, p. 341)

Nous ne pouvons pas marcher verticalement, condamnés que nous sommes à rester collés au sol. Nous nous agitons au sol comme des mouches prisonnières d'une bouteille ne peuvent en sortir et voler à l'air libre. Cette situation évoque l'enfermement d'un sujet qui ne peut rejoindre ce qui polarise son désir. La bouteille marque la limite entre un dedans et un dehors que l'on veut rejoindre. L'image ici employée est double, mêlant deux situations distinctes : collé au sol, au fond d'une bouteille, sans pouvoir prendre son envol, d'une part, et collé au verre comme une barrière infranchissable, une porte fermée, d'autre part. Ces deux images qui se télescopent ici – la direction verticale qui nous est interdite et la porte qu'on ne peut franchir – se retrouvent ailleurs dans les textes weiliens². Dans les deux cas, il s'agit d'une limite qui ne peut être franchie

¹ M. de Certeau, *La Fable mystique*, tome I, *op. cit.*, p. 411. L'auteur souligne.

² L'un des poèmes de S. Weil s'intitule « La Porte ». L'image de la porte « impossible à ouvrir » (*OC VI 4*, p. 173) revient à de nombreuses reprises dans les *Cahiers* ; c'est un élément important de la topographie mystique de S. Weil. La philosophe fait allusion à la parabole évangélique de l'esclave qui attend à la porte le retour de son maître (Lc 12,35) dans la « Réflexion sur le

par l'effort et la volonté (mais dont le dépassement suppose attente, désir et désespoir). Plutôt que la bouteille, S. Weil emploie généralement une autre image, une autre topographie où se joue le drame du désir : l'âme.

L'architecture dynamique de l'âme

C'est dans le *Cahier VI* (décembre 1941) qu'apparaît pour la première fois la distinction entre plusieurs *parties de l'âme* et l'idée d'une « partie surnaturelle » de l'homme, ou d'une partie « qui est faite pour le surnaturel » (*OC VI 2*, p. 337-338). Dans les *Cahiers* rédigés à Marseille, S. Weil distingue et oppose, d'une part, une partie de l'âme qui est « inférieure », « humaine », « charnelle », « mortelle », « naturelle » et, d'autre part, une partie qualifiée de « centrale », « silencieuse », « immortelle », « transcendante », « divine », ou « surnaturelle¹ ». S. Weil distingue « la partie de l'âme qui est située de l'autre côté du rideau » (*OC VI 2*, p. 367) de « la partie de l'âme qui est perceptible à la conscience » (*OC VI 2*, p. 367), appelée encore « la partie humaine de l'âme » (*OC VI 2*, p. 372). Il y a donc une partie de l'âme qui n'est pas la conscience et, mieux que cela, qui n'est pas *humaine*. Elle note, sous la forme d'un exercice spirituel : « N'accorder de valeur en moi qu'à ce qui est transcendant, c'est-à-dire inconnu de moi en moi-même, qui n'est pas moi – et à rien d'autre, sans aucune exception » (*OC VI 2*, p. 383) : il y a une partie de moi qui échappe à ma conscience, qui est « en moi », « en moi-même », mais qui « n'est pas moi », qui est « transcendante ». C'est un paradoxe : il y a un x qui est à la fois transcendant et en moi, qui est en moi sans être moi. La partie de l'âme qui échappe à la conscience est moins une partie « inconsciente » qu'une partie *divine* : Dieu. Le *Cahier VII* évoque « la partie transcendante de l'âme » (*OC VI 2*, p. 431), appelée encore « partie surnaturelle de l'âme » (*OC VI 2*, p. 441), et le *Cahier* suivant, « la partie surnaturelle de la vie intérieure » (*OC VI 3*, p. 136). La partie surnaturelle de mon âme est à la fois une partie de mon âme et une partie qui est en mon âme présence du surnaturel. Dans les *Cahiers* rédigés à New York, cette réflexion sur les différentes parties de l'âme prend une ampleur beaucoup plus importante et l'on voit apparaître des termes absents du lexique weilien jusqu'alors (S. Weil aura, entre temps, lu Maître Eckhart) : le « fond » de l'âme (*OC VI 4*, p. 165, 218), la « partie créée de l'âme, qui est identique au Fils de Dieu » (K17, *OC VI 4*, p. 332). Il y a une « partie temporelle de l'âme » (*OC VI 4*, p. 179) et une partie de l'âme qui est « située dans l'autre monde », « créée » (*OC VI 4*, p. 179, 332 ; S. Weil fait ici explicitement référence à « Maître Eckhart »). Ainsi, l'être de l'homme est « du côté du surnaturel », autrement dit « est Dieu ». Le surnaturel est créé. Lorsque S. Weil parle de « la grâce surnaturelle » (*OC VI 2*, p. 474 ; *OC VI 3*, p. 386), elle désigne la grâce créée.

Dans le *Cahier XIII*, il est question d'une « architecture intérieure de l'âme » (*OC VI 4*, p. 154) qui est à construire : « La fin de la vie humaine est de construire une architecture dans l'âme². » (*OC VI 4*, p. 116 ; cf. *OC VI 4*, p. 117) Une *topologie de l'âme* se met ainsi en place peu à peu à partir du *Cahier VI*. L'âme est une architecture. Ce thème rappelle, bien sûr, le *Château intérieur* de Thérèse d'Avila, mais il court tout au long de la tradition occidentale, de Philolaos et Platon à Freud. S'il y a une architecture de l'âme, cela signifie que l'âme est à

bon usage des études scolaires » (cf. *OC IV 1*, p. 261) et dans les « Formes de l'amour implicite de Dieu » (cf. *OC IV 1*, p. 324). A moins que ce ne soit le Christ qui attende « à la porte de notre âme » (« A propos du *Pater* », cf. *OC IV 1*, p. 340).

¹ Pour ces onze termes, les références sont les suivantes : *OC VI 2*, p. 338 et *OC VI 3*, p. 184 ; *OC VI 2*, p. 372 ; *OC VI 3*, p. 351, 405 ; *OC VI 3*, p. 334 ; *OC VI 2*, p. 484 et *OC VI 3*, p. 405 ; *OC VI 3*, p. 291 ; *OC VI 2*, p. 485 et *AD*, p. 79 ; *OC VI 2*, p. 350 ; *OC VI 2*, p. 431 ; *OC VI 2*, p. 368 et *OC VI 3*, p. 64, 351 ; *OC VI 2*, p. 341, 441, 483.

² « L'âme collective est à une dimension. Elle n'a pas d'architecture. Elle n'en acquiert que dans la cérémonie qui la réduit au silence. » (*OC VI 4*, p. 117)

plusieurs « dimensions ». Et il y a des « mouvements de l'âme » (OC VI 4, p. 165, 268), montants ou descendants, ordonnés ou désordonnés, et l'homme est l'architecte de son âme : « La fin de la vie humaine est de construire une architecture dans l'âme. » (OC VI 4, p. 116) Il ne s'agit donc pas simplement d'une topologie ou d'une topique, mais d'une *dynamique*¹. L'âme est une architecture faite de pièces à parcourir. Il nous faut nous lever, marcher, passer une première porte. Nous allons d'une pièce « 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 » (OC VI 3, p. 291), « chambre nuptiale » (AD, p. 58), dans la lettre de la mi-mai 1942 au père Perrin. Il s'agit d'un voyage vers un Autre qui attend que nous parcourrions ce trajet. La métaphore de la chambre est traditionnelle, depuis les premières interprétations patristiques du *Cantique des cantiques*. La chambre nuptiale est le lieu des épousailles mystiques ; et S. Weil évoque, d'ailleurs, « le mariage spirituel entre Dieu et l'âme » (OC VI 4, p. 321 ; cf. OC VI 2, p. 311 ; OC VI 3, p. 60). On pense à Catherine de Sienne, dont S. Weil a entendu parler par le père Perrin², mais surtout à Thérèse d'Avila, qui évoque un tel voyage dans l'âme dans les *Moradas*, y invitant ses sœurs : un voyage vers un Autre – qui n'est pas moi, qui est comme une *extériorité* au centre de l'âme vers laquelle je suis conduit (« *duce me* » dit saint Augustin³) et qui suppose que je sorte de moi pour la rejoindre. Mais la question demeure : qui est ce *je* qui voyage ? Les *Cahiers* s'inscrivent sans nul doute dans la tradition philosophique et spirituelle du « connais-toi toi-même », et plus encore, à dire vrai, de l'*epimeleia heautou*, je l'ai montré, mais ils la déplacent en la traduisant : « A quoi s'oriente ton désir ? », et : « Qui habite en toi ? » Pour S. Weil, comme pour Thérèse d'Avila, « l'âme devient le lieu où cette séparation d'avec soi est le ressort d'une hospitalité, tour à tour "ascétique" et "mystique", qui fait place à l'autre » : « une fiction qui fait marcher⁴ ».

L'âme est bien le lieu d'une séparation d'avec soi. Car l'ordonnement de cette architecture passe par un partage de l'âme, divisée, déchirée, « coupée en deux » : « La présence de Dieu coupe l'âme en deux, le bien d'un côté, le mal de l'autre. C'est un glaive » (OC VI 4, p. 349). On pense au propos de l'Évangile : « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive » (Mt 10,34 ; Lc 12,51). Mais aussi au « glaive qui coupe en deux » de l'*Agamemnon* d'Eschyle⁵. C'est au *Cahier XVI* qu'est analysé ce partage de l'âme en deux parties entre lesquelles il y a un conflit : une partie « centrale » (divine, éternelle, surnaturelle), d'abord infinitésimale (« un point de l'âme »), qui désire la présence de Dieu, et l'autre (temporelle, sensible, naturelle, charnelle,

¹ Ces termes (topique et dynamique) sont empruntés à un contemporain de S. Weil qui s'est donné la même tâche de compréhension du psychisme humain : Freud. Pas plus que son maître Alain, S. Weil n'est adepte de la psychanalyse, dont elle entend parler dès ses années de formation. Toutefois, elle reconnaît ce qu'il y a de « vrai » (OC VI 3, p. 107) dans Freud, ce en quoi il a « raison » (OC VI 4, p. 336). Une note des *Cahiers* résume son point de vue : « Freud est tout entier dans Platon. Mais non inversement ! » (OC VI 3, p. 337). (Remarquons que S. Weil pourrait dire la même chose de Marx : il est tout entier dans Platon, mais non inversement.)

² J'ai déjà signalé que S. Weil a pu lire, Joseph-Marie Perrin, *Sous l'égide de Catherine de Sienne* (Paris, Cerf, 1938).

³ Saint Augustin, *Confessions*, VII, 10.

⁴ M. de Certeau, *La Fable mystique*, op. cit., p. 267, puis p. 268. Par exemple, dans le passage suivant qui permet d'éclairer l'enjeu des *Cahiers* : « Ce sera une fiction de l'âme, sa production en une « demeure » qui n'est pas la sienne, le lieu fictif permettant l'expression d'un parler qui n'a pas de lieu propre où se faire entendre. Cette fiction, on pourrait la définir comme l'image d'un écho. Image, car elle est spatiale, telle une page où écrire, un cercle où jouer, un jardin où circuler. Mais l'âme, transportée hors de soi en cet espace d'emprunt où elle peut marquer ses motions, n'est elle-même que l'écho, inarticulable, d'un Sujet inconnu. De soi, elle est silencieuse, en tant qu'elle se forme d'être une réponse à ce (Dieu) qu'elle ignore, en tant qu'elle est répondante à de l'Insu : née d'un Autre et pourtant séparée de cet Autre qui lui donnerait langue, elle est essentiellement croyante et muette. Aussi l'image qui lui offre un espace d'énonciation ne peut-elle être qu'une fiction – un effet et un artefact. » (*La Fable mystique*, op. cit., p. 258-259 ; je souligne)

⁵ Eschyle, *Agamemnon*, v. 1496. Voir les « Formes de l'amour implicite de Dieu », OC IV 1, p. 326. La référence au glaive ou à l'épée à deux tranchants revient souvent dans les *Cahiers*.

créée, périssable, mortelle, illimitée, inférieure, médiocre, coupable) qui en a horreur¹. Ce *point de l'âme*, cet *infiniment petit*, cette *trace* va aller s'élargissant, à condition de continuer à désirer et à aimer à vide, c'est-à-dire sans objet donné, et non sans souffrance, de consentir à ce que je ne sois pas créé et de s'épuiser « à crier en suppliant : non, non, non ! » : alors « ce point s'élargit, devient une tache qui un jour envahit toute l'âme². » (OC VI 4, p. 244-245) Dieu prend alors la place dans l'âme. Cette géographie de l'âme – conquérir pour Dieu la plus grande partie de l'âme – peut avoir été inspirée à S. Weil par la *Vie du bienheureux Antoine le Grand* d'Athanase : récit hagiographique de l'expérience de la lutte d'Antoine contre les démons et investigation sur les moyens de les combattre. Pour S. Weil aussi, les démons, « il faut les maîtriser et ne leur prêter aucune attention³ » : « La lutte contre les démons [...] une affaire de conquête géographique. C'est une question d'établissement : il faut que là où étaient les démons le Christ advienne⁴. » Le propre des démons étant de chercher à occuper tout l'espace⁵ (cf. Lc 11,24-26), le combat consiste à conquérir l'espace qu'ils occupent indûment, afin que le vrai Dieu puisse occuper dans l'âme « toute la place qui lui revient » (K14, OC VI 4, p. 195).

Pour dire que cette partie surnaturelle est infiniment petite, S. Weil parlera d'un *point*. Elle désigne, dans l'âme, un « point d'éternité » (OC VI 3, p. 354 ; OC VI 4, p. 124), un « point surnaturel » (OC VI 3, p. 161), une « semence surnaturelle [qui] est en nous un être vivant autre que nous, un être divin, un médiateur » (OC VI 3, p. 336). Il y a, dans l'âme, un « atome de bien pur » (OC VI 3, p. 161), un « atome imperceptible de bien pur » dit la « Théorie des sacrements » (OC V 1, p. 345). Ce point surnaturel, c'est le grain de grenade de l'*Hymne homérique à Déméter*, sur lequel S. Weil travaille en cette année 1941-1942⁶ ; c'est aussi « le grain de sénevé de l'Évangile⁷ » qui devient un arbre dans lequel tous les oiseaux du ciel viennent s'abriter (cf. Mt 13,31-32 et par.), « la graine divine logée au secret du cœur » (OC VI 4, p. 377). Encore une fois, ce *point* est une *orientation* du regard vers le bien pur et absolu, *un mouvement de pur désir* détaché des choses sur lesquelles le désir habituellement se colle. Il y a ensuite « croissance du germe d'amour surnaturel déposé dans l'âme » (OC VI 4, p. 345). Ce point (cet atome, ce grain, cette graine, cette semence) est appelé à croître de lui-même selon une progression exponentielle, comme S. Weil le répète près d'une dizaine de fois dans les *Cahiers VI à XI*⁸. Il y a « croissance du germe d'amour surnaturel déposé dans l'âme » (OC VI 4, p. 345). S. Weil développe ce thème et en donne une traduction mathématique : « La liberté surnaturelle doit exister, mais cette existence est un infiniment petit. Toute réalité surnaturelle ici-bas est *un infiniment petit qui s'accroît exponentiellement*. » (K9, OC VI 3, p. 200 ; je souligne) Déjà, dans le *Cahier* précédent : « La croissance exponentielle d'un atome de bien pur, une fois qu'un tel atome est

¹ Voir OC VI 3, p. 184, 334, 351, 405, OC VI 4, p. 244, 253, 254, 258, 349. Le centre de l'âme est un point fixe qu'il faut transporter dans le bien, dans l'éternel : cf. OC VI 4, p. 121, 169, 178, 212, 232.

² Une « trace infinitésimale de pureté » commence à apparaître dans l'âme (OC VI 4, p. 228). Voir OC VI 4, p. 253, 258, 264, l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur » (OC IV 1, p. 347-374), et *supra*, chapitre III, partie C, section 3 (« Des techniques de purification »).

³ Athanase, *Vie du bienheureux Antoine le Grand*, 30,1.

⁴ Ch. Boureux, « Le combat contre les démons ou la géographie de la foi », in *Lumière & Vie*, n° 282, avril-juin 2009, p. 59-60.

⁵ Pour le démon, le diable, le « Prince de monde », Père du Mensonge, dans le corpus weilien (en particulier en K17, alors que S. Weil lit l'Apocalypse), voir par ex. OC IV 1, p. 276 ; OC V 1, p. 181 ; OC VI 4, p. 106-107, 128, 131, 168, 195, 201, 211, 224, 272, 290, 296, 318, 330-331, 338, 344, 350, 353-355, 363, 367, 370, 387-388, 400-401 ; AD, p. 26.

⁶ Cf. OC VI 3, p. 52 et 58-60, ainsi qu'OC IV 2, p. 150-153.

⁷ Voir Mt 13,31-32 ; Mc 4,30-34 ; Lc 13,18-19 : le grain de sénevé est la plus petite de toutes les graines et il devient la plus grande de toutes les plantes potagères. Cf. OC VI 3, p. 161 ; OC V 1, p. 345.

⁸ Voir OC VI 2, p. 311, 446, 479 ; OC VI 3, p. 55, 85, 161, 181, 200, 303, 344. La référence à la fonction exponentielle revient très souvent et dans les mêmes termes dans les *Cahiers VI à XI* et, à ma connaissance, jamais ailleurs.

entré dans l'âme – c'est ce qu'indique la parabole du grain de sénevé. » (K8, *OC VI 3*, p. 85 ; en K9, *OC VI 3*, p. 161, un passage quasiment identique) Et quelques pages plus haut :

« Dès que d'en haut un atome de bien pur est entré dans une âme, c'est-à-dire un point de vide où Dieu puisse passer, ce vide *s'accroît par le simple écoulement du temps selon une progression géométrique, d'une croissance exponentielle* [...]. Il est tout à fait sûr que si la durée de la vie était indéfinie et non limitée par la mort, *cette croissance exponentielle du bien, du vide où habite Dieu*, se poursuivrait jusqu'à l'accomplissement ici-bas de l'état de perfection. » (K8, *OC VI 3*, p. 55 ; je souligne)

Dans le *Cahier X*, S. Weil note simplement : « Semence et croissance exponentielle¹ » (*OC VI 3*, p. 302). Le surnaturel obéit à des lois, et la fonction exponentielle est l'une de ces lois qui régissent le surnaturel. Une analyse psychologique, qui relève de l'anthropologie philosophique, est suivie d'une injonction à soi-même :

« Notre pensée charnelle a besoin de variété. Qui supporterait une conversation d'une heure avec un ami si cet ami disait sans arrêt : Dieu, Dieu, Dieu... Or la variété, c'est la différence, et tout ce qui est différent du bien est mal.

La partie charnelle de l'âme, qui a besoin de choses variées, doit s'appliquer aux choses variées d'ici-bas. La partie fixe de l'âme, à travers ces choses variées, doit viser le lieu fixe où siège Dieu.

Dans une sphère creuse qui tourne, tous les points, absolument tous, bougent, sauf deux. Les intermédiaires entre ces deux points tournent, et pourtant il y a entre eux une relation immobile.

Que Dieu soit un pôle, et l'autre le point fixe de l'âme, c'est-à-dire la présence de Dieu dans l'âme. » (K15, *OC VI 4*, p. 212)

« Notre âme est un œuf »

Plusieurs images se superposent sans s'identifier : l'architecture, la porte et la chambre, la matrice ou le réceptacle, l'œuf et l'oiseau. En effet, au *Cahier XVII*, nous trouvons une autre métaphore : « notre âme est un œuf » (*OC VI 4*, p. 337 ; cf. aussi *OC VI 1*, p. 196 ; *OC VI 2*, p. 446 ; *OC VI 4*, p. 326). Sortir de l'œuf du monde et passer de l'autre côté du ciel, c'est entrer en contact avec la réalité. Cette métaphore de l'œuf est utilisée par S. Weil dans une lettre datée du 12 mai 1942, adressée à Joë Bousquet. Ce dernier est un grand blessé de la Grande Guerre, atteint d'une balle dans la colonne vertébrale, qui vit paralysé, couché sur un lit, souffrant. C'est un ami de Jean Ballard, qui écrit dans les *Cahiers du Sud*. S. Weil désire le rencontrer, notamment pour obtenir une lettre de recommandation en faveur de son projet d'une formation d'infirmières de première ligne, ce qu'elle fera à la fin du mois de mars 1942, à Carcassonne, par l'intermédiaire de Ballard. Il y aura ensuite un échange de correspondance aux mois d'avril et mai 1942 : deux lettres de Bousquet et cinq de S. Weil². Or, la lettre à Joë Bousquet du 12 mai 1942 est une longue lettre d'une douzaine de pages dans laquelle S. Weil parle à son interlocuteur de sa situation spirituelle à lui, de l'accès au réel (qui est l'objet de tous ses efforts) et de ce qu'on pourrait nommer l'aventure mystique. Elle y emploie l'image de l'œuf du monde en ces termes³ :

¹ La note appelée par cette phrase (*OC VI 3*, p. 517, n. 303), dans les *Œuvres complètes*, est selon moi un contresens. Il ne s'agit pas de l'augmentation du nombre d'individus à partir d'une semence unique, mais de la croissance (exponentielle) de cette semence dans l'âme. De même : « Il y a un principe exponentiel dans la semence » (*OC VI 3*, p. 303) et « Il y a dans la semence un pouvoir exponentiel » (*OC VI 3*, p. 344). (Par ailleurs, on se demande pourquoi la première de ces citations renvoie à la note suivante : « Voir *supra*, n. K10, 303 » et non la seconde, qui n'appelle aucune note.)

² Je renvoie au chapitre V, partie B, section 3 : « Des lettres de direction spirituelle ».

³ S. Weil et J. Bousquet, *Correspondance 1942, op. cit.*, p. 138-139 (voir *ibid.*, p. 141). Comparer avec l'autobiographie spirituelle : « Parfois les premiers mots déjà arrachent 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 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. » (*AD*, p. 48-49)

« ... Vous n'avez plus du moins qu'une coquille à percer pour sortir des ténèbres de l'œuf dans la clarté de la vérité, et vous en êtes déjà à frapper contre la coquille. C'est une image très antique. L'œuf, c'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. Quand la coquille est percée, quand l'être est sorti, il a encore pour objet ce même monde. Mais il n'est plus dedans. L'espace s'est ouvert et déchiré. L'esprit, quittant le corps misérable abandonné dans un coin, est transporté dans un point hors de l'espace, qui n'est pas un point de vue, d'où il n'y a pas de perspective, d'où ce monde visible est vu réel, sans perspective. L'espace est devenu, par rapport à ce qu'il était dans l'œuf, une infinité à la deuxième, ou plutôt à la troisième puissance. L'instant est immobile. Tout l'espace est empli, même s'il y a des bruits qui se font entendre, par un silence dense, qui n'est pas une absence de son, qui est un objet positif de sensations, plus positif qu'un son, qui est la parole secrète, la parole de l'Amour qui depuis l'origine nous a dans ses bras. »

Ce thème de l'œuf est rare dans la pensée de S. Weil. Il est mentionné à la fin de l'année 1940 : « œuf, symbole du monde » (Ki2, OC VI 1, p. 196), lit-on dans un cahier, accompagné d'un dessin de la terre et du ciel pris dans un cercle et précédé d'une liste de pays : « Finlande, Bulgarie, Estonie, Sibérie (pays du chamanisme) ». S. Weil a pu aussi rencontrer cette image au début du séjour à Marseille dans le livre de Pierre Mabille, *Le Miroir du merveilleux*, paru en 1940 (aux éditions Le Sagittaire), dont les *Cahiers du Sud* publient une recension dans le numéro de décembre 1940 (n° 230), qui reproduit des extraits d'une épopée finlandaise, le *Kalevala* (XIII^e siècle) qui attirent son attention et qui fait état de la cosmogonie du *Livre de Manou*, un texte de la source indienne où il est question de l'œuf symbole du monde (cf. *ibid.*). Elle le retrouvera lorsqu'elle lira, au début de l'année suivante, *L'Homme et son devenir selon le Vedânta*¹, de René Guénon. Ce même thème revient ensuite à plusieurs reprises dans les *Cahiers*.

Dans le *Cahier VII* (février 1942), S. Weil relit Platon, le *Banquet*, le *Phèdre*, le *Timée*. Après un paragraphe consacré à la *Genèse* et à la question de savoir si ce qui a lieu au paradis terrestre l'est dans le temps ou non, nous lisons le paragraphe suivant :

« Le *Phèdre* – Les dieux qui traversent le ciel pour voir de l'autre côté. Analogie avec l'image, qui se trouve dans les mythes de tous les pays – y compris les peuplades dites primitives – de l'œuf du monde. Œuf de Pâques. Un œuf implique un poussin. Percer ce ciel vide à coup de bec. "Frappez et on vous ouvrira." » (OC VI 2, p. 446)

Elle rapproche un passage du *Phèdre*² de Platon, l'image de l'œuf du monde, « qui se trouve dans les mythes de tous les pays », un passage des évangiles dans lequel Jésus déclare à ses auditeurs : « Demandez et l'on vous donnera ; cherchez et vous trouverez ; frappez et l'on vous ouvrira » (Mt 7,7 ; Lc 11,9) et la coutume d'offrir des œufs en chocolat au moment de la fête de Pâques. Ce que signifie cette coutume, sous-entend-elle, c'est une invitation à *frapper* et à *percer* la coquille pour *sortir* de ce monde visible. Nous sommes dedans, et il y a un *dehors* à ce monde visible. Ce qu'il faut *faire*, c'est frapper. Au *Cahier VIII*, quelques semaines plus tard :

« L'œuf du monde et le poussin qui frappe sur la coquille et l'ouvre. Le monde sensible, la matière, est la porte dont il est dit : "Frappez et on vous ouvrira".
Fragment orphique des *Oiseaux* d'Aristophane. Le poussin qui est dans l'œuf du monde est nécessairement l'Ame du monde. Et c'est l'amour. Et cet amour est Prométhée (*Philèbe*).
Banquet. L'amour médiateur et souffrant, il est pauvre.

¹ R. Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vedânta*, Paris, Bossard, 1925 (voir *L'Homme et son devenir selon le Vedânta*, Paris, Éditions Traditionnelles, 1947, p. 112, note 3). On trouve des notes de lecture de ce livre à partir du *Cahier III* (OC VI 1, p. 337). Au cours de l'hiver 1940-1941, S. Weil rencontre René Daumal (un ancien camarade de khâgne) qui l'initie au sanskrit et à la pensée de l'Inde. Elle connaît également la cosmogonie des *Oiseaux* d'Aristophane (v. 693-702), éditée par H. Diels parmi les fragments des présocratiques (cf. K7, OC VI 2, p. 446).

² Platon, *Phèdre*, 247b-e.

L'amour est le poussin de l'œuf du monde, il est donc l'Ame du monde (texte orphique d'Aristophane) ; en même temps il est l'ordonnateur, le créateur de l'harmonie. L'harmonie est l'union de l'illimité et de la limite (Philolaos, *Philèbe*) et cette harmonie a été révélée aux hommes par Prométhée (*Philèbe*). Donc identité entre l'Ame du monde, l'Amour et Prométhée. Dionysos, Dieu de la folie mystique, est sans doute identique à l'Amour.

Reste le juste parfaitement juste.

Or, d'après le *Banquet*, l'Amour a la plénitude de la justice, car jamais il ne fait ni ne souffre violence. [...] Concevoir la matière indéfinie comme un œuf d'où un poussin sort, c'est concevoir un autre monde. Le monde comme sphère finie des anciens, c'est seulement une métaphore pour indiquer qu'il y a un autre monde ; le vide autour, c'est l'autre monde. C'est l'autre monde qui limite l'illimité [suit la traduction du fragment 2 de Philolaos]. » (K8, *OC VI 3*, p. 57-58, 72)

Ces notations des *Cahiers* sont à haute densité platonicienne, et plus largement grecque. S. Weil procède à une interprétation conjointe des *Oiseaux* d'Aristophane (v. 693-702) qu'elle a d'abord traduit (cf. *OC VI 3*, p. 54), du *Prométhée* d'Eschyle, de Philolaos, du *Philèbe* (16c-17a) de Platon, de trois passages du *Banquet* (202e, 203b et le discours d'Agathon en 196b-c) et de *La République* (le juste parfaitement juste), des évangiles. Il y a un autre monde, un dehors, il faut sortir. Dans le *Cahier XII*, on lit : « La renonciation au "je" nous fait passer de l'autre côté, crever l'œuf du monde. [...] On consent à la nécessité avant de savoir que ce consentement fait percer l'œuf. [...] La partie naturelle de nous reste dans l'œuf » (*OC VI 3*, p. 405). Au mois de mai 1942, la philosophe rédige l'essai sur les « Formes de l'amour implicite de Dieu », et elle écrit :

« Après que Dieu est venu en personne non seulement visiter l'âme, comme il fait d'abord pendant longtemps, mais s'emparer d'elle, en transporter le centre auprès de soi, il en est autrement [il ne s'agit plus seulement d'un amour indirect de Dieu]. *Le poussin a percé la coquille, il est hors de l'œuf du monde.* Ces amours premiers subsistent, ils sont plus intenses qu'avant, mais ils sont autres. Celui qui a subi cette aventure aime plus qu'auparavant les malheureux, ceux qui l'aident dans le malheur, ses amis, les pratiques religieuses, la beauté du monde. Mais ces amours sont devenus *un mouvement descendant comme celui même de Dieu*, un rayon confondu dans la lumière de Dieu. » (*OC IV 1*, p. 333-334 ; je souligne)

Quelques jours plus tard, dans la dernière lettre au père Perrin, elle reprend la même image pour dire la même chose : lorsqu'il n'y a plus de perspective, de point de vue, de « je », lorsque l'amour emplit l'univers, l'âme perce l'univers et l'aime du dehors, du point de vue de Dieu qui est une absence de point de vue : « Quand une âme est parvenue à un amour qui emplit également tout l'univers, *cet amour devient ce poussin aux ailes d'or qui perce l'œuf du monde.* Après cela il aime l'univers *non du dedans, mais du dehors*, du lieu où siège la Sagesse de Dieu qui est notre frère premier-né. Un tel amour n'aime pas les êtres et les choses en Dieu, mais de chez Dieu. Etant auprès de Dieu il abaisse de là son regard, confondu avec le regard de Dieu, sur tous les êtres et sur toutes les choses. » (*AD*, p. 79-80 ; je souligne)

Il est à nouveau question de l'œuf du monde dans les *Cahiers* rédigés à New York, de cet œuf dont il faut briser la coquille pour sortir ; à une reprise dans le *Cahier XIII* (K13, *OC VI 4*, p. 140), premier des *Cahiers de New York*, et à trois reprises dans le *Cahier XVII* (K17, *OC VI 4*, p. 324, 326, 337), à la fin du séjour américain (S. Weil quitte les États-Unis le 10 novembre en laissant ses cahiers à ses parents). Un œuf, c'est-à-dire de la nourriture pour un oiseau qui s'y développe, puis brise la coquille et s'envole (« brise l'âme, la fait éclater »). L'âme est « un lieu d'accueil », « une matrice, un réceptacle », « de la nourriture » pour une graine, un germe, une semence divine qui y est déposée. Cette semence qui se nourrit de l'âme, c'est le Christ qui croît en nous : « le Christ entre dans l'âme et se substitue à elle. » (*OC VI 4*, p. 258) On peut y voir une interprétation de ce passage de la *Lettre aux Galates* : « Je ne vis plus, mais le Christ vit en moi. » (Ga 2,20) « C'est un autre être qui est engendré par Dieu, un autre "je", qui est à peine "je", parce que c'est le Fils de Dieu. » (*OC VI 4*, p. 336-337) En celui pour lequel s'est opérée cette métamorphose, qui est engendré d'en haut (selon la métaphore inspirée par l'évangile de

Jean et les lettres de Paul), il n'y a plus de perspective, donc plus de « je ». Cet « autre je », celui qui est devenu un *alter Christus* est « à peine un je », puisque c'est un « je » sans volonté propre (un « je » qui entretient avec le Père les mêmes liens que le Fils, la Trinité fournissant le schème pour penser cette nouvelle « personne », au sens que les théologiens donnent à ce terme), un « je » qui n'est plus qu'*obéissance*.

On accède ainsi à la plénitude de la connaissance du réel – de l'amour, car seul l'amour est réel – *en sortant de soi*, « du corps, et même, en un sens, de l'âme¹ ». L'œuf désigne indistinctement l'âme et le monde (ou l'Âme du monde). C'est cette totalité dans laquelle le germe divin, ou la partie créée de l'âme, est prisonnier, un dedans qui doit s'orienter vers un dehors, vers une extériorité, une totalité qui doit éclater dans l'infini, une limite qui doit être dépassée vers l'illimité. L'âme est donc le lieu d'un drame, celui du salut. Il s'agit d'une histoire d'âme (plutôt que « de l'âme »), comprise comme son écriture par un Autre.

Partage du secret

Quelque chose échappe à la force : ce « quelque chose en nous qui échappe complètement aux rapports de force, qui ne touche pas la force et n'en est pas touché » (*OC VI 3*, p. 146), c'est l'amour, là où a lieu ce « consentement secret et sans paroles de l'âme » (*ibid.*). la force « règne partout, mais jamais elle ne souille de son contact l'Amour » (*ibid.*). Ce qui échappe à la force échappe du même coup à la visibilité : un lieu, hors de l'espace, où il n'y a ni perspective ni point de vue. Le lieu du secret.

La catégorie du secret tient une place importante dans les *Cahiers*. Ou plutôt, absente des premiers *Cahiers*, elle devient une catégorie structurante de la pensée weilienne, qui s'organise à partir de la différence entre le secret et le social. D'un point de vue cognitif, le secret est ce qui échappe à l'intelligence discursive. Commençons par lire à la suite les cinq passages suivants :

« *On ne peut pénétrer le secret* de cette grâce, mais on peut le circonscrire. Il y a là un fait irréductible, une constatation, une expérience. » (K4, *OC VI 2*, p. 106 ; je souligne)

« 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*. » (K7, *OC VI 2*, p. 492 ; je souligne)

« *Ce qui est irréductible à l'intelligence enferme un secret*. » (K10, *OC VI 3*, p. 312 ; je souligne)

« *Le secret du salut est tellement simple qu'il échappe à l'intelligence par sa simplicité*. Il a l'air d'un calembour. [...] Mais ce n'est pas tout *d'avoir le secret*. L'application n'est pas facile, parce que le désir colle à ces choses qui ne sont pas des biens. [...] *Là donc est le secret*. Couper tous les désirs avec l'obéissance comme avec une épée » (K14, *OC VI 4*, p. 203 ; je souligne).

« On subit une transformation merveilleuse *qui donne le secret*. » (K15, *OC VI 4*, p. 227 ; je souligne)

Dans les premiers *Cahiers*, le secret est celui d'une connaissance, d'un savoir gardé secret² : inscriptions secrètes, livres secrets, explication secrète, raison secrète, signification secrète, secret de notre misère, secret de notre parenté avec Dieu, secret de la Sagesse divine, etc. C'est à partir du mois d'avril 1942, c'est-à-dire du *Cahier X*, que le mot « secret » s'impose comme un terme technique du lexique weilien. Je relève moins de vingt occurrences du mot entre le

¹ S. Weil et J. Bousquet, *Correspondance 1942*, op. cit., p. 140.

² Voir *OC VI 2*, p. 104, 114, 115, 335, 335, 350 ; *OC VI 3*, p. 237, 238, 280, 312, 343, 356 ; *OC VI 4*, p. 283.

Cahier I et le *Cahier IX*, alors que le mot revient à cinquante-trois reprises entre le *Cahier X* et le « Carnet de Londres » (dont trente-six dans les seuls *Cahiers de New York*).

Le secret, c'est le lieu où Dieu se tient et auquel on accède par la prière. S. Weil a lu le chapitre 6 de l'*évangile de Matthieu* : ton Père qui est là, dans le secret, ton Père, qui voit dans le secret (cf. Mt 6,1-6.16-18). Cette expression, « *en to krufaio* », « dans le secret¹ », revient souvent sous la plume de S. Weil, à partir du *Cahier IV* (septembre 1941). C'est d'ailleurs à ce moment qu'elle commence à réciter le « Notre Père » en grec, alors qu'elle fait les vendanges à Sain-Julien-de-Peyrolas (du 22 septembre au 22 octobre 1941), et elle note, pour elle-même :

« Prier *en to krufaio*, même vis-à-vis de soi-même. Ce n'est pas "je" qui prie. S'il se fait une prière en moi, je dois à peine le savoir. Je n'ai pas d'autre Père que celui qui est *en to krufaio*. » (K5, OC VI 2, p. 245)

« La vraie pudeur, celle qui recouvre le contact avec le "Père qui est dans le secret", et qui a pour raison d'être qu'il habite seulement dans le secret. » (K11, OC VI 3, p. 361 ; cf. OC VI 3, p. 350)

Le secret : ce qui est invisible, ce qui n'apparaît pas, même à la conscience. En ce sens, il n'y a pas de « phénoménologie » du secret. Il y a « contact » – S. Weil emploie le lexique du toucher pour parler de la rencontre avec Dieu – mais ce contact échappe même à la conscience : « Le drame du salut se passe derrière le rideau. L'amour de Dieu, si on l'a en soi, on ne peut pas en constater la présence. Il n'est pas un objet pour la conscience. Car c'est Dieu en nous qui aime Dieu, et Dieu n'est pas un objet » (K13, OC VI 4, p. 82) pour la conscience. De même pour l'amour du prochain : si nous nous en souvenons, nous avons eu notre récompense, et « quant à ceux dont nous ne nous souvenons pas, par définition nous ne savons pas s'ils ont eu lieu. [...] Si on pense qu'on a donné quelque chose gratuitement, cette seule pensée est un salaire. On ne peut donc jamais savoir si on a ou non donné gratuitement. Il faudrait faire la liste de ces pensées qui sont vraies à condition qu'on ne les pense pas et deviennent fausses dès qu'on les pense » (K13, K16, OC VI 4, p. 82, 247). Le secret doit être gardé dans la partie de l'âme « la plus haute » (OC VI 4, p. 84). Elle reprend les deux expressions employées par Jésus dans le Sermon sur la montagne : « dans les cieus² » et « dans le secret », deux expressions équivalentes : « Dieu est ailleurs, dans les cieus, dans le secret. [...] Dieu est toujours absent de notre amour comme de ce monde, mais présent en secret dans l'amour pur [surnaturel]. [...] Le Père céleste n'habite que dans le secret. » (OC VI 4, p. 189, 322) La distinction secret / monde structure ici la pensée.

Au fil de l'écriture des *Cahiers*, parallèle à l'approfondissement de l'expérience spirituelle de leur auteure, une architecture de l'âme se met en place. Or, il y a une « partie de l'âme muette, secrète, inconnue à la conscience » (OC VI 4, p. 153). Il n'y a pas équivalence entre l'âme et la conscience. Il y a une partie de l'âme qui se tient au-dessus de la conscience, lieu de « la présence secrète et surnaturelle de Dieu » (OC VI 4, p. 154). S. Weil emploie un troisième adjectif pour évoquer cette partie de l'âme : muette. A Dieu, à la rencontre avec Dieu, la conscience n'a pas accès, et les *Cahiers* ne peuvent rien en dire. Dans l'âme, la présence de Dieu « ne brille qu'en secret » (OC VI 4, p. 229 ; cf. OC VI 3, p. 356) : « Il est certain qu'une multitude d'hommes la plupart imparfaits ne peut pas formuler la vérité que Dieu fait parvenir dans le secret, sous forme de silence, à un être parfait en état de contemplation. » (OC VI 4, p. 176) S. Weil emprunte une image à un conte populaire :

¹ Le « Père qui est dans le secret » : K7, OC VI 2, p. 430 ; OC VI 3, p. 132, 350, 361, 379 (plat supérieur de K12), 397 ; OC VI 4, p. 295.

² Le « monde situé de l'autre côté du ciel » (OC VI 3, p. 131). « Hors du monde, de l'autre côté de l'horizon, de l'autre côté du ciel. » (OC VI 4, p. 245)

« Le cordonnier qui dort au lieu du rendez-vous par la perfidie de l'hôtesse. Il ne devait pas raconter à l'hôtesse que la princesse lui avait donné rendez-vous [cf. *OC VI 4*, p. 281].

On ne doit pas dire à la partie inférieure de sa propre âme qu'on a un tel rendez-vous. Un tel rendez-vous doit être tenu secret même à l'égard de soi-même.

Surtout à l'égard de soi-même. Sur les choses tout à fait secrètes à l'égard de soi-même, le diable n'a aucune prise. Le diable n'entre pas dans le secret. Le Père céleste y habite. [...] » (*OC VI 4*, p. 318)

Puis elle ajoute :

« Seule une obligation stricte de témoigner peut rendre légitime la rupture du secret.

Le secret doit être complètement gardé avant le rendez-vous. Après, c'est moins rigoureusement indispensable. Mais il doit l'être encore, sauf obligation. » (*Ibid.*)

Et revient encore, plus loin, sur « le secret profond qui doit entourer même à l'égard de la conscience elle-même la croissance du germe d'amour surnaturel déposé dans l'âme » (*OC VI 4*, p. 345). La philosophe a considéré, alors qu'elle doit quitter Marseille pour certainement ne plus revenir, qu'elle devait partager son secret, à deux personnes en particulier : le père Joseph-Marie Perrin, o.p., et Joë Bousquet. Le travail de transformation de soi et l'expérience qui en résulte non seulement conduisent S. Weil à écrire ce qu'elle n'aurait pas imaginé écrire auparavant, mais oriente également de l'intérieur sa *manière d'écrire* la philosophie.

Conclusion. Un autre amour, un autre savoir

« Changement de niveau. Non pas plus d'amour, mais un autre amour,
non pas plus de savoir, mais un autre savoir. »
S. Weil, *Cahiers*, *OC VI 1*, p. 341

Avant d'étudier les manières par lesquelles le texte traduit l'expérience et par lesquelles l'expérience le fait sortir de ses gonds (partie C de ce chapitre IV), et alors que je suis maintenant à même d'y parvenir, je voudrais ressaisir et récapituler ce qui a été étudié jusqu'à présent, l'hypothèse de lecture proposée en introduction et mise ensuite à l'épreuve des textes, afin de rendre compte de ce qui a été acquis.

S. Weil ne cherche pas Dieu, ne pose pas le problème de Dieu¹, n'affirme ni ne nie. Ce sont des contacts avec le catholicisme qui la conduisent à Dieu : le christianisme au Portugal (1935), la prière à genoux à Assise (1937), l'amour de Dieu à travers le malheur et la Passion du Christ à Solesmes (1938). C'est par le Christ rencontré (une expérience, un contact) qu'elle va à Dieu : le Christ « m'a prise », dit-elle, pour traduire immédiatement cette prise comme un contact réel avec « Dieu ». Cet événement va *orienter* toute son existence. Elle ne fera plus de la philosophie de la même manière, ne serait-ce que parce qu'elle *ne lit plus* de la même manière : « C'est après cela que j'ai senti [avec toute l'âme, tout l'être : la capacité d'aimer] que Platon est un mystique. » (*AD*, p. 46) « Dieu » polarise alors toute sa pensée : dans ses *Cahiers*, dans les essais sur les « Formes de l'amour implicite de Dieu », sur « le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu » ou sur « L'amour de Dieu et le malheur », et toutes ses « Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu ».

S. Weil fonde son action et sa pensée sur un exercice spirituel qui se doit d'être une attitude : l'attention. Et la forme supérieure de cet *exercice d'attention* est ce que l'on appelle la prière, « orientation vers Dieu de toute l'attention dont l'âme est capable » (*OC IV 1*, p. 255). La qualité d'une prière se mesure à l'aune du « pouvoir d'attention » disponible. L'attention peut

¹ *Le Problème de Dieu* est le titre d'un livre d'Édouard Le Roy publié à Paris, par L'artisan du Livre, en 1929.

aussi bien se porter vers les traditions religieuses. S. Weil exprime ainsi sa dette envers le Père Perrin : « Vous m'avez forcée à regarder en face, longtemps, de tout près, avec la plénitude de l'attention, la foi, les dogmes et les sacrements, comme des choses envers lesquelles j'avais des obligations qu'il me fallait discerner et accomplir. » (*AD*, p. 51). En cela, ce dernier a fait ce que l'Église doit faire : *orienter le regard*, indiquer ce qui peut être contemplé : « Le bloc compact des dogmes en dehors de la pensée [...] est offert à l'attention plutôt qu'à la croyance » (*AD*, p. 248) ou à « l'adhésion » (*OC V 1*, p. 173). Cet exercice d'attention (plutôt que d'affirmation) caractérise et distingue la manière dont S. Weil aborde « les religions ».

Ce qui fait aller à Dieu, ce qui fait entrer dans le « royaume de la vérité » (*AD*, p. 39), ce n'est donc pas la croyance, mais c'est l'attention – ce n'est pas une affirmation, c'est un exercice : désirer la vérité et faire « perpétuellement un effort d'attention pour l'atteindre » (*ibid.*). La croyance ou l'incrédulité sont égales, explique S. Weil dans les « Réflexions sans ordre », pourvu qu'il y ait exercice d'attention. En effet, tant qu'un homme n'a pas été « pris par Dieu, il ne peut pas avoir la foi, mais seulement une simple croyance ; et qu'il ait ou non une telle croyance n'importe guère, car il arrivera aussi bien à la foi par l'incrédulité » (*OC IV 1*, p. 278). La foi n'est pas une opinion, c'est une *certitude* : « La certitude d'une réalité irrécusable » (*ibid.*), un savoir non de l'intelligence, mais de l'amour.

L'attitude religieuse par excellence, c'est Platon qui l'énonce dans *La République* : « Se détourner de ce qui passe avec toute l'âme. » (*OC IV 1*, p. 277) C'est là (ce choix) une clé de la religion que pratique S. Weil :

« L'homme n'a pas à chercher, ni même à croire en Dieu. Il doit seulement refuser son amour à tout ce qui est autre que Dieu. Ce refus ne suppose aucune croyance. Il suffit de constater ce qui est une évidence pour tout esprit, c'est que tous les biens d'ici-bas, passés, présents ou futurs, réels ou imaginaires sont finis et limités, radicalement incapables de satisfaire le désir d'un bien infini et parfait qui brûle perpétuellement en nous. [...] Le seul choix qui s'offre à l'homme, c'est d'attacher ou non son amour ici-bas. Qu'il refuse d'attacher son amour ici-bas, et qu'il reste immobile, sans chercher, sans bouger, en attente, sans essayer même de savoir ce qu'il attend. » (*OC IV 1*, p. 277-278)

Dieu n'est pas un objet de connaissance. Il n'y a pas à chercher Dieu. D'ailleurs, où peut-on bien aller pour le chercher ? Nous ne pouvons pas aller vers le bien, car cela ne dépend pas de la volonté. Mais ce que nous pouvons *faire*, c'est écarter les faux biens : « Il ne dépend pas de nous de croire en Dieu, mais seulement de ne pas accorder notre amour à de faux dieux. » (*OC IV 1*, p. 280) Ne pas croire que l'avenir soit le lieu du bien capable de combler, ne pas croire que l'avenir apportera une satisfaction définitive, lorsqu'on possèdera un peu plus de richesse, de pouvoir, de considération, de connaissance, d'amour de ceux qu'on aime. Savoir que rien en ce monde ne vient combler le désir, savoir qu'il n'y a rien ici-bas pour quoi on puisse vivre. J'ai cité Platon, *La République*. Nous avons vu que S. Weil découvre les vertus chrétiennes dans le stoïcisme. En effet, c'est dans la philosophie grecque qu'elle puise des ressources spirituelles pour donner à sa vie une certaine forme (pratiquant la philosophie comme exercice spirituel et manière de vivre). Autrement dit, il n'y a pas opposition, ni même distinction essentielle, pour elle, entre philosophie et religion, les deux plans (distingués voire opposés par la modernité) relevant l'un comme l'autre de la « vie spirituelle » (l'expression revenant souvent sous sa plume). La Grèce classique, écrit-elle, présente « une forme de civilisation où art, poésie, philosophie, science et politique ne se distinguaient pour ainsi dire pas de la religion » (*OC V 2*, p. 360). Toutes ces disciplines que nous distinguons (nous, Modernes) étaient alors orientées vers la vérité.

S. Weil distingue « connaissance » et « vérité ». Aujourd'hui, les sciences, que ce soit la physique et les sciences « dures », ou les sciences dites « humaines », y compris les « sciences

religieuses », acquièrent des connaissances sur le monde, l'homme, les religions, mais ne se soucient pas de la vérité. L'effort de la recherche scientifique, telle qu'elle a été comprise depuis le XVI^e siècle jusqu'à nos jours, n'a pas pour mobile l'amour de la vérité. Ce qui caractérise ce savoir de connaissance, c'est qu'il se place hors du bien et du mal. La science moderne a pour seul but « l'acquisition de connaissances nouvelles » (OC V 2, p. 320), autrement dit la connaissance des « faits » considérés en eux-mêmes. Mais ces connaissances ne mènent pas à la vérité. Pourquoi ? « L'acquisition des connaissances, explique S. Weil, nous l'avons vu, fait approcher de la vérité quand il s'agit de la connaissance de ce qu'on aime, et en aucun autre cas. » (OC V 2, p. 319) C'est là la clé : il n'y a pas de vérité sans amour, sans *erôs*. S. Weil promeut et défend ce que je propose d'appeler, à la suite de Michel Foucault, *un savoir de spiritualité*. En effet, nous pouvons distinguer un « savoir de connaissance » d'un « savoir de spiritualité ». Par « spiritualité », il faut entendre « la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité¹ ». La *spiritualité* désigne l'ensemble des *exercices* qui constituent, « non pas pour la connaissance mais pour le sujet, pour l'être même du sujet, le prix à payer pour avoir accès à la vérité ». En effet, « la spiritualité postule que la vérité n'est jamais donnée au sujet de plein droit ». Le sujet en tant que tel n'a pas la capacité d'avoir accès à la vérité, n'est pas *capable de vérité*. Autrement dit, « la vérité n'est pas donnée au sujet par un simple acte de connaissance, qui serait fondé et légitimé parce qu'il est le sujet et parce qu'il a telle ou telle structure de sujet », mais il doit se modifier, se transformer, devenir, « dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point, autre que lui-même pour avoir droit à l'accès à la vérité. La vérité n'est donnée au sujet qu'à un prix qui met en jeu l'être même du sujet ». Cela signifie qu'il ne peut y avoir de vérité sans une *transformation* et une *conversion du sujet*, qui supposent, d'une part « un travail de soi sur soi, une élaboration de soi sur soi, une transformation progressive de soi sur soi dont on est soi-même responsable dans un long labeur qui est celui de l'ascèse » (*askêsis*), et qui nécessite, d'autre part, un mouvement qui « arrache » le sujet à lui-même, du moins à sa condition présente, et ce mouvement est le mouvement de l'amour (*erôs*) : « mouvement d'ascension du sujet lui-même ; mouvement par lequel, au contraire, la vérité vient à lui et l'illumine » (Je souligne). S. Weil emploie très exactement le même lexique que Foucault et décrit ces deux mouvements, par exemple dans les deux phrases suivantes : « ce mouvement vers le bien [...] que Platon a décrit comme étant celui de la créature pensante tirée vers le haut par l'opération surnaturelle de la grâce » (OC V 1, p. 325 ; je souligne) et « lorsque l'âme a accompli le mouvement de se détacher totalement de ce monde pour se tourner tout entière vers Dieu, elle est illuminée par la vérité qui descend de Dieu en elle » (OC IV 2, p. 93 ; je souligne). Enfin, « la spiritualité postule que l'accès à la vérité produit, lorsque, effectivement, cet accès a été ouvert, des effets [...] « de retour » de la vérité sur le sujet. [...] La vérité n'est pas simplement ce qui est donné au sujet, pour le récompenser en quelque sorte de l'acte de connaissance, et pour venir combler cet acte de connaissance, [mais elle] est ce qui illumine le sujet [et] qui accomplit le sujet lui-même » : la vérité transfigure le sujet lui-même, l'achève et le sauve.

Si la philosophie antique, aussi bien païenne que chrétienne, ne se distingue pas d'une pratique spirituelle, l'histoire de la vérité est entrée dans sa période moderne « le jour où on a

¹ Pour les citations de ce paragraphe, je renvoie à M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 16-20. C'est dans les derniers cours au Collège de France que Foucault élabore la distinction entre savoir de spiritualité et savoir de connaissance. Je renvoie à *L'herméneutique du sujet*, op. cit., cours du 24 février 1982, en particulier p. 296. Voir aussi, sur la « vérité-démonstration » ou « vérité-connaissance », M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, op. cit., p. 235 et suiv. Je renvoie au chapitre premier, partie C (« La philosophie comme exercice de transformation de soi ») et, en particulier, à la section 3 : « Vérité, subjectivité, salut ». Voir aussi P. David, « "Avec toute l'âme". Simone Weil et la philosophie », in *Simone Weil*, Paris, L'Herne, coll. « Cahiers de L'Herne », 2014, p. 94-104.

admis que ce qui donne accès à la vérité, les conditions selon lesquelles le sujet peut avoir accès à la vérité, c'est la connaissance, et la connaissance seulement », au moment où « sans qu'on lui demande rien d'autre, sans que son être de sujet ait à être modifié ou altéré pour autant, le philosophe (ou le savant, ou simplement celui qui cherche la vérité) est capable de reconnaître, en lui-même et par ses seuls actes de connaissance, la vérité et peut avoir accès à elle¹ ». Il y a, certes, des conditions pour accéder à la vérité, mais ces conditions ne relèvent plus de la spiritualité. D'une part, il y a les conditions internes à l'acte de connaissance, celles de la « méthode » (les règles formelles de la méthode, la structure de l'objet à connaître), et, d'autre part, des conditions telles que les efforts à accomplir pour acquérir la formation et les diplômes nécessaires, s'inscrire dans un certain paradigme scientifique qui fait consensus, publier honnêtement les résultats des procédures expérimentales, mais ces conditions ne concernent pas l'être même du sujet ; « elles ne concernent que l'individu dans son existence concrète, et non pas la structure du sujet en tant que tel », car le sujet, tel qu'il est (pour le savoir de connaissance), est capable de vérité. La vérité est alors entendue comme un ensemble de connaissances qui peuvent se formuler de manière claire et distincte et se transmettre. Elle n'engage plus l'être même du sujet, ne suppose plus ce travail qui définit la spiritualité, n'est plus l'aboutissement d'une certaine manière de vivre et, corrélativement, ne vient plus accomplir, transfigurer et sauver le sujet lui-même. Le savoir s'engage dans le chemin indéfini de la connaissance et ne concerne plus l'être même du sujet, et ce sont d'autres rapports qui se nouent – ou plutôt se dénouent – entre la subjectivité et la vérité. La conséquence étant que la vérité entendue comme « savoir de connaissance » n'est plus une vérité qui vient saisir et transfigurer le sujet ; elle n'est plus, pour le dire avec les mots de S. Weil, ce qui descend pour prendre (saisir) l'âme. Le sujet est alors certes capable de « vérité » mais la vérité (considérée comme ensemble de connaissances) n'est plus capable de sauver le sujet².

Cette pratique de soi est mise en œuvre par S. Weil elle-même, et les *Cahiers* en sont la trace, mais c'est aussi ce qu'elle promet dans l'ensemble des écrits de Marseille, de New York et de Londres. Cela est particulièrement visible et théoriquement affirmé dans les écrits des années 1940 à 1943, mais c'est dès l'adolescence (selon son témoignage, comme nous l'avons vu), qu'elle pratique ainsi la philosophie comme un travail éthique de soi sur soi, comme transformation de soi, comme *spiritualité* : désirer la vérité et faire « perpétuellement un effort d'attention pour l'atteindre » (*AD*, p. 39). S. Weil est philosophe par toute sa vie et on ne saurait distinguer chez elle une approche des religions comme un domaine du savoir qui serait étudié pour lui-même (savoir de connaissance) hors d'une attente de la vérité qui polarise toute son existence (savoir de spiritualité). Dès l'adolescence, S. Weil découvre une attitude ou, pour mieux dire, une forme de vie qu'elle n'abandonnera pas : *ce n'est pas l'intelligence spéculative qui sauve, mais l'attention et le désir*. La thèse que je défends, on l'aura compris, est que *toute l'œuvre* de S. Weil, entendue aussi bien de la forme que prend sa vie que du corpus d'écrits laissés par elle, relève de la *philosophie* entendue comme *savoir de spiritualité*.

¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 19. Voir P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 273.

² Du salut dans la pratique weilienne de la philosophie, il a été question au chapitre premier, partie C, section 3.

C. Écrire autrement la philosophie

« L'autrement qu'être s'énonce dans un dire qui doit aussi se dédire pour arracher ainsi l'autrement qu'être au dit où l'autrement qu'être se met déjà à ne signifier qu'un être autrement. »
Emmanuel Levinas¹

A Huguette Baur, dès le mois de septembre 1940, alors qu'elle a dû quitter Paris trois mois plus tôt, S. Weil explique : « Je m'en vais, et qui sait si je reviendrai jamais sur le continent européen ? Je ne le souhaite pas assez pour que ce soit probable. Si je ne pouvais réaliser mon projet [certainement le projet d'une formation d'infirmières de première ligne, cf. *OC IV 1*, p. 401], je crois bien que le désert m'attire plus que tout ce que le continent d'Europe peut m'offrir². » Dans une longue lettre adressée à Guindey, écrite au même moment, elle écrit la même chose : « Je suis sur le point de quitter Toulouse. Je vais aller à Alger, en attendant autre chose. [...] Je m'en vais, et j'ignore si je reviendrai jamais sur le continent européen. Mon cœur ne m'y pousse guère. [...] *Je pars sans esprit de retour. Ce n'est pas simplement à cause des circonstances. J'ai toujours pensé qu'un jour je partirais ainsi*³ ». Au père Perrin, le 16 avril 1942, elle écrit : « Il me semble que quelque chose me dit de partir. [...] Je m'y abandonne. J'espère que cet abandon, même si je me trompe, me mènera finalement à bon port. » (*AD*, p. 31) Il s'agit du départ vers les États-Unis. Mais il s'agit aussi d'autre chose. « Que je parte », écrit-elle dans ses *Cahiers* : « Je ne désire nullement que ce monde ne me soit plus sensible, mais que ce ne soit plus à moi qu'il soit sensible. [...] Que je parte, et la création et le Créateur échangeront leurs secrets. » (*K8, OC VI 3*, p. 109) Plus loin : « Il ne faut pas désirer mourir pour voir Dieu face à face, mais vivre en cessant d'exister pour qu'en un soi qui n'est plus soi Dieu et sa création se trouvent face à face ; et plus tard, un jour, mourir. » (*K9, OC VI 3*, p. 162 ; cf. *K11, OC VI 3*, p. 342) Puis une demande adressée à Dieu, une prière : « Τοῦτο δοξέω μοι » (*ibid.*), « Accorde-moi cela », qui revient souvent sous sa plume dans les *Cahiers*⁴. On note la dimension dialogique : il s'agit une exigence mais aussi d'une demande, voire d'une supplication adressée à Dieu. « *Que je parte* » : c'est l'impératif principal et c'est une clé pour lire les *Cahiers*.

Je dois à la fois *savoir* que je ne suis rien et *désirer* n'être rien : c'est là un des leitmotivs et des mobiles de l'écriture des cahiers. « Savoir avec toute l'âme que je ne suis rien » et inscrire ce savoir jusque dans « la sensibilité. [...] Une fois qu'on a compris qu'on n'est rien, le but de tous les efforts est de devenir rien. C'est à cette fin qu'on souffre avec acceptation, *c'est à cette fin qu'on agit*, c'est à cette fin qu'on prie. / Mon Dieu, accorde-moi de devenir rien. A mesure que je deviens rien, Dieu s'aime à travers moi » (*K6, OC VI 2*, p. 402-403 ; SW souligne) : « Dieu n'aime que soi. Il nous aime, cela veut dire seulement qu'il veut, avec notre coopération, s'aimer à travers nous. » (*K6, OC VI 2*, p. 389) L'écriture weilienne est un exercice d'effacement de soi, d'absentement de soi, d'exil de soi-même. C'est cette thèse que je voudrais ici défendre.

¹ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye, M. Nijhoff, 1974), Paris, Le Livre de Poche, 1990, p. 19. L'auteur souligne. Cette citation vient rendre compte des italiques du titre et suggère un geste semblable de refus de la force, une pensée de l'ego qui se dessaisit de lui-même et un enracinement platonicien des deux philosophies. Il n'est pas question de développer ici une lecture parallèle de S. Weil et de Levinas ; je renvoie à J. Janiaud, *Singularité et responsabilité. Kierkegaard, Simone Weil, Levinas*, Paris, Honoré Champion, 2006.

² « Quatre lettres de Simone Weil », in *CSW*, t. XIV-3, septembre 1991, p. 204.

³ Voir J. Cabaud, *L'Expérience vécue de Simone Weil, op. cit.*, p. 305. Cité in *SP*, p. 519-520. Je souligne.

⁴ Voir *OC VI 2*, p. 321, 356, 395, 431 ; *OC VI 3*, p. 116, 121, 162, 291.

1. S'absenter de soi, l'écriture d'un départ

« Nul être humain n'échappe à la nécessité de concevoir hors de soi
un bien vers lequel se tourne la pensée dans un mouvement de désir. »
S. Weil, *Cahier XV*, octobre 1942

« Marseille était alors la grande porte de sortie où se retrouvaient la plupart de ceux qui désiraient quitter la France. Le docteur, Mme Weil et Simone quittèrent Toulouse pour Marseille où ils arrivèrent en septembre [1940], sans doute un peu avant le 15 septembre. » (*SP*, p. 521) Simone Pétrement ouvre ainsi le premier des chapitres de *La vie de Simone Weil* qu'elle consacre aux deux années que la jeune femme va passer dans le sud de la France. En effet, S. Weil et ses parents ont quitté Paris le 13 juin 1940, la veille de l'entrée des Allemands dans la ville, par le dernier train en partance de la gare de Lyon. S. Weil ne souhaitait pas partir et à peine partie le regrette déjà : « Je ne veux pas fuir », dit-elle. Ce jour-là, commencent *trente-huit mois d'exil*, jusqu'à sa mort à Ashford le mardi 24 août 1943. La philosophe ne sera plus jamais chez elle nulle part, ne reverra plus jamais sa « patrie ». En effet, dans une lettre d'avril 1941, elle écrira : « Je ne peux jamais penser à ma patrie sans chagrin, car ma patrie est Paris¹. » C'est à ce moment-là qu'elle commence à rédiger une pièce de théâtre dont le personnage principal est une ville, une autre ville, Venise.

S. Weil quitte donc Paris le 13 juin pour Nevers. Là, elle veut revenir à Paris, mais elle rencontre par hasard une ancienne élève de Bourges par l'intermédiaire de laquelle elle parvient à écouter la radio, comprend que la France n'est pas entièrement occupée par les Allemands et décide de rejoindre à pied la zone non occupée. Elle et ses parents arrivent à Vichy début juillet 1940 et y restent l'été. A la fin du mois d'août, ils se rendent à Toulouse où ils passent une quinzaine de jours. A Marseille, S. Weil fait ensuite un premier séjour de onze mois. Elle loge (avec ses parents) d'abord dans une pension de famille (deux mois), puis à partir de novembre, dans un appartement de la rue des Catalans. Du 7 août au 19 octobre 1941, elle est en Ardèche, puis dans les Hautes-Alpes, puis un mois dans le Gard pour les vendanges. Un projet pour être ouvrière agricole ayant échoué, elle revient ensuite à Marseille pour l'hiver 1941-42 et y passe le printemps suivant².

C'est cette situation – celle de l'exil et du départ – qu'il faut avoir à l'esprit lorsqu'on étudie les écrits de cette période. Sans cesse, S. Weil voudra être ailleurs que là où elle se trouve, ou, du moins, elle n'aura plus jamais la certitude d'être là où elle doit être. A Marseille, elle ne sait pas si elle doit rester en France ou rejoindre son frère aux États-Unis, elle ne sait pas quand aura lieu un départ envisagé et sans cesse repoussé. Elle souhaite partir au Portugal ou en Afrique du Nord (le Maroc, l'Algérie), mais ce n'aurait été qu'un « lieu de passage » (Simone Pétrement, *SP*, p. 523). Avant même d'arriver à Marseille, elle fait une demande de visa pour le Portugal. Elle demande un poste de professeure « soit à l'étranger soit aux colonies » (19 août 1940). Elle fait encore le projet de partir au Siam, pour ensuite rejoindre l'Angleterre. En effet, elle a l'idée de rejoindre l'Angleterre, où se poursuit la guerre contre l'Allemagne, pour réaliser son projet d'une formation d'infirmières de première ligne. Son frère André étant parti pour les États-Unis, cherchant à rejoindre l'Angleterre, elle envisage la possibilité de passer par l'Amérique, charge à son frère d'étudier cette possibilité. Puis elle lui écrit (au début de mars 1941) qu'elle ne veut

¹ Cité in *SP*, p. 545. Les informations historiques sont tirées de S. Pétrement, *La Vie de Simone Weil (op. cit.)*, complétées et rectifiées par R. Chenavier dans l'Avant-propos, les introductions et la chronologie des *Écrits de Marseille (OC IV 1)*.

² S. Weil quitte la région de Marseille au début du printemps 1942 pour se rendre à Carcassonne et à l'abbaye d'En-Calcat (fin mars-6 avril 1942).

pas quitter l'Europe. L'hypothèse du départ est ensuite régulièrement reconsidérée. Au mois de décembre 1941, selon Simone Pétrement, elle pensait « que son départ pour l'Amérique était peut-être imminent » (*SP*, p. 595), mais fin février ou début mars, elle écrit à Thibon pour lui demander de lui trouver du travail au cas où elle ne quitterait pas la France (cf. *SP*, p. 603). Avant la fin du mois de mars 1942, précise la chronologie des *Écrits de Marseille*, elle sait qu'elle va quitter la France. Le 16 avril, elle commence ainsi une lettre destinée au père Perrin : « Sauf imprévu, nous nous verrons dans huit jours pour la dernière fois. Je dois partir à la fin du mois » ; et ajoute immédiatement : « Je n'ai aucune envie de partir. Je partirai avec angoisse ». Si elle se résout à partir, malgré les incertitudes, c'est parce qu'une impulsion intérieure l'y pousse : « Il me semble que quelque chose me dit de partir. Comme je suis tout à fait sûre que ce n'est pas la sensibilité, je m'y abandonne. » (*AD*, p. 31) Mais quelques lignes plus loin, elle se reprend : « Quoique la date soit proche, ma décision n'est pas prise encore d'une manière tout à fait irrévocable. » (*Ibid.*) Ce qu'elle craint, en effet, c'est que ce départ soit une fuite du danger et de la souffrance. C'est le 14 mai 1942 qu'elle embarque enfin, depuis Marseille, pour les États-Unis. Après une escale à Oran, puis une autre à Casablanca, elle quitte la France (précisément le Maroc) le 7 juin 1942. Aux États-Unis, sa seule obsession est de passer en Angleterre et une fois en Angleterre, elle ne pense qu'à être envoyée en mission sur le sol français et meurt *là où elle ne voulait pas être*, à Ashford, à quelques kilomètres de la France.

Il me semble que quelque chose me dit de partir. Cette phrase est à mon sens une clé pour comprendre ce que fait S. Weil depuis qu'elle a pris le train, à Paris gare de Lyon, sans même repasser chez elle, le 13 juin 1940. « Quelque chose », qui n'est « pas la sensibilité », demande à l'auteure de cette lettre de « partir ». Phrase énigmatique : quel est ce « quelque chose » qui s'adresse ainsi à elle ? On pense au *daïmon* qui agit sur Socrate dans l'*Apologie*, ou le Saint Esprit qui guide Paul et Timothée vers Troas (cf. Ac 16,6-8). A la suite de Platon et d'un puissant courant de la spiritualité chrétienne, la philosophie weilienne est une invitation au départ, à la fuite et à la sortie de soi et S. Weil elle-même n'a cessé de partir, elle n'est nulle part, assignable à aucune place (*atopos*). Partir pour aller où ? Comme elle l'indique ensuite, il s'agit d'un départ sans retour. Certes, le départ dont il est question est celui pour les États-Unis. Mais ce qui est en jeu ici est bien plus profond que cela. Car c'est une autre destination qui est suggérée dans la lettre au père Perrin :

« Au fond la principale raison qui me pousse [à partir], c'est qu'étant donné la vitesse acquise et le concours des circonstances, il me semble que c'est la décision de rester qui serait de ma part un acte de volonté propre. Et mon plus grand désir est de perdre non seulement toute volonté, mais tout être propre.

Il me semble que quelque chose me dit de partir. Comme je suis tout à fait sûre que ce n'est pas la sensibilité, je m'y abandonne.

J'espère que cet abandon, même si je me trompe, me mènera finalement à bon port.

Ce que j'appelle bon port, vous le savez, c'est la croix. [...] » (*AD*, p. 31 ; je souligne)

Arriver « à bon port » : il est fait appel, ici, à la métaphore de la navigation – métaphore usuelle dans la littérature hellénistique. Il est question d'un trajet, d'un déplacement d'un point à un autre, d'une odyssée vers un objectif. « Ce but, cet objectif, c'est le port, le Havre, en tant que lieu de sûreté où on est à l'abri à l'égard de tout. » Ce port est un « port d'attache [...] où l'on trouve son lieu d'origine, sa patrie¹ ». Mais s'il est fait usage de cette métaphore pour parler de la conversion à soi, du retour à soi, ce port, cette patrie but de la navigation, pour S. Weil, ce n'est pas le soi, c'est la Croix. La destination est ainsi indiquée : elle a pour nom « la Croix ». S. Weil quitte le port de Marseille – « grande porte de sortie » (*SP*, p. 521) – pour rejoindre un

¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet, op. cit.*, p. 238.

autre port : la Croix. Cette courte lettre au père Perrin est tout à fait étonnante en ce qu'elle évoque, sans solution de continuité, comme par affleurement, un autre plan que celui qui est l'objet principal de la missive (une demande de rendez-vous avant un départ pour les États-Unis). Ce n'est pas par volonté que l'on joint cette destination, mais c'est au contraire en abandonnant toute volonté propre et en obéissant à cela qui dit de partir. Pour partir vers cette destination, il convient « de perdre non seulement toute volonté, mais tout être propre ». A un autre niveau encore, il s'agit d'un départ au sens d'un effacement, d'une disparition (que je parte, « moi », pour ne pas faire obstacle à la rencontre de la créature et du Créateur, de la nécessité et du Bien). L'expérience mystique, selon Jean Baruzi, contemporain de S. Weil et autre grand lecteur de Jean de la Croix, mène « au-delà des régions où nous sommes le plus souvent guidés¹ ».

En quête d'un dehors

Partir, c'est se quitter, sortir de soi, s'abandonner. On accède ainsi à une universalité explicite qui imprègne « le langage et toute la manière d'être » (AD, p. 79-81). C'est « dehors » que siège « la Sagesse de Dieu » et c'est « du dehors » qu'il faut parvenir à aimer l'univers et le prochain. Dehors, c'est-à-dire « hors du ciel », ou « de l'autre côté du ciel », selon une image empruntée au *Phèdre* de Platon². Le mot « dehors » revient à de très nombreuses reprises, dans les écrits des dernières années.

Ce qui est « hors de nous » (OC VI 3, p. 214), c'est le réel, le Bien « donné du dehors » (OC VI 3, p. 64), « gratuitement, par surprise, comme un don du sort » (OC VI 3, p. 233). « Le bien réel ne peut venir que du dehors, jamais de notre effort » (OC VI 3, p. 233), puisque nous ne pouvons pas le fabriquer (d'après le principe – que l'on retrouve dans la troisième des *Méditations métaphysiques* de Descartes – selon lequel nous ne pouvons pas fabriquer quelque chose de meilleur que nous). Cette thèse est au fondement de la critique weilienne du progrès et de la « preuve ontologique expérimentale » de (l'existence de) Dieu : le moins parfait ne peut pas produire le plus parfait, c'est pourquoi, nécessairement, « tout progrès vient du dehors » (OC VI 3, p. 122 ; SW souligne). S'il y a (pour nous) passage du moins parfait vers un plus parfait, alors il y a un bien (parfait) hors de nous. Les textes les plus significatifs, sur cette question, se trouvent dans le *Cahier XV*, que je cite plus longuement :

« Même les matérialistes logent *en dehors d'eux* un bien qui les dépassent de loin et les aide *du dehors*, vers lequel leur pensée se dirige dans un mouvement de désir et de prière. [...] Pour les marxistes, l'Histoire. Seulement ils le logent dans ce monde [...]. Nul être humain n'échappe à la nécessité de concevoir *hors de soi* un bien vers lequel se tourne la pensée dans un mouvement de désir, de supplication et d'espoir. Par conséquent il y a le choix seulement entre l'adoration du vrai Dieu et l'idolâtrie. [...] Comment de moi sortirait-il plus de bien qu'il n'y en a en moi ? Si je progresse en bien, il faut qu'un bien *extérieur* m'influence. Il y a *hors de moi* un bien supérieur à moi et qui m'influence pour le bien toutes les fois que je désire le bien. Comme aucune limite n'est possible à cette opération, ce bien *hors de moi* est infini ; c'est Dieu. Même là il n'y a pas croyance, mais certitude. Il est impossible de penser le bien sans penser tout cela, et il est impossible de ne pas penser le bien. » (OC VI 4, p. 211 et 213 ; je souligne)

Les *Cahiers* se présentent comme des *essais sur l'extériorité* : le bien est « en dehors de » nous ; il nous « dépasse de loin » et nous « aide du dehors » en nous donnant « une énergie qui vien[t] d'ailleurs » (OC VI 2, p. 293 ; je souligne).

¹ J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, op. cit., p. XXVIII.

² Quelques occurrences significatives de ces expressions : OC VI 3, p. 47, 129, 131 ; OC VI 4, p. 211, 245.

Cet *ailleurs* n'est pas situé géographiquement et, s'il faut le chercher quelque part, c'est en nous. S. Weil retrouve ici la tradition, de saint Augustin à sainte Thérèse d'Avila, en passant par Maître Eckhart, d'un Dieu *intimor intimo meo*¹ :

« La grande difficulté, pour chercher Dieu, c'est que nous le portons au centre de nous-mêmes. Comment aller vers moi ? Chaque pas que je fais me mène hors de moi. C'est pourquoi on ne peut pas chercher Dieu. *Le seul procédé est de sortir de soi et de se contempler du dehors. Alors, du dehors, on voit au centre de soi Dieu tel qu'il est.* Sortir de soi, c'est la renonciation totale à être quelqu'un, le consentement complet à être seulement quelque chose. [...] On ne peut pas sortir de soi par la volonté. Plus on veut, plus on est en soi. On ne peut que désirer, supplier. » (OC VI 4, p. 297-298 ; je souligne. Voir aussi OC VI 4, p. 392)

Il semble y avoir contradiction : d'une part, je suis sans cesse hors de moi, au-dehors (ce que déplorent saint Augustin, et Pascal à sa suite). D'autre part, je dois sortir de moi pour me voir (pour voir Dieu au centre de moi). Mais il ne s'agit pas de la même sortie. La première est celle du divertissement, au sens pascalien du terme, de l'éparpillement dans des activités multiples. La seconde est l'aboutissement de l'effacement du moi et de la volonté.

Le mouvement de la philosophie weilienne est, du moins en apparence, inverse à celui de la mystique thérésienne, qui se demande comment « nous pouvons entrer » dans le château (de l'âme), car il ne s'agit pas, dans les *Cahiers*, comme dans le *Château de l'âme*, de pénétrer les *Moradas* et de tenir conversation avec Dieu, mais de sortir de soi et de s'effacer, en un perpétuel départ². Mais le moi n'est pas le centre de l'âme : ce centre est extérieur à « moi ». Ce qui me vient du centre de mon âme, me vient du dehors et aller vers le centre, c'est sortir de soi (cf. OC VI 3, p. 291 ; OC VI 4, p. 212) : je sors de moi pour aller vers un Autre ou bien, mais cela revient au même, je me retourne vers le centre de moi-même, plus intérieur à moi-même que « moi », où se tient cet Autre. Je cite à nouveau Michel de Certeau, interprétant Pascal en des termes qui peuvent aussi bien convenir, quoiqu'en un sens un peu différent, à l'auteure qui nous occupe : « Que *penser* veuille dire *passer*, excès vers l'autre, extase mortelle de l'identité, tel est ici le sens de la démarche³. »

Partir : répondre à l'absence par l'absence

L'absence est une notion cruciale de la pratique philosophique des *Cahiers*. Concevoir Dieu et l'écrire ne se fait pas à partir des concepts d'« étant », de « substance » ou de « présence », mais à partir d'un travail éthique de soi sur soi, d'une orientation du regard et de l'attention, d'une « métaphysique de l'absence » (ou absence de métaphysique).

De Dieu il faut répondre, à Dieu il faut répondre. A l'absence (de Dieu), je réponds par l'absence. Je suis un obstacle, par ma présence, à la présence de Dieu. Je n'ai plus, alors, qu'à me retirer, à partir. Qu'est-ce que cela signifie quant au statut de la subjectivité ? Si Dieu ne « passe pas », c'est parce que je prends toute la place. Le « moi » est cette opacité qui empêche Dieu de passer. L'exigence sera alors de sortir de soi, de s'exiler, de s'absenter, afin que Dieu puisse passer : « répondre à l'absence de Dieu, qui est amour, par l'absence et l'amour. » (OC VI 3, p. 89) Répondre à l'absence par l'absence, telle est l'exigence éthique fondamentale à laquelle S. Weil tente de parvenir par l'écriture de ses *Cahiers*. C'est cette réponse qu'il faut maintenant scruter – et mettre en œuvre.

¹ Dieu « plus intérieur que mon intime, *interior intimo meo* » (*Confessions*, III, 6).

² Thérèse d'Avila, *Moradas del Castillo interior*, in *Obras completas*, Madrid, BAC, t. 2, 1954. Voir, par exemple, « Primeras moradas », cap. 1, §§ 5-7.

³ M. de Certeau, « L'étrange secret. "Manière d'écrire" pascalienne : la quatrième lettre à Melle de Roannez », *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* (Firenze), 1977, p. 122. L'auteur souligne.

Cette exigence peut s'énoncer d'une phrase : *renoncer à la perspective*¹. Le « je » doit abandonner son point de vue, sa perspective, son site. Qu'est-ce que la perspective ? l'angle à partir duquel « je » lis le monde. La perspective est spatiale : je vois l'univers à partir d'un certain point de vue qui dépend de la situation de mon corps dans cette pièce et, par extension, dans l'univers. La perspective est aussi temporelle : si l'on vit au IV^e ou au XXI^e siècle, on ne lira pas l'histoire de la même manière. La perspective est également morale, et fait que ce qui est plus proche dans le temps et dans l'espace semble avoir plus de consistance, de réalité, que ce qui est plus loin ; par exemple, la souffrance d'un « proche » a plus de réalité pour nous que celle d'un esclave de la fin du I^{er} siècle alors qu'il s'agit de la même souffrance. Perdre la perspective, c'est parvenir à ce que tout ce qui *est* acquiert la même réalité pour moi. C'est un exil. Il faut « être enraciné dans l'absence de lieu » (OC VI 2, p. 423), c'est-à-dire dans l'absence de perspective. « Marche de l'homme du rêve à la réalité » (OC VI 1, p. 146) : ce sont les derniers mots du *Cahier I*, et c'est l'itinéraire même que tentent les *Cahiers*. (Sachant que, si l'écriture marque le lieu d'une absence et veut susciter un départ, le réel demeure toujours hors-texte.) Plus le « je » s'efface, plus le réel se donne. Perdre la perspective, c'est devenir capable de recevoir le réel : « En se déracinant on cherche *plus de réel* » (K7, OC VI 2, p. 421 ; je souligne) Le principe de la philosophie weilienne peut alors s'énoncer ainsi : *autant d'absence, autant de réel*². « L'opération qui dans une âme fait peu à peu disparaître ce qui dit *je* » permet à « la créature pensante » de « toucher l'absolu » et à Dieu de « toucher le particulier » (OC VI 3, p. 55). Dans le *Cahier VIII*, S. Weil établit cette corrélation entre la destruction du « je » et la présence de Dieu : « Il faut connaître l'absence de Dieu, excepté dans les rares moments de destruction partielle du "je". Croire que Dieu puisse être proche sans que cette proximité détruise le je est ignorer tout à fait qui il est. » (K8, OC VI 3, p. 88)

L'écriture d'un départ

Nous l'avons compris, ce qui voile le réel, ce qui fait écran, S. Weil le nomme « moi ». Aller vers le réel exige donc *l'effacement du moi* et la destruction des désirs issus du moi. Dans le *Cahier VI*, elle se donne la consigne suivante : « Supprimer le moi. » (OC VI 2, p. 371) C'est la transformation à laquelle il faut parvenir : « l'opération qui dans une âme fait peu à peu disparaître ce qui dit *je*. [...] Cette opération d'anéantissement de ce qui dit *je*. » (OC VI 3, p. 55 ; SW souligne) Le moi weilien, illusion gonflée de prestige social, n'est pas créé par Dieu, n'est pas l'interlocuteur de Dieu. Le moi est ce qu'il y a de plus vil : S. Weil cite une histoire tirée de *L'Enseignement de Ramakrishna*, dont la thèse est que le moi dégrade et avilit ce avec quoi il entre en contact, et ajoute deux lignes : « A relire souvent. Cette histoire est faite exprès pour moi. Voilà ce que je fais des belles choses dont je me nourris. » (OC VI 3, p. 106) Les textes qu'elle cite le sont parce qu'ils ouvrent des perspectives pour sa vie philosophique et spirituelle ; ils permettent des exercices spirituels. S. Weil ne lit pas les textes dans une perspective historique, mais supposant leur valeur éternelle, et actuelle en tant qu'ils sont pratiqués. Encore une fois : *Que je parte*, c'est là l'exigence fondamentale. Il y a un lien entre le Créateur et la créature, mais ce lien ne passe pas par « moi ». Au contraire, le moi fait obstacle à ce lien. C'est

¹ Voir au chapitre premier, partie C, section 2 (« "Perdre la perspective" »).

² Cette formule peut être mise en vis-à-vis de la phénoménologie husserlienne, du moins telle qu'elle a pu être interprétée : « autant de réduction, autant de donation » (voir J.-L. Marion, *Réduction et donation*, Paris, PUF, 1989, et M. Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, 1991, p. 3-26).

pourquoi, il faut « se retirer de sa propre âme » et y laisser place au vide¹ – au Bien, à Dieu (cf. *OC VI 3*, p. 55, 118).

Dans le passage suivant, « je » est répété cinq fois et vient ainsi saturer l'espace de l'écriture : « Toutes les choses que je vois, entends, respire, touche, mange, tous les êtres que je rencontre, je prive tout cela du contact avec Dieu et je prive Dieu du contact avec tout cela dans la mesure où quelque chose en moi dit *je*. » (*OC VI 3*, p. 55 ; SW souligne) Afin de permettre ce contact, je dois m'effacer, me retirer (répété deux fois dans la citation suivante), cesser d'être (cf. *OC VI 3*, p. 55, 86, 88, 101) ; c'est cette transformation qu'il faut opérer : « Je peux faire quelque chose et pour tout cela et pour Dieu, à savoir me retirer, respecter le tête à tête. L'accomplissement strict du devoir simplement humain est une condition pour que je puisse me retirer. Il use peu à peu les cordes qui me retiennent sur place et m'en empêchent². Dieu m'a donné l'être et du même coup la possibilité de lui donner quelque chose en retour en cessant d'exister. » (*OC VI 3*, p. 55) Cesser d'exister, ce n'est donc pas cesser de vivre, c'est effacer le moi, c'est vivre en cessant d'exister. Dans un dernier paragraphe qui clôt ce raisonnement, la philosophe revient encore sur l'exercice à faire pour effacer le moi : « L'accomplissement strict du devoir purement humain est du même ordre que la correction dans les opérations de rédiger, de traduire, de calculer, etc. Négliger cette correction est un manque de respect à l'égard de l'objet. De même négliger le devoir. » (*OC VI 3*, p. 55-56 ; cf. *OC VI 3*, p. 112) Il ne faut donc pas agir en fonction du désir ou des impulsions (du moi), mais conformément à une règle que l'on s'impose ou qui nous est donnée du dehors : le devoir. « Il faut avoir usé la volonté propre contre l'observation des règles. » (*OC VI 3*, p. 208) Dès la première page du *Cahier III*, nous lisons : « Il s'agit en somme de perdre la perspective. » (*OC VI 1*, p. 290) « Idée capitale : *Restreindre son amour au sujet pur, et l'étendre à tout l'univers, c'est la même chose.* » (*OC VI 1*, p. 292 ; SW souligne) Et S. Weil d'ajouter : « C'est la même pensée que celle des stoïciens (j'emporte avec moi tout ce que je possède). » (*Ibid.*) Il est souvent question de cet effacement de soi dans les *Cahiers*. Je cite, par exemple : « Si seulement je savais disparaître, il y aurait union d'amour parfait entre Dieu et la terre où je marche, la mer que j'entends... » (*OC VI 3*, p. 87) Le « moi » (tel que cette notion se déploie depuis le XVII^e siècle pour désigner – pour le dire d'un mot – ce qui ne relève pas de l'ordre la nécessité qui fait le monde³) est une souillure. Dans cette exigence d'effacement, S. Weil s'écarte de la philosophie grecque, de la manière dont la Grèce envisage le rapport à soi, le souci de soi. De manière générale, lorsqu'il est question du renoncement à soi et de l'obéissance, elle n'est plus seulement « grecque ». Tout ce que fait S. Weil à Marseille, en 1941-1942, met en œuvre ce qu'elle écrit ici dans les *Cahiers*.

Afin de poursuivre l'exploration de cette question du soi et de son dire, de son départ et de son passage, il faut maintenant abandonner les généralités de la démonstration afin de faire porter notre attention sur la singularité d'un texte – et laisser à ce fragment la possibilité de réfuter son commentaire. Il s'agit du texte suivant, qui couvre toute la page 57 du manuscrit du *Cahier VIII* (février 1942), écrite sans rature, presque sans passage à la ligne, d'une seule venue. Voici le texte :

« Comme le crayon est pour moi quand, les yeux fermés, je palpe la table avec la pointe – être cela pour le Christ. Nous avons la possibilité d'être des médiateurs entre Dieu et la partie de la création qui nous est confiée. Il faut notre consentement pour qu'à travers nous il opère cette merveille. Il suffirait que j'aie su

¹ Sur cette notion de vide, voir *infra*, section 2 (« Supporter un vide » et « Se vider »).

² Sur cette image de la corde, voir au chapitre II, partie C, section 2 (« métaphores weiliennes ») et au chapitre III, partie C, section 3 (« L'apprentissage du détachement... »).

³ Je renvoie à V. Carraud, *L'invention du moi*, Paris, PUF, 2010.

me retirer de ma propre âme pour que cette table que j'ai devant moi ait l'incomparable fortune d'être vue par Dieu. Dieu ne peut aimer en nous que ce consentement à nous retirer pour le laisser passer, comme lui-même, créateur, s'est retiré pour nous laisser être. Cette double opération n'a pas d'autre sens que l'amour, comme le père donne à son enfant ce qui permettra à l'enfant de faire un présent le jour de l'anniversaire de son père. Dieu, qui n'est pas autre chose qu'amour, n'a pas créé autre chose que de l'amour [même phrase dans « L'amour de Dieu et le malheur » : « Dieu n'a pas créé autre chose que l'amour même. » (OC IV 1 p. 351)].

L'inflexibilité nécessaire, la misère, la détresse, le poids écrasant du besoin et du travail qui épuise, la cruauté, les tortures, la mort violente, la contrainte, la terreur, les maladies – tout cela, c'est l'amour divin. C'est Dieu qui par amour se retire de nous afin que nous puissions l'aimer. Car si nous étions exposés au rayonnement direct de son amour, sans la protection de l'espace, du temps, de la matière, nous serions évaporés comme l'eau au soleil, il n'y aurait pas assez de *je* en nous pour aimer, pour abandonner le *je* par amour. La nécessité est l'écran mis entre Dieu et nous pour que nous puissions être. C'est à nous à percer l'écran pour cesser d'être. Nous ne le percerons jamais si nous ne savons pas que Dieu est à une distance infinie au-delà, et qu'en Dieu seul réside le bien.

Dieu ne peut diminuer le malheur des hommes sans cesser d'être retiré loin des créatures que par la médiation de ceux qui l'aiment et qui par amour pour lui ne désirent plus être. » (K8, OC VI 3, p. 86)

Ce texte est fascinant. Il contient et prépare les grands textes que S. Weil rédige entre le 5 avril et le 7 juin 1942 (date à laquelle elle quitte Casablanca pour New York). Il faut remarquer, en premier lieu, que le vocabulaire employé est théologique et s'interprète dans le cadre de la théologie chrétienne (il est question du Christ dès la première phrase).

Ce texte commence par une image, qui est une reprise de l'image cartésienne du bâton de l'aveugle¹, puis par une exhortation, formulée de manière très ramassée : « *Comme le crayon est pour moi* quand, les yeux fermés, je palpe la table avec la pointe – *être cela pour le Christ.* » Le crayon n'est qu'un prolongement de mon bras ; ce n'est pas le crayon que je sens, c'est la table. Le crayon n'est qu'un intermédiaire entre moi et la table. Ce que je dois donc être, c'est un intermédiaire, un « médiateur » (répété au début et à la fin du texte). Ce que le crayon est pour moi, je dois l'être pour le Christ. Il s'agit, comme l'est le Christ, d'être des médiateurs entre la création et Dieu. Ce qui signifie que je ne le suis pas et que je dois le devenir : c'est la formulation d'une exigence de transformation de soi et l'introduction d'une temporalité. Dans le *Cahier VII*, S. Weil écrivait : « Être un instrument de contact entre le prochain et Dieu, comme le porte-plume entre moi et le papier. » (OC VI 3, p. 485) Dans le *Cahier XIV*, en octobre 1942, elle se répètera encore cette même exigence, mais cette fois, sous la forme d'une prière adressée à Dieu : « Seigneur [...]. Que mon âme soit seulement au corps et à Dieu ce qu'est ce porte-plume à ma main et au papier – un intermédiaire. » (OC VI 4, p. 174) Si je *dois* le devenir, c'est que je *peux* le devenir : « Nous avons *la possibilité d'être* des médiateurs entre Dieu et la partie de la création qui nous est confiée. » Il ne s'agit pas d'une proportionnalité, parce qu'il n'y a pas identité entre le « moi » du premier rapport, et celui du second. Mieux, il n'y a plus de « moi » dans le second rapport. Ce n'est pas : « *je* dois être cela pour le Christ », mais simplement « être cela pour le Christ ». De ce « lieu », le « moi », le *je* s'est retiré. Je (m')abandonne et cesse d'être, par amour, afin de laisser toute la place à l'amour. Celui pour lequel je cesse d'être est d'abord nommé « le Christ », puis « Dieu » (dix fois), sans qu'il semble y avoir de différence (sur cette identification, cf. AD, p. 46).

¹ Cette célèbre comparaison de la *Dioptrique* (AT, VI, 84-86) de Descartes est étudiée par S. Weil dans son mémoire pour le Diplôme d'études supérieures sur *Science et perception dans Descartes*, en 1929-1930 (cf. OC I, p. 210-211). On trouve des occurrences multiples de cette comparaison dans les *Cahiers I à VII* : cf. OC VI 1, p. 290, 294-295, 308-309, 316, 320, 322, 329, 338-339, 410-411 ; OC VI 2, p. 73, 145, 247, 337, 356-357, 465. Enfin, dans le « Carnet de Londres », la comparaison du bâton d'aveugle est associée au cube de Lagneau (dans les deux cas, ce qui est en jeu, c'est la perception) : « Bâton d'aveugle – Ne plus percevoir sa propre existence comme telle, mais comme vouloir de Dieu – Bâton d'aveugle et cube, les deux clés de l'ascension de la pensée » (OC VI 4, p. 391).

Le texte joue sur l'alternance entre le « je » et le « nous ». C'est la première personne du pluriel qui est utilisée le plus souvent : « nous » revient à seize reprises. « Moi » est utilisé deux fois et « je », cinq fois. Enfin, il y a « l'âme », comme un lieu duquel il faut se retirer. De ces pronoms, il est fait un usage qui pousse le langage aux limites de ses possibilités. Qui est ce « nous » ? Pourquoi employer ici un terme qui désigne un collectif alors qu'il s'agit d'une aventure individuelle ? Désigne-t-il une exigence universelle ? Le « je » dont il est question ici ne désigne pas S. Weil, pour autant qu'il s'agit d'un sujet universel. Il ne s'agit pas d'une opération propre à l'auteure des *Cahiers*, ni réservée à quelques-uns, une élite, mais il s'agit d'un « Tu dois » universalisable. En nous, en moi, il y a « je » qui doit se retirer de l'âme. S. Weil emploie la première personne du singulier lorsqu'elle se parle à elle-même et s'interpelle : « Comme le crayon est pour moi quand, les yeux fermés, je palpe la table avec la pointe – être cela pour le Christ. [...] Il suffirait que j'aie su me retirer de ma propre âme pour que cette table que j'ai devant moi ait l'incomparable fortune d'être vue par Dieu ». Et la première personne du pluriel lorsqu'il s'agit d'une réflexion théorique : « Nous avons la possibilité d'être des médiateurs entre Dieu et la partie de la création qui nous est confiée. Il faut notre consentement pour qu'à travers nous il opère cette merveille. [...] Dieu ne peut aimer en nous que ce consentement à nous retirer pour le laisser passer », etc.

L'adverbe de manière « comme » est employé à quatre reprises ; trois images sont utilisées : *comme* le crayon que j'utilise pour palper la table, *comme* le père qui donne à son enfant, *comme* l'eau s'évapore au soleil. Le langage atteint les limites de ses possibilités, n'étant pas fait pour dire ce qui n'est pas de ce monde ; ou bien, s'il le dit, c'est à l'aide d'images, d'analogies, de métaphores (et non en usant des concepts). Le texte tout entier est construit sur une analogie : *comme Dieu fait*, nous devons faire¹. Dieu s'est retiré pour nous laisser être, à nous maintenant de lui rendre la politesse et de nous retirer pour le laisser passer. Dieu s'est retiré de nous afin que nous puissions l'aimer ; et l'aimer, cela signifie, en retour, le laisser prendre toute la place en l'âme. C'est le « je » qui abandonne le « je » par amour. Le « je » (être), qui est créé par Dieu (amour), renonce à être parce qu'il fait écran entre Dieu et la création. Quelques mois plus tôt, dans le *Cahier V* (octobre-novembre 1941), S. Weil exprimait déjà cette même exigence :

« Renoncement. Imitation du renoncement de Dieu dans la création. Dieu renonce – en un sens – à être tout. C'est l'origine du mal. Nous devons renoncer à être quelque chose. C'est le seul bien pour nous. [...] Dieu a renoncé à être tout au point d'avoir été suspendu à la croix. Nous devons renoncer à être quelque chose dans la même mesure. » (K5, OC VI 2, p. 270-271)

Il s'agit de devenir « des médiateurs entre Dieu et la partie de la création qui nous est confiée ». Cette notion de médiation est décisive. Devenir médiateur, c'est être conformé au Christ, médiateur entre le monde et son Père : « Le Christ entre dans l'âme et se substitue à elle. » (OC VI 4, p. 258) Imitant alors le mouvement descendant du Christ, l'âme sent les sensations depuis l'autre côté du ciel. Autrement dit, pour paraphraser saint Paul, ce n'est plus elle qui sent, c'est le Christ qui sent en elle. L'âme se fait ainsi médiatrice entre Dieu et la réalité (et imite le Christ médiateur). La création est ainsi transfigurée :

¹ Au début du *Cahier XVI* (octobre 1942), S. Weil se répète la même injonction : « Je dois reproduire en sens inverse l'abdication de Dieu [...]. Je dois imiter dans le même sens l'abdication de Dieu » (OC VI 4, p. 246). Cette exigence est évangélique. En effet, on trouve dans les évangiles de nombreuses demandes construites sur ce modèle : « Soyez donc parfaits, *comme* votre Père céleste est parfait » (Mt 5,48). « Montrez-vous compatissants, *comme* votre Père est compatissant » (Lc 6,36). « Tout disciple accompli sera *comme* son maître » (Lc 6,40). « Pour que vous fassiez, vous aussi, *comme* moi j'ai fait pour vous » (Jn 13,15). « Je vous donne un commandement nouveau : vous aimer les uns les autres ; *comme* je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres » (Jn 13,34). « Ils ne sont pas du monde, *comme* moi je ne suis pas du monde. » (Jn 17,16)

« Le Christ a racheté le monde dans toute la mesure où peut le faire un homme, un seul homme, s'il est l'égal de Dieu, et dans cette mesure seulement ; mais la rédemption se prolonge dans la personne de tous ceux qui avant ou après sa naissance ont imité le Christ. » (OC VI 3, p. 60)

La médiation – s'effacer et devenir médiateur – est ce à quoi vise l'écriture des *Cahiers*. S'il y a des développements théoriques, dans les *Cahiers*, c'est toujours en vue de cette finalité pratique : « Notre vocation est d'être des médiateurs. » (OC VI 3, p. 60)

S. Weil cite les deux vers prononcés par Phèdre, dans la tragédie éponyme de Racine (acte V, scène 7, v. 1643-1644) : « Et la mort, à mes yeux ravissant la clarté, / Rend au jour qu'ils souillaient toute sa pureté », et commente : « Que *je* disparaisse, afin que ces choses que *je* vois deviennent, du fait qu'elles ne seront plus choses que *je* vois, parfaitement belles » (OC VI 3, p. 60 ; je souligne). Un peu plus loin, dans ce même *Cahier VIII*, elle cite à nouveau ces deux vers et commente ainsi :

« *Je* ne désire nullement que ce monde créé ne *me* soit plus sensible, mais que ce ne soit plus à *moi* qu'il soit sensible. A moi il ne peut dire son secret, qui est trop haut. Que *je* parte, et la création et le Créateur échangeront leurs secrets. [...] La beauté d'un paysage au moment où personne ne le voit, absolument personne... Voir un paysage tel qu'il est quand *je* n'y suis pas. Quand *je* suis quelque part, *je* souille le silence du ciel et de la terre par *ma* respiration et le battement de *mon* cœur. » (OC VI 3, p. 109 ; je souligne)

La première phrase de cette citation du *Cahier VIII* met en jeu (en « je ») plusieurs instances – et l'on constate que la doctrine dite « de la décréation » est plus subtile qu'on l'expose trop souvent. Il y a d'abord le « je » qui désire, celui qui écrit les *Cahiers* et opère une opération de transformation de soi ; puis deux autres instances : il ne s'agit pas que le monde créé ne *me* (1) soit plus sensible mais que ce ne soit plus à *moi* (2) qu'il soit sensible. La subjectivité est plus vaste que ce qu'on nomme « moi, je¹ ». La langue est, certes, poussée à ses limites. Les pronoms personnels renvoient à trois instances distinctes. Il y a le « je » qui désire (« Je ne désire nullement que ce monde », etc.). Il y a « moi », ce « je » qui est « quelque part », qui souille par sa présence, qui doit partir. Et il y a ce « me » de la première phrase : « Je ne désire nullement que ce monde créé ne *me* soit plus sensible ». Ce « me » qui voit le paysage tel qu'il est parce que « je » n'y suis pas, ce « me » pour lequel le monde créé reste sensible, ce « me » qui est créé, qui est la création, et qui échange ses secrets avec le Créateur. Lorsque « je » pars, « je » ne fais plus écran entre la création et le Créateur et « je » vois le paysage tel qu'il est lorsque « je » n'y suis pas.

« *Je* ne désire nullement que ce monde créé ne *me* soit plus sensible, mais que ce ne soit plus à *moi* qu'il soit sensible. » Qui est ce « je » qui désire cela ? Est-ce « je » qui désire ? Ce « je » qui ouvre la phrase, c'est le « je » de l'auteure, un artefact, autant dire rien. Dans le texte, « le *je*, pour reprendre les mots de Michel de Certeau, est une sorte de lapsus. Il se contente de représenter ce qui parle² ». L'auteure s'adresse à lui-même une exhortation : « Que *je* parte ». Elle réclame le départ du « je » (moi) afin que seule demeure l'âme (vide). Cette invitation au

¹ Les *Cahiers* sont traversés par cette question de l'entrelacs entre subjectivité et désir – l'infini du désir plus originaire que le « je », ce moi qui prend consistante en apparaissant. Il faudrait voir comment ce désir s'éprouve comme souffrance et joie. On verrait alors comment la subjectivité est d'abord un pâtir, et le sentiment le lieu d'une expérience originaire, en une opération de dépsychologisation du sentiment, afin de lui restituer sa dimension ontologique. L'acte de vivre, c'est d'abord sentir, et ensuite seulement penser. Ainsi, une « métaphysique » de la subjectivité – une subjectivité qui cherche à s'interpréter à travers l'écriture des *Cahiers* – permet d'interpréter le sentiment comme un chemin qui conduit à la vérité (y compris éthique). L'homme existe en ce qui le *touche*. Dans cette perspective, vivre n'est pas d'abord être soi, c'est être autre, être exposé à l'altérité, y compris à sa propre altérité. La subjectivité se donne sur le mode de l'extériorité. Les *Cahiers* offrent, si cette intuition s'avère vérifiée, une conception de l'ipséité plus originaire et plus décisive que l'ipséité fondée sur le pouvoir de dire « je », à laquelle s'est tenue la philosophie moderne de la subjectivité.

² M. de Certeau, *La Fable mystique*, op. cit., p. 256. A propos de Jean-Joseph Surin.

départ est comme la trace laissée par ce « je » qui n'est pas encore parti, qui n'en finit pas de partir et de s'exiler. La subjectivité se trouve ainsi fragmentée, étirée, disloquée entre ce « je » qui part, celui qui s'adresse à lui-même cette invocation, et celui qui désire tendant à s'abolir en l'autre. Il y a, dans le langage, exacerbation de l'altérité, trou dans le langage, dans l'être, et acte de désir.

Dieu est amour (le mot revient à huit reprises dans le texte que je commente). S. Weil reprend l'affirmation de Jean, dans sa première lettre (1 Jn 4,8.16). Dans l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur », rédigé deux mois plus tard, S. Weil répète à nouveau : « Avant tout Dieu est amour » (OC IV 1, p. 353) et « Dieu a créé par amour, pour l'amour. Dieu n'a pas créé autre chose que l'amour même et les moyens de l'amour » (OC IV 1, p. 351). Dieu se retire par amour (la création est, de la part de Dieu, acte d'effacement de soi), il ne crée, par amour, rien d'autre que de l'amour et les moyens de l'amour, et c'est par amour et pour l'amour que nous consentons à cesser d'être. L'être s'efface ainsi devant l'amour. Il s'agit d'une « opération », mais vécue de manière passive : je n'ai qu'à consentir. Ce consentement est même une condition nécessaire à cette opération : « *Il faut* notre consentement ». Ce consentement permet à Dieu d'opérer cette merveille qui fait que « cette table que j'ai devant moi ait l'incomparable fortune d'être vue par Dieu ». Cette condition nécessaire est aussi une condition suffisante : « *Il suffirait* que j'aie su me retirer de ma propre âme pour que cette table que j'ai devant moi ait l'incomparable fortune d'être vue par Dieu. » Toutefois, dans les lignes qui suivent le texte commenté ici, « je » n'ai même plus à consentir à rien. Il y a toujours consentement, mais ce n'est plus moi qui consens. Ça consent en moi *sans moi*. Cette absence de soi à soi est renforcée par l'usage du pronom impersonnel : « On ne s'engage pas à aimer Dieu, *on consent à l'engagement qui a été opéré en soi-même sans soi-même.* » Qui contracte alors cet engagement ? Mais cette question a-t-elle encore un sens ? Le consentement est « secret et sans paroles de l'âme » (OC VI 3, p. 146), il n'est pas un acte de la volonté. Cette *passivité de la subjectivité* est caractéristique de la langue des auteurs dits mystiques. Le mot « consentement » est absent du vocabulaire weilien dans les premiers *Cahiers*. Présent à partir du *Cahier VIII*, son usage est extrêmement fréquent dans les *Cahiers* de New York, où il n'apparaît pas moins de soixante-cinq fois¹. Cette opération d'effacement et de retrait est une thérapeutique, le seul remède contre le mal (S. Weil emploie le vocabulaire traditionnel de la guérison et du salut²). Dans le texte ici commenté, il est question d'un père et d'un enfant. La transformation de soi qu'il s'agit d'opérer est interprétée, dans les *Cahiers* de New York, en termes d'un « retour à l'enfance³ » (OC VI 4, p. 256).

« Il suffirait que j'aie su me retirer de ma propre âme ». Cette phrase est proprement inouïe. Incompréhensible. L'âme est le lieu duquel le « je » se retire. Et c'est « moi » qui retire « je » de « ma propre âme », ou qui consens (qui consent) à ce retrait. Cette phrase se retrouve quelques pages plus loin dans les *Cahiers* : devant Dieu, il y a « des êtres qui se sont retirés de leur propre âme et lui ont laissé la place » (OC VI 3, p. 118). La « seconde création », c'est lorsque « le Christ entre dans l'âme et se substitue à elle » (OC VI 4, p. 258). S. Weil s'inspire ici très fortement des *Traité et sermons* de Maître Eckhart⁴. Ce vocabulaire du passage, de la traversée, du transport, du retrait, de l'effacement est caractéristique des derniers *Cahiers*. Il faut « sortir de soi » (OC VI 4, p. 254). Quelques pages plus loin, dans le *Cahier XVI* :

¹ Une occurrence, dans le *Cahier III*, annonce déjà cette doctrine de l'effacement de soi : « Seul remède, consentement réel et perpétuel à la mort et à la perte de tous les biens périssables sans exception. » (OC VI 1, p. 330)

² Voir chapitre premier, partie B, section 3 : « Vérité, subjectivité, salut ».

³ Voir chapitre premier, partie C, section 2 (« Le cri du désir : l'enfance à retrouver »).

⁴ Sur la lecture weilienne d'Eckhart, je me permets de renvoyer à P. David, « L'absolu peut-il faire l'objet d'une science expérimentale ? », art. cité, p. 68-76.

« Le seul procédé est de *sortir de soi* et de se contempler du dehors. Alors, du dehors, on voit au centre de soi Dieu tel qu'il est. *Sortir de soi*, c'est la renonciation totale à être quelqu'un, le consentement complet à être seulement quelque chose. » (OC VI 4, p. 297 ; je souligne)

L'âme de laquelle je me suis retiré n'a plus rien de « propre ». Le « je », c'est-à-dire la volonté d'affirmation de soi, s'est évanoui, dissout, détruit, usé par l'attention, l'attente et l'obéissance. Alors que reste-t-il ? l'âme ? Cette âme, ou plutôt cette « fiction d'âme¹ », trope, « scène de l'énonciation », est un lieu vide, un trou, le lieu d'un passage (K9, OC VI 3, p. 182 : « Laisser passage en soi pour le contact entre Dieu et la création »). Le lieu d'un désir sans objet ni sujet. Un passage, un lieu de transit. Un lieu (fictif) nécessaire à l'énonciation, puisque c'est la scène que Dieu visite, où il vient nous trouver, nous prendre, où il laisse quelque chose de son passage, où le Christ s'installe (cf. OC VI 3, p. 121 ; OC VI 4, p. 246, 281). Dans un texte écrit à Londres, S. Weil déclare que « tout l'effort des mystiques a toujours visé à obtenir qu'il n'y ait plus dans leur âme aucune partie qui dise "je" » (« La personne et le sacré », OC V 1, p. 217). La tension du désir donne lieu à une conception du « sujet » (si l'on emploie encore le terme) différente de celle du cogito cartésien. Il ne s'agit pas d'un « je » qui émerge du doute comme la capacité retrouvée d'une vision claire et distincte des objets de la *mathesis universalis*, un « je » capable (d'agir, de travailler, de transformer).

« Que je parte », « que je disparaisse », que je renonce à cet être que j'accapare. Ce « moi », ce « je » qui se place au centre de la perspective est en réalité un néant, un vide, de l'illusion, du mensonge, un écran entre Dieu et la création. « Le moi, écrit S. Weil, ce n'est que l'ombre projetée par le péché et l'erreur qui arrêtent la lumière de Dieu et que je prends pour un être. » (OC VI 3, p. 104) Le mot « écran » revient souvent sous la plume de l'auteur des *Cahiers* : « Dieu aime la perspective de création qu'on ne peut voir que d'où je suis, et je fais écran. » (OC VI 3, p. 385 ; cf. OC VI 2, p. 489-490 ; OC VI 3, p. 124). Le « moi », ou la « chair », ou la « personnalité » (OC VI 4, p. 117 : « Le but est de perdre la personnalité »), est un écran, c'est-à-dire un « obstacle » (OC VI 4, p. 118) à la rencontre entre Dieu et sa création, c'est pourquoi il doit « s'en aller » (OC VI 3, p. 89), se retirer, s'effacer, s'exiler. Si « l'opération qui dans une âme fait peu à peu disparaître ce qui dit je » permet à « la créature pensante » de « toucher l'absolu » et à Dieu de « toucher le particulier » (OC VI 3, p. 55), c'est parce que le « je » est un obstacle au libre-échange entre le Créateur et sa créature, du moins à partir de la perspective qui est celle occupée par ce « je » qui, comme une place-forte, occupe l'âme. Lisons, plus longuement, un passage du *Cahier VIII* :

« Il y a deux choses impossibles parce que contradictoires : le contact de la créature pensante avec la pensée divine, et le contact de la pensée divine avec la création vue d'un point de vue particulier. Ces deux contradictions ne peuvent jamais être d'une manière stable, mais elles passent à une sorte d'existence sous la forme du devenir au cours de l'opération qui dans une âme fait peu à peu disparaître ce qui dit je. La créature touche l'absolu et Dieu touche le particulier. [...] Toutes les choses que je vois, entends, respire, touche, mange, tous les êtres que je rencontre, je prive tout cela du contact avec Dieu et je prive Dieu du contact avec tout cela dans la mesure où quelque chose en moi dit je. Je peux faire quelque chose et pour tout cela et pour Dieu, à savoir *me retirer*, respecter le tête à tête. [...] Ceux que j'aime, je leur fais un tort infini en leur étant présente, en maintenant l'écran que je suis entre eux et Dieu qui aime les toucher non seulement du dedans, par l'inspiration, mais de dehors, par l'intermédiaire des êtres humains qui les rencontrent. » (OC VI 3, p. 54-55 et 89 ; je souligne)

Notons qu'à l'instar d'autres archives de la tradition mystique, S. Weil emploie le vocabulaire du toucher pour désigner la rencontre de Dieu ; Dieu vient *toucher* celui qu'il rencontre comme

¹ J'emprunte cette expression à Michel de Certeau dans *La Fable mystique*, op. cit., p. 258-259.

l'ange a touché le prophète Elie (1 R 19,5) et Isaïe (Is 6,7) avant de les envoyer en mission. Comme l'écrit Michel de Certeau parlant de ce toucher, « le plaisir (comme la douleur) est une marque de l'autre, la blessure de son passage. Écriture illisible puisqu'elle ne se détache pas de qui la sent, mais écriture qui certifie par le plaisir l'altération en quoi consiste l'ex-istence¹ ». Cette saisie de l'âme par Dieu, contact réel, de personne à personne, entre un être humain et Dieu², ne laisse pas indemne la subjectivité : « L'amour est une chose divine. S'il entre dans un cœur humain, il le brise. » (OC VI 4, p. 228) Et S. Weil ajoute que consentir à cela est difficile.

Au vocabulaire de l'obstacle, de l'écran, de la tache, est opposé celui de la transparence, de la vitre transparente, de la lumière. Le moi laisse place au vide, c'est un désencombrement. L'amour de Dieu passe par l'âme comme la lumière passe à travers une vitre, à condition que cette vitre soit transparente. Le « je » est comme une *tache* sur une vitre qu'il faut effacer pour que l'amour de Dieu « passe par l'âme d'un homme comme la lumière par le verre » (OC VI 2, p. 468). Cette métaphore du verre et de sa transparence, pour signifier la subjectivité et sa destination, se retrouve dans le « Carnet de Londres » :

« Pour du verre il n'y a rien de plus que d'être absolument transparent. Il n'y a rien de plus pour un être humain que d'être néant. Toute valeur dans un être humain est réellement une valeur négative. C'est comme une tache dans du verre. Le verre qui est plein de taches peut bien croire qu'il est quelque chose, et qu'il est très supérieur au verre parfaitement transparent, au travers duquel la lumière passe comme s'il n'y avait rien. » (OC VI 4, p. 383 ; cf. OC VI 4, p. 388)

Être néant. Être « comme s'il n'y avait rien », car s'il y avait quelque chose, ce serait « comme une tache dans du verre ». Cette métaphore de la tache fait partie du lexique traditionnel qui désigne le péché³. La pensée weilienne se formule ici sur un plan théologique : c'est le péché qui, en moi, dit « je », et le « je » est en lui-même péché. Dans le *Cahier VII*, il est déjà question de la créature qui devient « transparente, une chose à travers laquelle Dieu peut s'aimer » (OC VI 2, p. 457). Le « rien » qu'il s'agit de devenir évoque irrésistiblement le « *nada* » de Jean de la Croix, et la succession des « *nada* » qui balisent la *Montée du Mont Carmel*. S. Weil découvre et lit assidûment Jean de la Croix, le cite (à partir de février 1942) à plusieurs reprises dans les *Cahiers* et les textes contemporains. Le mot lui-même est très utilisé à partir du moment où il entre dans le lexique weilien, c'est-à-dire dans les dernières pages du *Cahier VI* (comprendre qu'on n'est rien, devenir rien, etc.). Devenir « rien », c'est permettre à Dieu de passer « comme la lumière par le verre ». Toutefois, S. Weil préfère employer le terme « vide⁴ », auquel se substitue, dans les *Cahiers de New York*, le terme « néant » (apparu dans ce *Cahier VI*). A notre existence, n'est attaché aucun bien. Nous vivons avec l'illusion d'un bien attaché à notre propre existence, mais c'est une illusion. Notre existence est un *fait*, ni plus ni moins. Le moi qui s'efface, comme on efface une tache sur du verre, peut bien avoir l'impression d'y perdre, en réalité ce n'est qu'une illusion d'existence qui se dissipe, lorsqu'elle s'expose à l'amour de Dieu, comme le soleil du matin dissipe la rosée. Mais le néant qu'est la créature, lorsqu'elle parvient à le savoir, coïncide avec la plénitude de l'être qu'est Dieu : « Anéantissement en Dieu qui donne à la créature anéantie la plénitude de l'être, dont elle est privée en tant qu'elle existe. » (OC VI 3, p. 170) Remarquons, pour achever le commentaire du texte du *Cahier VIII* qui m'a fourni un point de départ, que S. Weil conjugue au conditionnel : « Il suffirait que j'aie su me retirer de

¹ M. de Certeau, *La Fable mystique*, op. cit., p. 271. Voir Michel Henry, par ex. *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002, chap. VII.

² Voir « Autobiographie spirituelle », AD, p. 45.

³ Voir P. Ricœur, *Philosophie de la volonté*, tome II, *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Philosophie de l'Esprit », 1993 (2^e partie : « La symbolique du mal »).

⁴ Du vide, il va être question à la section suivante.

ma propre âme ». En effet, « l'opération » n'a pas (encore) eu lieu. Car, lorsque « je » s'est retiré, aboli, il n'y a plus d'instance qui puisse dire ce qu'elle fait. L'âme, dans laquelle il n'y a plus « je » qui s'affirme, ne peut plus faire retour sur elle-même – ni écrire. La position d'auteur se révèle être contradictoire ; c'est pourquoi l'écriture va vers son abolition. Ce que disent les *Cahiers*, à celui qui prend la peine de les lire, ce n'est pas « Dieu », mais plutôt que Dieu est absent. Ils indiquent à leur lecteur le lieu et la direction de cette absence.

Je suis parti d'une phrase d'une lettre de S. Weil au père Perrin qui m'a guidé tout au long de cette étude : « Il me semble que quelque chose me dit de partir ». Cette lettre se poursuit : « Je m'y abandonne. J'espère que cet abandon, même si je me trompe, me mènera finalement à bon port. Ce que j'appelle bon port, vous le savez, c'est la croix. » (AD, p. 31) Vivre, c'est s'abandonner, partir, s'exiler, pour aller vers « la croix ». Dans une autre lettre au même destinataire, S. Weil confesse : « Toutes les fois que je pense à la crucifixion du Christ, je commets le péché d'envie. » (AD, p. 62) S. Weil est ici paulinienne : « Je suis crucifié avec le Christ, écrit Paul aux Galates, et ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit avec moi. » (Ga 2,19-20) Ce n'est « plus moi qui vis » ne veut pas dire que je ne suis pas vivant, mais que ce n'est plus « je » (*ego*, moi) qui existe. Il faut aller vers la Grèce. En effet, S. Weil retrouve une pratique de la philosophie qui était celle des Grecs. Néanmoins, la fin visée – l'effacement de soi et l'obéissance – éloigne la pratique weilienne de la philosophie hellénistique pour la déporter vers une tradition paulinienne et chrétienne, et qui s'inscrit dans une pratique qui poursuit la longue et riche tradition du cynisme chrétien. La philosophie weilienne est donc une philosophie du salut. La philosophie, en tant qu'elle s'exerce, prépare le salut. Le salut suppose une orientation de l'âme vers la vérité. Il s'agit d'accéder au réel, d'accéder à la vérité, d'accéder à une meilleure vie. Accéder à une meilleure vie suppose un passage par la mort qui altère, modifie, transforme la subjectivité. Il faut renoncer au moi, à la perspective, à exister. Il ne faut plus rien posséder (l'être) pour devenir transparent, une place vide traversée par l'amour.

2. Ni « Dieu » ni « Je » : destitution de l'ontothéologie et usage du vide

« Le surnaturel est la lumière. On ne doit pas oser en faire un objet. »

« Dieu n'est jamais objet. [...] Dieu n'est pas un objet. »

« Intelligence de cette réalité suprême qu'est cette absence d'objet qui est l'objet de l'amour. »

S. Weil, K5, OC VI 2, p. 245 ; K6, OC VI 2, p. 364 ; K13, OC VI 4, p. 82 ; K6, OC VI 2, p. 317

La philosophie weilienne échappe au paradigme ontothéologique de la philosophie (s'en relève), ne serait-ce, en premier lieu, par la place qu'elle accorde à *l'expérience* dans sa pratique philosophique¹, opposant « une conception abstraite de Dieu à quoi l'intelligence peut parvenir » et « une conception expérimentale » (OC IV 2, p. 80).

On sait que ce concept ici employé a été forgé par Kant dans la *Critique de la raison pure*². Il désigne la théologie rationnelle transcendantale en tant qu'elle croit connaître l'existence de l'être originaire par simples concepts, sans recours à l'expérience. Mais c'est Martin Heidegger qui en élabore le concept dans la conférence de 1957 sur la « Constitution onto-théo-logique de la métaphysique », publiée dans *Identität und Differenz* : le fait de confondre Dieu avec l'Être en le réduisant à un étant suprême, qui serait à la fois cause de lui-même, *causa sui*, et première cause de tous les étants. La métaphysique en tant que système

¹ Voir ci-dessus, au chapitre premier, partie B : « Penser à partir de l'expérience vécue ».

² E. Kant, *Critique de la raison pure*, A632 / B660.

(ontothéologie) est régie par les principes d'identité et de raison suffisante, et repose sur la certitude que tout a une cause. Heidegger s'appuie sur sa lecture de Duns Scot, qu'il a étudié pour sa thèse sur le *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*¹ (en réalité Thomas d'Erfurt), et sur la conjonction de deux thèses aristotéliciennes : l'être est le genre le plus universel (*Métaphysique* Γ) et Dieu est l'étant premier (*Métaphysique* Λ).

Le paradigme heideggerien a inspiré, en France, par la médiation de Jean Beaufret en particulier², une manière de lire l'histoire de la philosophie, notamment Pierre Aubenque qui, lisant Aristote³, montre qu'on ne peut pas rapporter ainsi l'être en tant qu'être à l'être en tant qu'étant (la thèse de Duns Scot lue par Heidegger pour fonder le paradigme ontothéologique⁴), Jean-Luc Marion (Descartes⁵), Jean-François Courtine (Suárez⁶) et, plus récemment, Emmanuel Falque (Bonaventure⁷), Olivier Boulnois (Duns Scot⁸), Vincent Carraud (Pascal⁹), Jean-Christophe Bardout (Malebranche¹⁰).

Quant à Emmanuel Gabellieri, il considère que c'est *dans la problématique ontologique* qu'il faut voir *le principe d'unité de toute l'œuvre* de S. Weil. Autrement dit, la question de l'être et des multiples sens de l'être est la question la plus englobante qui manifeste la continuité d'inspiration et l'unité indivisible de la pensée weilienne. Mais il prend soin de distinguer « être » et « plénitude de l'être¹¹ » : l'être créé est ontologiquement ouverture à Dieu, mais il peut aussi s'en détourner et se refermer sur lui-même. L'être étant orienté *ou bien* vers le bien (l'amour surnaturel) *ou bien* vers le mal, l'identité de l'être et du bien est seulement *possible*. C'est une question d'orientation du regard et d'attention : il y a plénitude de l'être quand il y a congruence entre être *et* grâce *et* don de soi. En effet, d'une part, l'être peut s'entendre en deux sens et, d'autre part, il n'y a pas d'état neutre de l'être et de la création ; il n'y a *pas d'ontologie sans axiologie* : la vérité de l'être est *ou bien* la négativité et l'expansion de la puissance *ou bien* la plénitude de l'amour surnaturel. « S. Weil a [donc] tenté d'exprimer ce que l'on peut proposer

¹ M. Heidegger, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot* (1916), Paris, Gallimard, 1970.

² Voir D. Janicaud, *Heidegger en France*, 2 volumes, Paris, Albin Michel, 2001.

³ P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1984 ; *id.*, *Faut-il déconstruire la métaphysique ?*, Paris, PUF, 2009.

⁴ J. Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, introduction, traduction et commentaire par Olivier Boulnois, Paris, PUF, 1988 : « L'objet premier naturel de notre intellect est l'étant en tant qu'étant [un concept]. » (Prologue, 1^{ère} partie, question unique, § 1) Mais Duns Scot distingue une connaissance naturelle de Dieu d'une connaissance révélée : « J'admets que Dieu est la fin naturelle de l'homme, mais cette fin est à atteindre non pas naturellement mais surnaturellement » (*ibid.*, p. 59). Autrement dit, le Philosophe (Aristote) ne permet pas d'accéder à Dieu. Cette thèse (contre Thomas d'Aquin) inspirera aussi bien Martin Luther que Karl Barth, et c'est une tradition dans laquelle il semble possible de situer S. Weil. Sur Luther, je renvoie à Ph. Büttgen, *Luther et la philosophie*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2011, et sur Barth, aux travaux de Benoît Bourguin et de Denis Müller (à commencer par le *Karl Barth* de ce dernier, Paris, Cerf, 2005).

⁵ J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles, fondement*, Paris, PUF, 1981 ; *id.*, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986.

⁶ J.-Fr. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1990.

⁷ E. Falque, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, Paris, Vrin 2002 ; *id.*, *Dieu, la chair et l'autre. D'Irénée à Duns Scot*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2015.

⁸ O. Boulnois, *Duns Scot. La rigueur de la charité*, Paris, Cerf, 1998 ; *id.*, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1999 ; *id.*, *Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d'une science au Moyen Âge*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2013 ; *id.*, *Le désir de vérité. Vie et destin de la théologie comme science – D'Aristote à Galilée*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2022.

⁹ V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1992 ; *id.*, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2002.

¹⁰ J.-Ch. Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, PUF, coll. « Épiméthée », 1999.

¹¹ E. Gabellieri, *Être et Don*, *op. cit.*, p. 271-272, 354-357, 366-369, 504-507 ; *id.*, *Être et Grâce*, *op. cit.*, p. 25-28, 265. Voir aussi G. Waterlot, « Renouveler la notion de vérité religieuse », art. cité, p. 213-219 (sur la notion de vérité religieuse, le réel et le don).

d'appeler la non-séparabilité, dans la structure même du réel, entre l'ontologique, l'éthique et le théologique¹ ». A une ontologie de l'être comme force, S. Weil oppose *une ontologie de l'être comme don et amour*, ce qu'Emmanuel Gabellieri nomme une « *ontologie théologique*, où nature et esprit cherchent tous deux à être repensés à la lumière du surnaturel² ». Ce que S. Weil cherche à penser, dès les années de jeunesse et jusqu'à la dernière « métaphysique de la charité », en effet, c'est *l'énigme d'un don de l'être*. Pour le dire autrement, l'auteur d'*Être et Don* voit dans l'aspiration à une coïncidence totale entre l'être et le don « la clé de la pensée weilienne³ », le sens et la structure orientée de l'être comme « être-pour » permettant de dépasser la dialectique de l'en-soi et du pour-soi. Ainsi, la « logique du don » est identifiée comme l'origine et le principe de croissance qui anime toute la pensée de S. Weil, pensée qui se déploie en très peu de temps, de 1925 à 1943.

La pensée weilienne, dépassant les antinomies entre naturel et surnaturel, raison et révélation, philosophie et religion, apparaît ainsi comme *une pensée du don, de la vérité de l'être comme don*, où l'amour divin recherche sans cesse la liberté humaine de se donner à son tour. C'est « une éthique, et plus encore une mystique du don et du sacrifice qui est sans cesse sous-jacente à l'itinéraire de S. Weil⁴ ». Le concept d'être n'est alors ni notre seul horizon (*Sein und Zeit*⁵), ni récusé et disqualifié (Levinas), mais pour ainsi dire *relevé*, car l'être n'est pas seulement position de soi (*esse in*), il est aussi *médiation (esse ad)* : « la vérité plénière de l'être se révèle comme Bien et donation de soi⁶ » et Dieu peut être aussi bien nommé « plénitude de l'être » (S. Weil) que « Bien au-delà de l'être » (Platon). Dieu, parce qu'il conjugue la *plénitude* de l'amour et le *vide* de la dépossession de soi, récusé le concept d'« étant suprême » et échappe à la détermination heideggerienne de la métaphysique comme ontothéologie. Toutefois, l'auteur choisit de garder le terme « onto-théologie » pour parler de la philosophie de S. Weil, car il s'agit d'une métaphysique et de l'être et de Dieu. Mais d'une métaphysique, nous venons de le voir, inséparable d'une éthique. A partir de l'affirmation de la co-appartenance de l'esprit et du monde, la philosophe sera amenée à opérer une « *refondation onto-théo-logique*⁷ », hors d'une philosophie de la force et de la puissance. En effet, penser Dieu comme un principe ultime dont la plénitude n'est pas puissance mais *amour surnaturel* permet de poser autrement la question de l'être et d'élaborer (« à la lumière de la révélation⁸ ») une *onto-théologie trinitaire* qui « constitue certainement le sommet de la synthèse spéculative opérée par S. Weil⁹ ». L'auteur interprète alors la distinction weilienne entre « l'être » (compris comme « volonté d'être », en quoi consiste le mal) et la « plénitude de l'être » à partir du schème trinitaire, faisant ainsi de Dieu un être dont toute l'essence est *relation* : « Accéder à la "plénitude de l'être", c'est passer d'une situation où l'être est centré sur lui-même, soucieux d'exister pour soi, à une situation où il devient ouverture, capacité de sortir de soi¹⁰ ». C'est cela, en dernière analyse, le sens de

¹ E. Gabellieri, *Être et Don*, *op. cit.*, p. 344.

² *Ibid.*, p. 17. L'auteur souligne. Voir aussi *id.*, *Être et Grâce*, *op. cit.*, p. 195-197.

³ *Ibid.*, p. 20.

⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁵ Pour une confrontation entre S. Weil et Heidegger, voir E. Gabellieri, *Être et Don*, *op. cit.*, notamment p. 45-47, 267-271. Voir aussi M. Sourisse, « Simone Weil et Heidegger », in *CSW*, t. XII-3, septembre 1989, p. 225-238, et M. Villela-Petit, « Simone Weil, Martin Heidegger et la Grèce », in *CSW*, t. XXVI-2, juin 2003, p. 181-218.

⁶ E. Gabellieri, *Être et Don*, *op. cit.*, p. 366.

⁷ *Ibid.*, p. 17, n. 51. L'auteur souligne.

⁸ *Ibid.*, p. 366.

⁹ *Ibid.*, p. 373.

¹⁰ *Ibid.*, p. 505.

« décréation », qui n'est donc pas annihilation : « La disparition de l'*individu* (ou du *sujet* autonome) ne signifie donc en rien la disparition de l'être *singulier*, qu'il faudrait appeler ici trans-personnel ou, comme le propose J.-L. Marion, "adonné" à la donation qui le traverse¹ ». On le voit, c'est le schème *trinitaire* qui « tente de répondre aux apories de l'histoire de la métaphysique comme de la raison théologique² ». C'est la détermination trinitaire, donc *médiatrice* de Dieu, « faisant de la médiation entre Dieu et le monde l'expression de la vérité de Dieu et du monde³ », qui permet d'échapper à l'horizon de l'être compris comme force, tout en restant dans le cadre d'une problématique ontologique pour proposer une ontothéologie qui récuse le concept d'étant suprême. Cette philosophie, loin d'être dualiste, cherche donc à penser l'unité de l'âme et du corps, l'unité de l'homme et du monde, l'unité des hommes entre eux et, toujours selon l'auteur d'*Être et Don*, « se révèle être au contraire une philosophie de la médiation⁴ », qui spécifie l'ontologie (weilienne, mais pas seulement) comme « metaxologie⁵ ».

Il ne faut pas « oser » faire de Dieu (et du surnaturel) un objet, avance S. Weil (comme cela est rappelé par les citations placées en exergue à cette section). Qu'est-ce que cela veut dire ? Autrement dit, qu'est-ce qu'un objet ? et que veut dire *faire un objet* ? Avec Descartes, l'objet est ce qui *reste* du perçu lorsque celui-ci est réglé « au niveau de la raison⁶ ». A ce titre, il est fini, transparent et maîtrisable, dans l'exacte *mesure* où il est prévu, produit et reproduit. L'objet se définit comme ce qui reste du donné une fois celui-ci soumis aux exigences de la certitude : « *ita tandem praecise remaneat, illud tantum, quod certum est et inconcussum*⁷ ». En effet, il n'y a que les objets qui assurent une connaissance *certaine* (au sens cartésien, qui n'est pas le sens que S. Weil donnera à ce terme) : « Il faut s'occuper seulement des objets (*illa tantum objecta*), dont nos esprits semblent suffire à acquérir une connaissance certaine et indubitable (*certam et indubitam cogitationem*)⁸. » C'est la fameuse expérience du morceau de cire décrite dans la deuxième des *Méditations métaphysiques*. Descartes définit donc un monde où rien n'apparaît sinon traduit en termes d'objets par soumission aux conditions de l'expérience, telle que la définit la *Mathesis Universalis*⁹. L'objet se définit donc comme ce qui, face au sujet, demeure (*ob-jectum*) stable, déterminé, et qui offre les conditions d'une connaissance *certaine*. Il résulte d'une soumission aux lois de l'expérience : il se laisse *quantifier* selon des dimensions ou des paramètres qui déterminent sans reste les caractéristiques de son essence (son *concept*). En conséquence, il peut se *prévoir*. La prévisibilité de l'objet permet de déduire son existence de son essence, d'en prévoir l'existence, et même de la *produire* (« en faire un objet »). De plus, son passage à l'effectivité résulte d'une cause, à laquelle il est relié comme un effet, pouvant devenir cause à son tour. Enfin, il n'est effectif que parce qu'il est *possible*, c'est-à-dire qu'il ne se contredit pas lui-même (dans sa définition), qu'il reste toujours compréhensible pour *notre* rationalité (finie). Il se laisse connaître *exactement* (certainement), parce que sa définition consiste précisément à se laisser connaître exactement.

¹ *Ibid.*, p. 511.

² *Ibid.*, p. 308.

³ *Ibid.*, p. 367.

⁴ E. Gabellieri, *Être et Don*, *op. cit.*, p. 98.

⁵ Je renvoie notamment à E. Gabellieri, *Le phénomène et l'entre-deux. Pour une metaxologie*, *op. cit.*, p. 158-166. Sur l'ouvrage d'Emmanuel Gabellieri, je signale la note de lecture que j'ai publiée dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 92, n° 4, oct.-déc. 2008, Paris, Vrin, p. 926-930.

⁶ R. Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI, 14, 1.

⁷ *Id.*, *Meditatio* II, AT VII, 25, 22-24.

⁸ *Id.*, *Regula* II, AT X, 362, 2-5.

⁹ Descartes laissant un accès ouvert à la connaissance de Dieu et de l'âme sans leur imposer la mesure de la *Mathesis Universalis*.

L'objet ne se manifeste pas à partir de lui-même, mais n'apparaît que *sous condition*, conditions qui reconduisent, chez Kant, à la souveraineté du « je pense » sur l'objet lui-même, arraisonné qu'il est par les formes *a priori* de la sensibilité et les catégories *a priori* de l'entendement. En effet, l'objet apparaît selon une quantité, une qualité, une modalité et une relation (la table des catégories). Surtout, un objet n'est tel qu'à condition qu'il soit *possible*, c'est-à-dire qu'il s'accorde « avec les conditions (*Bedingungen*) formelles de l'expérience (quant à l'intuition et aux concepts)¹ », sa puissance d'apparaître dépendant des règles de l'expérience pour le sujet. Les conditions de notre connaissance deviennent les conditions de l'apparaître des phénomènes, qui sont ainsi *conditionnés* : « les conditions *a priori* d'une expérience possible en général sont par là-même les conditions de la possibilité *des objets* (*Gegenstände*) de l'expérience² » et la sphère du connaître se réduit alors à celle des objets. Dit autrement, le réel est ce qui est saisi et compris par les catégories de l'entendement. Mais l'objectivité et ses conditions d'établissement définissent un mode de rationalité qui n'épuise pas toutes les figures de la rationalité et c'est sans doute cela dont S. Weil *fait l'expérience*, à partir de 1938, et déjà l'année précédente, alors qu'un *acte* lui est commandé par « quelque chose » de « plus fort » qu'elle : se « mettre à genoux » (*AD*, p. 43). C'est un acte, une pratique, une manière de vivre, ainsi qu'un jeu de langage, qui ouvre l'accès à une autre perception et un savoir autre. Si l'objet est ce qui est conditionné et possible, S. Weil dira que le surnaturel *se donne* comme *inconditionné et impossible*, advenant et affectant celui qui en fait l'expérience au point qu'il *convertit* et qu'il *commande* (au titre de l'obéissance). Mais elle met en garde en demandant de « *distinguer très nettement les phénomènes extraordinaires (de l'ordre du miracle) et le surnaturel* » (*OC VI 2*, p. 386 ; SW souligne), les phénomènes extraordinaires attirant l'attention au risque d'occulter le surnaturel : « Une vie de saint est merveilleuse, elle serait plus merveilleuse encore si elle avait été ce qu'elle est sans visions ni voix. » (*OC VI 2*, p. 380 ; cf. *OC VI 2*, p. 346, 368) Le champ de la phénoménalité, et donc de l'expérience, est ainsi ouvert à ce qui n'est pas et ne peut pas se laisser ravalé au rang d'objet : le surnaturel. « On peut étudier le surnaturel, ou comme tel, ou comme phénomène. La deuxième étude est nécessaire, ne serait-ce que pour discriminer. [...] Pour l'étudier comme tel, il faut d'abord être capable de le discerner. Il faut donc la foi, au vrai sens du mot. [...] Se demander d'abord : la notion de surnaturel est-elle indispensable ? Ensuite : où et dans quel cas est-il indispensable d'y avoir recours ? » (*K6, OC VI 2*, p. 324) Premièrement, S. Weil propose une « science du surnaturel dans ses manifestations diverses à travers les diverses sociétés humaines » (*OC VI 2*, p. 323), du surnaturel comme phénomène. Il s'agit d'étudier les lois qui gouvernent « les manifestations du surnaturel, en tant que manifestations » (*OC VI 3*, p. 191). Deuxièmement, elle évoque une étude du surnaturel « comme tel », sans donner plus de précision sur ce que cette étude doit être, sinon qu'il faut le discerner et que cela suppose la foi ; autrement dit, c'est lorsque l'intelligence se laisse éclairer par l'amour que s'accroît la phénoménalité. Il y a deux approches possibles du surnaturel, qui sont évoquées à nouveau dans les dernières pages du *Cahier VII* : « Par définition on ne peut pas percevoir le surnaturel là où on ne dirige pas le regard de la foi, mais seulement les reflets du surnaturel dans la nature » (*OC VI 2*, p. 469). Il n'y a donc pas besoin de la foi pour voir les reflets du surnaturel dans la nature, donc il n'y a pas besoin de la foi, mais simplement

¹ E. Kant, *Critique de la raison pure*, A218/B265 (AK III 185 / AK IV 145).

² *Ibid.* Une telle définition de l'objet est inspirée par les travaux de Heidegger et commande les travaux des auteurs dont les noms sont indiqués dans les premières lignes de cette section, Jean-Luc Marion au premier chef. Je renvoie à *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997 et à *Certitudes négatives*, *op. cit.* Je prends appui sur le cours que ce dernier a donné en Sorbonne en 2001-2002, ainsi que sur le cours donné par Marguerite Léna, en classe d'hypokhâgne, en 1996-1997, qui m'a appris à lire les *Méditations métaphysiques* et, par là-même, la philosophie.

de l'intelligence, pour tenir compte du surnaturel dans les diverses sciences humaines (pour l'élaboration desquels le concept de surnaturel est nécessaire). En revanche, la foi est nécessaire pour percevoir *la chose même*, le surnaturel lui-même. La science du surnaturel en lui-même n'est pas science spéculative, mais *expérimentale*. Elle désigne donc une science du surnaturel tel qu'il est *vécu, éprouvé, expérimenté*, en la distinguant d'une étude du surnaturel tel qu'il se manifeste dans l'histoire des civilisations.

C'est donc d'une certaine attitude (éthique) qu'il s'agit : attention, orientation du regard, désir, attente, amour. Les « mystères de la foi *ne sont pas un objet pour l'intelligence* [...]. Ils *ne sont pas de l'ordre de la vérité*, mais au-dessus. » (OC V 1, p. 183 ; je souligne) La faculté d'amour surnaturel *seule* permet un *contact réel* avec ce qui n'est pas objet, excède les capacités de la raison et demande, pour se manifester, *un autre langage* que celui qui cherche à « dire quelque chose de quelque chose¹ ». Autrement dit et dans un autre lexique, ce dont il est question ici ne saurait faire l'objet d'une analyse épistémologique (analyse des discours qui se présentent comme vrais), mais se doit d'être une lecture des formes aléthurgiques, ou des actes par lesquels la vérité se manifeste, même si, nous l'avons médité, « l'attitude d'une âme à l'égard de Dieu n'est pas une chose constatable » (OC VI 4, p. 189) directement, mais seulement *indirectement*, en constatant quelle est *l'attitude* d'un être humain vis-à-vis de ce monde. L'insistance sur l'absence et le vide, dont il va être question, amène à se dégager de la présence et de la finalité, à penser le différé par la considération des *metaxu* et à se décaler de la métaphysique à la métaphore.

Après l'ontothéologie

Commençons par regarder quel usage fait S. Weil de « métaphysique ». Dans les *Leçons de philosophie* données au lycée de Roanne (1933-1934), l'un des « plans » proposés aux élèves porte sur « Philosophie et métaphysique » :

« Philosophie et métaphysique :

Il n'y a pas d'autre étude philosophique que la métaphysique.

Mais il faut bien voir qu'il y a deux manières de concevoir la recherche métaphysique :

Il y a le *point de vue ontologique* et le *point de vue critique*. Rapports entre les points de vue scientifique, ontologique, critique :

Science : rapports quantitatifs entre les phénomènes.

Point de vue ontologique : on se place du point de vue de Dieu. On suppose qu'on connaît les choses en soi, et on les compare à la connaissance qu'on en a.

Point de vue critique : on essaye de prendre conscience de ce qu'on fait quand on fait de la science, etc. Le point de vue critique essaye de comparer la science telle qu'elle est à la méthode parfaite que nous avons en nous. Ce point de vue est parfaitement légitime, alors que le *point de vue ontologique est absurde*.

Philosophes critiques : Platon, Descartes, Kant, qui a inventé le terme. » (LP, p. 208-209 ; souligné dans l'ouvrage)

La métaphysique n'est donc pas autre chose que la philosophie, et la philosophe s'inscrit explicitement dans cette tradition de la *philosophie critique* (elle y reviendra lors de la période de Marseille alors qu'elle réfléchira sur la pratique de la philosophie). S. Weil pense (d')après Kant. La science (postcartésienne) porte sur les objets ; le « point de vue ontologique » est celui de la métaphysique en sa constitution onthologique alors que l'étant suprême est Dieu (*causa sui*) et le « point de vue critique » s'en tient à l'ego en sa finitude (la philosophie réflexive). Cela

¹ Voir, parmi d'autres références, AD, p. 57-58, 69 ; OC V 1, p. 229 ; OC VI 2, p. 343 ; OC VI 4 p. 139, 174. Cet « autre langage » a fait l'objet des investigations de Jean-Luc Marion dans *Le phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2003, et de François Jullien dans *Si parler va sans dire. Du logos et d'autres ressources*, Paris, Seuil, 2006.

dit, pour le « point de vue critique », ou *l'attitude critique*¹, un cran d'arrêt est mis à la connaissance qui n'atteint pas la chose en soi (« point de vue de Dieu »). Après 1940, toutefois, elle ne considèrera plus que « Platon, Descartes, Kant » s'inscrivent dans une même tradition de pensée. On pense à Péguy, « conduit à distinguer deux façons de philosopher, celle des réalistes, qui boivent, qui mangent et qui vieillissent, et celle des systématiques, qui se meuvent dans l'imaginaire² ». Les systématiques, devant une réalité double, retiennent une moitié et éliminent l'autre, s'évadent dans l'imaginaire plutôt que d'être fidèle au réel, méprisent la réalité pour ne s'intéresser qu'à leur renom. Or, la réalité s'obtient d'abord « par une opération de désentrave » en prenant pour « méthode (...) de ne jamais rien écrire que de ce que nous avons éprouvé nous-mêmes³ ».

Excepté ce cours de S. Weil, qui répond à un programme donné, nous ne trouvons que deux occurrences du substantif « métaphysique » dans toute l'œuvre publiée (et, à ma connaissance, inédite). D'abord, ce qui relève de la métaphysique doit être pensé avec la même rigueur et prendre modèle sur la mathématique (cf. K13, *OC VI 4*, p. 132). Ensuite, dans « Condition première d'un travail non servile », le terme est employé en un sens péjoratif : les Américains et les Russes, en pleine croissance économique, élaborent « des métaphysiques d'après ces situations exceptionnelles, passagères et brèves » (*OC IV 1*, p. 421) ; le verbe « élaborer » doit aussi être pris en un sens péjoratif lorsqu'il est question de vérité⁴. Relevons que l'adjectif « métaphysique » revient à sept reprises en 1942-1943, associé à « religieux » pour quatre occurrences : alors qu'il est question de « la partie métaphysique et religieuse de la civilisation grecque » (*OC IV 2*, p. 244-245), des « connaissances métaphysiques et religieuses » (*OC V 1*, p. 176) des Grecs, les « poèmes religieux et métaphysiques » (*OC V 2*, p. 289) des gaulois, des « autres traditions religieuses ou métaphysiques et des autres textes sacrés » (*AD*, p. 249) que ceux de la foi catholique. Dans la lettre, déjà citée, à Charles Bell, nous lisons : « la poésie de notre époque où le malheur est réel, et pas seulement métaphysique. Le malheur est toujours métaphysique ; seulement [...] il peut être rapatrié dans l'âme⁵ ». Ici, « métaphysique » ne signifie pas « abstrait », mais plutôt « en puissance » (par opposition à « réel » : en acte). La septième occurrence est dans le texte de 1943 sur la doctrine marxiste : Marx a entouré sa doctrine de « nuages métaphysiques » (*OC V 1*, p. 307), c'est-à-dire d'un discours non scientifique, qui ne relève pas de la méthode matérialiste, relatif à la justice et au bien : « lorsqu'on les regarde fixement pendant un certain temps, [ces *nuages métaphysiques*] deviennent transparents, mais se révèlent vides. » Dix ans plus tôt, la philosophe pensait exactement la même idée et dans les mêmes termes : « Avec la méthode matérialiste, nous pouvons arriver à quelque chose de plus précis. Mais la doctrine de Marx est un mélange très curieux de vues scientifiques et de *croyances métaphysiques*. » (*LP*, p. 146 ; je souligne) Pour le dire autrement, ou bien le discours métaphysique relève du religieux, ou bien le terme est péjoratif. Il ne s'agit donc pas d'un usage conceptuel. Le terme ne désigne pas un domaine du

¹ De la critique des mots vides de signification, il a été question au chapitre II, partie A, section 1, et je reviendrai, en conclusion, sur cette attitude critique (section 2). C'est cette distinction entre point de vue ontologique et point de vue critique, ou entre attitude dogmatique et attitude critique, qui est élaborée par Stéphane Madelrieux (qui distingue, pour toute philosophie, doctrine, méthode et attitude), à partir de la philosophie pragmatiste (James, Peirce, Dewey, Rorty), dans *La philosophie comme attitude*, Paris, PUF, 2023.

² C. Riquier, *Philosophie de Péguy*, op. cit., p. 62.

³ *Ibid.*, p. 62-64. Citation de la *Note sur M. Bergson*.

⁴ Rolf Kühn fait mention d'une « métaphysique en acte », (« *La connaissance surnaturelle*, p. 335 »), in « Le monde comme texte », art. cité, p. 516, mais il se trouve que cette citation n'existe pas. S. Weil parle d'une « philosophie [...] en acte et pratique » (*OC VI 4*, p. 392).

⁵ « Lettre de Simone Weil à Charles G. Bell », in *Simone Weil. Sagesse et grâce violente*, op. cit., p. 299.

savoir ou une partie de la philosophie, ni une méthode de production de connaissances, mais une interrogation et un ensemble de textes, aussi bien poétiques, portant sur la « réalité située hors du monde » (OC V 1, p. 96), pour reprendre les termes de la « Profession de foi ». Car l'intelligence spéculative ne saurait parvenir à aucune connaissance « métaphysique », ou relevant de l'ontothéologie. Le savoir (scientifique) porte sur les faits, sur les réalités de ce monde (la nécessité), et non pas sur le Bien. S'il y a un savoir qui porte sur le Bien, il ne peut que faire l'objet d'une révélation à partir d'un acte d'attention et d'amour, à partir de cette « exigence d'un bien absolu qui [...] ne trouve jamais aucun objet en ce monde » (*ibid.*). Il n'y a pas de « métaphysique de Simone Weil », car ni l'ego ni Dieu ne sont constitués en fondements¹. A « Dieu », l'on n'accède pas par l'intelligence mais par l'attention et l'amour et le « moi » doit être dépassé dans un mouvement vers l'impersonnel. Je viens de citer une « Profession de foi » qui est formulée en ces termes :

« Il est une réalité située hors du monde, c'est-à-dire hors de l'espace et du temps, hors de l'univers mental de l'homme, hors de tout le domaine que les facultés humaines peuvent atteindre.

À cette réalité répond au centre du cœur de l'homme cette exigence d'un bien absolu qui y habite toujours et ne trouve jamais aucun objet en ce monde.

Elle est aussi rendue manifeste ici-bas par les absurdités, les contradictions insolubles, auxquelles se heurte toujours la pensée humaine quand elle se meut seulement en ce monde.

De même que la réalité de ce monde-ci est l'unique fondement des faits, de même l'autre réalité est l'unique fondement du bien. [...]

L'unique intermédiaire par lequel le bien puisse descendre de chez elle au milieu des hommes, ce sont ceux qui parmi les hommes ont leur attention et leur amour tournés vers elle.

Quoiqu'elle se trouve hors de l'atteinte de toutes les facultés humaines, l'homme a le pouvoir de tourner vers elle son attention et son amour. [...]

L'exigence de bien absolu habitant au centre du cœur et le pouvoir, quoique virtuel, d'orienter l'attention et l'amour hors du monde et d'en recevoir du bien, constituent ensemble un lien qui attache à l'autre réalité tout homme sans exception. » (OC V 2, p. 96-97)

Ce texte de 1943 est décisif. D'abord, il est d'une grande clarté. On pense à Alain Supiot lorsqu'il dit qu'il y a « des phrases d'elle [S. Weil] qui sont frappées d'une précision qui ferait penser au Code civil. La clarté de son style serait un exemple à donner pour une écriture juridique qui se veut à la fois précise, claire, compréhensible par tous et économe de moyens² ».

Surtout, c'est un écrit post-métaphysique en ce qu'il échappe à la métaphysique en tant que système, à la « constitution onto-théo-logique de la métaphysique » : Dieu est situé « hors du monde » et il n'y a pas de *commune mesure* entre le monde et Dieu, entre « la réalité de ce monde-ci » et « l'autre réalité », entre les faits et « la réalité supérieure à l'être » (OC VI 3, p. 252), le Bien, Dieu. Si Dieu est « l'unique fondement », c'est « du bien » (distinct de la nécessité dont est fait l'univers) : sans puissance ou, plutôt, n'exerçant pas sa puissance : n'est pas considéré comme puissance infinie et inintelligible, donc arbitraire (la Réforme, Malebranche, les jansénistes). Certes, Dieu est « fondement du bien » (l'amour), mais n'est pas « fondement des faits » (l'être). Autrement dit, il ne saurait y avoir un concept univoque de l'étant. L'essai sur « l'amour de Dieu et le malheur³ » permet d'argumenter l'idée que la pensée de S. Weil se déploie hors des principes fondateurs de la métaphysique – principe d'identité et principe de raison suffisante, Dieu *causa sui* – et sans poser de sujet transcendantal.

¹ Sur le « travail du désir » et « la destitution du sujet moderne », voir Fr. Simeoni, « Qu'en est-il de Platon à Londres ? », art. cité, p. 129-155 ; *id.*, « Subjectivité et désir. Éléments d'une anthropologie de l'impersonnel chez Simone Weil », in *CSW*, t. XLVII-1, mars 2024.

² A. Supiot, « Penser le droit à partir de Simone Weil », entretien avec M. Dumont, in *Cahiers philosophiques*, n° 171, 4^e trimestre 2022, p. 101.

³ Étudié au chapitre II, partie B : « Expression du malheur et accès à la vérité ».

Dieu est situé « hors de tout le domaine que les facultés humaines peuvent atteindre », « hors de l'atteinte de toutes les facultés humaines ». Autrement dit, l'intelligence n'accède pas à Dieu qui n'est pas accessible par les facultés naturelles et ne saurait jouer le rôle de fondement (premier des étants et au fondement de tous les autres¹). S. Weil ne cesse de le répéter, nous ne pouvons pas nous « représenter quelque chose sous ce mot » (*OC VI 4*, p. 203). Le Bien n'est pas « représentable » (*OC VI 2*, p. 479), Dieu est « inconnaissable » (*OC VI 4*, p. 179), la « vérité parfaite [est] insaisissable » (*OC V 1*, p. 353). Dire de « Dieu » qu'il existe ou qu'il n'existe pas ne dit, à proprement parler, rien de *Dieu*, et n'est pas en avoir *l'expérience*. Le Bien est d'une réalité supérieure à l'existence, est « supérieur aux essences » (*OC VI 2*, p. 340). Dans un plan de cours de l'année 1933-1934, on lit : « *Le Dieu de Platon est le Dieu de Descartes : Dieu est au-dessus des vérités* » (*LP*, p. 235 ; souligné dans le texte), c'est-à-dire au-dessus d'un savoir de connaissance. Dès 1930, dans le mémoire sur *Science et perception dans Descartes*, on lit : « Les vérités éternelles tirent leur être du seul décret de Dieu, tout comme les essences en Platon sont créées et nourries par le soleil du Bien » (*OC I*, p. 181). La philosophe fait référence à la doctrine cartésienne dite « de la création des vérités éternelles », telle qu'elle est exposée dans les lettres à Mersenne du 15 avril et des 6 et 27 mai 1630, et la rapproche de Platon, au livre VI de *La République* : du bien procède la vérité. Il faut affirmer « que le bien ne procure pas seulement aux choses connues le fait d'être connues, mais que leur être, comme leur essence aussi, leur viennent en outre de lui, alors que le bien n'est pas une essence, mais qu'il est encore au-delà de l'essence, l'excédant en aïnesse et en puissance² ». Le bien n'est pas un objet, mais *ce qui permet de lire le réel*, un « point innommable (ἄλογος) par rapport auquel on peut ordonner³ » (*OC VI 2*, p. 210) les différents niveaux de lecture. A une philosophie (moderne) de l'objet (et de représentation), S. Weil substitue une philosophie du *contact* avec le réel (et de l'expérience⁴).

« L'unique intermédiaire par lequel le bien puisse descendre de chez elle [la réalité située hors du monde] au milieu des hommes, ce sont ceux qui parmi les hommes ont leur attention et leur amour tournés vers elle. » Il y a en commun entre les deux « Professions de foi⁵ » que c'est par l'amour que l'on va à Dieu (cf. *OC V 1*, p. 353-356). En effet, ni l'entendement ni la volonté ne permettent d'aller à Dieu : « Nous ne pouvons pas faire même un pas vers le ciel. La direction verticale nous est interdite » (*OC IV 1*, p. 323), et c'est pourquoi S. Weil refuse les précisions et les discours de l'Église sur le contenu de la foi (cf. *OC V 1*, p. 353-354). « On ne peut pas sortir de soi par la volonté. Plus on veut, plus on est en soi. On ne peut que désirer, supplier. [...] Le bien commence au-delà de la volonté, comme la vérité commence au-delà de l'intelligence. » (*K16, OC VI 4*, p. 298) S'il y a une *amitié* entre l'homme et Dieu, une *harmonie* possible, une *union des contraires*, c'est sur l'amour qu'elle repose. Nous pouvons aimer Dieu comme Dieu

¹ Je renvoie à A. Marchetti, « Pensée poétisante, poésie méditante », *Simone Weil et les langues, op. cit.*, p. 226, et Fr. Worms, *La Philosophie en France au XX^e siècle, op. cit.*, p. 204.

² Platon, *La République*, 509b, trad. P. Pachet, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1993, p. 351.

³ La phrase est encadrée par S. Weil, ce qui en souligne l'importance.

⁴ L'ontologie (moderne), substituant l'objet à la chose en soi, au réel (« *to on* »), reconduit l'étant à ce qui en est connu (*ens ut cogitabile*) : les choses, réduites à l'étendue, doivent ainsi pouvoir être mesurées ; quantifiables, les paramètres doivent être organisés en un modèle ; et modéliser des paramètres, c'est produire un *objet*. Or, l'objet est la réalisation d'un concept, il abstrait de la matérialité et fait perdre le *contact* avec le réel. Nous retrouvons ici, autrement, la distinction entre savoir de connaissance et savoir de spiritualité. La vérité est contact avant d'être lecture (par ex. : « Je n'avais jamais lu les mystiques », *AD*, p. 45). Je renvoie au chapitre IV, partie B, section 2 : « La science expérimentale du surnaturel ».

⁵ De ces « Professions de foi », il sera question au chapitre V, partie C, section 1.

nous aime, d'un même et unique amour¹. « Que chacune des pensées par lesquelles je désire le bien me rapproche du bien, cela, c'est un objet de foi. Je ne puis en faire l'expérience que par la foi. Et même après expérience, ce n'est quand même pas un objet de constatation, mais seulement de foi. » (K15, *OC VI 4*, p. 210) Je fais l'expérience de la transformation, mais une expérience qui n'est pas une constatation. C'est déjà ce que disait S. Weil au père Perrin alors qu'elle retraçait son itinéraire spirituel (cf. *AD*, p. 38-39). Le Bien fournit un éclairage singulier sur le monde. Quel est le point de vue de S. Weil pour lire le présent ? C'est « l'ordre de la charité » (Pascal), « le problème religieux » (*OC V 1*, p. 250), celui du Bien hors du monde. Elle met en œuvre ce qu'elle écrivait dans l'essai sur « Dieu dans Platon » : « 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 son intelligence *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*. » (*OC IV 2*, p. 91-92 ; SW souligne)

A la fin du texte sur la « Condition première d'un travail non servile », on trouve un paragraphe sur les études scolaires (le texte est exactement contemporain de la « Réflexion sur le bon usage des études scolaires » : avril-mai 1942) : « Les exercices scolaires n'ont pas d'autre destination sérieuse que la formation de l'attention. L'attention est *la seule faculté de l'âme qui donne accès à Dieu*. » (*OC IV 1*, p. 426 ; je souligne) Les *exercices* scolaires : et non pas les connaissances scolaires. Cette phrase est importante dans la mesure où elle met un coup d'arrêt à toute ontothéologie. C'est la fin de toute métaphysique, de toute idéologie, de tout dédoublement du monde, de tout arrière-monde. L'intelligence discursive ne saurait connaître quoi que ce soit de ce qui est hors du monde. *Le métaphysique comme attitude* (« l'attention orientée hors de ce monde », *OC V 1*, p. 343) ne saurait déboucher dans *la métaphysique comme construction d'un discours*. Il s'agit d'apprendre à faire attention, à orienter son attention. Est ainsi défaite l'opposition entre la pensée et la vie (penser / vivre) : c'est à une certaine attitude qu'il faut parvenir, une manière de vivre. C'est par « l'attention intuitive » (distinguée de « l'attention inférieure discursive », cf. *OC IV 1*, p. 427) que l'on accède à Dieu : à un dehors du monde, qui est la seule finalité, le seul bien.

S. Weil tire donc les conséquences d'une politique d'après la métaphysique : politique « anarchique » pourrait-on dire, au sens levinassien du terme. Mieux, elle permet de sortir du nihilisme comme aboutissement/renversement de la métaphysique : le découplage du vrai et du bien et un discours qui se déploie à partir de lui-même, n'étant plus porté que par la volonté de vérité, ou volonté de puissance défendant des valeurs qui ne valent – le propre de la valeur – que parce que et autant qu'elles sont affirmées. Le nihilisme (terme que S. Weil n'emploie pas²) est le caractère de l'époque actuelle, une époque « où on a tout perdu » (*OC VI 1*, p. 118) :

¹ C'est la doctrine de François de Sales, que S. Weil ne semble pas connaître, et ce qui permettrait d'inscrire cette dernière dans une filiation qui passe par saint Augustin, saint Bernard et saint Bonaventure. Voir les articles de Micheline Mazeau, « L'amour de Dieu chez Simone Weil et saint François de Sale », in *CSW*, t. XXIII-3, septembre 2000, p. 309-332, de Maria del Sol Romano, « Nature et Grâce. Simone Weil et Augustin d'Hippone », in *CSW*, t. XLI-3, septembre 2018, p. 267-287, et d'Emmanuel Gabellieri, « *Verbum et Donum*. Principes d'ontologie trinitaire, de Bonaventure à Blondel et Simone Weil », in *Doctor Seraphicus*, n° 64, 2016, p. 9-22, « *Expressio et reductio*. La médiation bonaventurienne », in *Deus Summe Cognoscibilis. The Current Theological Relevance of Saint Bonaventure*, Leuven-Paris-Bristol, Peeters Publishers, 2018, p. 39-47.

² Le manifeste de la collection « Espoir », que Camus rédige en mars 1946 et qui figure en quatrième de couverture de tous les ouvrages de S. Weil publiés dans cette collection (au moins pour l'édition originale) par Camus lui-même, prévient : « Nous sommes dans le nihilisme. Peut-on sortir du nihilisme ? [...] Le seul espoir est de [...] nommer [le mal de l'époque] et d'en faire l'inventaire pour trouver la guérison au bout de la maladie. Cette collection [rassemblera des œuvres qui] témoigneront d'un même effort pour définir et surmonter la mortelle contradiction où nous vivons. [...] Reconnaissons donc que c'est le temps de l'espoir, mais qui s'agit d'un espoir difficile. » Ce manifeste convient parfaitement à *L'Enracinement*, paru en 1949.

« Comme l'alcoolisme, la tuberculose et quelques autres maladies, le poison du scepticisme est bien plus virulent dans un terrain naguère indemne. Nous ne croyons malheureusement pas à grand-chose. Nous fabriquons à notre contact une espèce d'hommes qui ne croit à rien. » (« A propos de la question coloniale », *OC V 1*, p. 282)

« Il n'y a plus de vie spirituelle. » (*OC IV 1*, p. 95) « Déjà avant et pendant la guerre, il y avait en France une sorte de somnolence morale et intellectuelle, due principalement, je crois, à l'ennui, l'absence d'intérêt pour les choses en général, l'anxiété au sujet de l'avenir proche, l'absence d'une vie spirituelle forte. » (*OC V 1*, p. 509-510) « L'Europe souffre d'une maladie interne. Elle a besoin d'une guérison », écrit S. Weil en 1943 dans « Cette guerre est une guerre de religions » (*OC V 1*, p. 257), et cette guérison passe par la vertu de pauvreté spirituelle seule voie d'accès vers une véritable foi. Elle part de la situation présente, commence par un diagnostic – « notre époque » (*ibid.*), « l'occasion présente » (*OC V 1*, p. 258 ; cf. *OC V 1*, p. 250 : la guerre mondiale est un « drame religieux unique qui a pour théâtre la planète entière »). La situation de l'Allemagne (*OC V 1*, p. 253) est un miroir de notre situation en Europe. L'Europe, les nations européennes sont plongées dans « le malheur » (*OC V 1*, p. 252) – pas d'analyse ici de ce terme. « L'Europe » (*OC V 1*, p. 251) s'est engagée dans la voie du nihilisme depuis « les Encyclopédistes » (*OC V 1*, p. 250) et au cours de « notre siècle » (*OC V 1*, p. 251), la négation de la réalité de l'opposition du bien et du mal, « le système qui pose que tout se vaut » (*ibid.*). Ce que S. Weil appelle aussi « le poison du scepticisme » (*OC V 1*, p. 282) : ne croire à rien. Les forces et l'espérance ne sont plus dirigées. Le nihilisme, c'est aussi « la perte du passé », le déracinement, qui « équivaut à la perte du surnaturel » (*OC V 1*, p. 292). La fin du texte est une analyse géopolitique (*OC V 1*, p. 256-257). Il faut saisir « l'occasion présente » (*OC V 1*, p. 258). Notre époque est donc celle du nihilisme, ou du déracinement (et comme il y a un nihilisme actif, il y a un « déracinement actif ») :

« La tempête qui nous entoure a déraciné les valeurs, écrit S. Weil en 1941, en a défait la hiérarchie, et les met toutes en question pour les peser sur la balance toujours fautive de la force. Nous du moins, pendant ce temps, mettons-les toutes en question nous aussi, chacun de nous pour son compte, pesons-les en nous-mêmes, dans le silence de l'attention, et souhaitons qu'il nous soit accordé de faire de notre conscience une balance juste. » (*OC IV 1*, p. 210, cf. *OC IV 1*, p. 70-71 sur l'affaiblissement de la notion de valeur)

La réponse au nihilisme est sans ambiguïté : « j'adhère par l'amour à la vérité » (et non par l'intelligence : la vérité en question se donne, advient comme un événement advient, se nomme « révélation »). Car s'il n'y a pas d'ontothéologie possible, il y a une *attitude* à l'égard de Dieu et à l'égard des autres, qui est la même d'ailleurs : l'attention et l'amour. Et il y a la possibilité d'un événement : « un contact réel, de personne à personne, ici-bas, entre un être humain et Dieu » (*AD*, p. 45). L'événement est impossible (ne répond à aucune des conditions de possibilité déterminées par un sujet transcendantal) et incompréhensible (et c'est précisément pourquoi il n'est pas un objet et qu'il est « hors métaphysique »), mais pour autant vient reconfigurer le réel (et le champ des possibles). Cet événement, qui s'appelle « révélation directe de Dieu » (*OC V 1*, p. 342 ; cf. *OC IV 1*, p. 335, 381, 384), ne saurait entrer dans le cadre d'un système, et ne saurait faire l'objet (au sens technique du terme) d'explications, de commentaires de la part de l'Église (faire entrer la révélation dans un système). Les mots qui *orientent vers* le Bien hors de ce monde ne sauraient être des concepts. Il y en a toutefois un « usage légitime » (*OC V 1*, p. 235). Afin de ne pas être « des mensonges », ces mots – Dieu, justice, amour, bien, vérité – ne doivent être « enferm[és] dans aucune conception humaine », et s'ils sont associés à une conception ce doit être une conception qui vient du mot lui-même, directement et exclusivement *inspirée par sa lumière*, et surtout ce sont « des actions » qui doivent leur être associées, également « inspirées par leur lumière » (*OC V 1*, p. 235 ; cf. *OC V 2*, p. 191). Dans

un fragment, S. Weil fait allusion à la « trinité de Cousin¹ » et ajoute : « A remplacer par – vrai – beau – juste – les trois formes terrestres du bien. » (*OC V 2*, p. 393)

Il faut noter que le mot « théologie » est rare sous la plume de S. Weil et utilisé après 1940. D'abord, il n'est pas réservé à la théologie chrétienne, peut désigner tout discours sur Dieu, comme lorsqu'il est question des théologies de Platon et d'Aristote – et tout est dit lorsqu'elle oppose « *les constructions tirées d'Aristote à l'inspiration platonicienne* » (*OC V 2*, p. 232 ; je souligne ; cf. *OC IV 2*, p. 256, 257 ; *OC VI 3*, p. 394) : un discours rationnel et humain *versus* une révélation divine – et quand il désigne le discours chrétien, quand S. Weil évoque « les théologiens », c'est le plus souvent avec une visée polémique, alors qu'elle a peu d'estime pour « le Dieu des théologiens » (*OC II 2*, p. 75) : la théologie catholique gêne la vie spirituelle authentique, le discours des théologiens n'est pas celui de l'Évangile et leur attitude ressemble à celle du scribe et du prêtre dans la parabole du bon samaritain (Lc 10). « Quand le Christ a dit « Enseignez toutes les nations et portez-leur la nouvelle » [Mc 16,15], il ordonnait de porter une nouvelle, non une théologie². » (*OC V 1*, p. 170) Ou encore : « L'Évangile contient une conception de la vie humaine, non une théologie. » (K14, *OC VI 4*, p. 191) Une théologie est un discours *qui prend Dieu pour objet*. Elle poursuit :

« Si dehors, dans la nuit, j'allume une lampe électrique de poche, ce n'est pas en regardant l'ampoule que j'en juge la puissance, mais en regardant quelle quantité d'objets est éclairée.
L'éclat d'une source lumineuse s'apprécie par l'éclairage projeté sur les objets non lumineux.
La valeur d'une forme de vie religieuse, ou plus généralement spirituelle, s'apprécie par l'éclairage projeté sur les choses d'ici-bas.
Les choses charnelles sont le critérium des choses spirituelles. [...]
La vertu d'une chose quelconque se manifeste hors d'elle. [...]
Les choses spirituelles ont seules une valeur, mais les choses charnelles ont seules une existence constatable. Par suite la valeur des premières n'est constatable que comme éclairage projeté sur les secondes. » (*Ibid.*)

S. Weil passe à la ligne à chaque phrase, et progresse ainsi dans la pensée et dans son expression. Nous sommes ici reconduits à la manière de vivre. Du discours (philosophie, théologie) à la manière de vivre :

« D'après la conception de la vie humaine exprimée dans les actes et les paroles d'un homme, je sais (je veux dire que je saurais, si j'avais le discernement) s'il regarde cette vie d'un point situé ici-bas ou du haut du ciel.
Au contraire, quand il parle de Dieu, je ne peux pas discerner (pourtant je le peux parfois...) s'il parle du dedans ou du dehors.
Un homme qui dit avoir été en avion et a dessiné les nuages, son dessin n'est pas une preuve pour moi ; je peux croire que c'est une fantaisie. S'il m'apporte un dessin de la ville à vol d'oiseau, c'est une preuve [expérimentale]. » (K14, *OC VI 4*, p. 190-191)

Ou encore, on ne sait pas si un enfant a compris ce qu'est une multiplication lorsqu'il récite la règle, mais s'il *fait* une multiplication, alors on sait qu'il a compris, même s'il ne peut réciter la règle³. Ces lignes sont écrites à l'automne 1942. Il y a donc un dedans et un « dehors » du monde. On peut accéder à ce dehors qui est *un point de vue du dehors sur le monde ou, pour mieux dire, une lecture du monde du dehors du monde*. Ces deux points de vue sont deux conceptions de la vie humaine. C'est par la manière de vivre que l'on discerne de quelle conception il s'agit : par la manière dont un être humain parle de ce monde et par la manière dont il agit. Ce dehors est un

¹ V. Cousin, *Du vrai, du beau et du bien*, Paris, Didier, 2^e éd. 1854.

² Voir *OC V 1*, p. 175, 345, 354 ; *OC VI 4*, p. 367 ; *EL*, p. 204.

³ Ceci a été expliqué au chapitre IV, partie B, section 2 (« Les effets du surnaturel dans l'âme »).

point de vue : ce n'est pas *de ce dehors* que l'on parle (il ne s'agit pas d'un objet) mais *depuis ce dehors*. La philosophe suggère qu'elle a accédé à ce dehors et peut voir le monde depuis ce dehors, mais dit aussi qu'elle n'a pas le discernement. Sur la couverture du *Cahier I*, S. Weil note une phrase de Goethe : « *Bestimmt, Erleuchtet zu sehen, nicht das Licht*¹. » (*OC VI 1*, p. 67) L'Évangile éclaire : il ne s'agit pas de le regarder, mais le monde éclairé depuis l'Évangile. Car c'est de ce monde dont il parle – et non de Dieu (qui n'est pas un objet). L'Évangile est un point de vue du dehors du monde (comme tous les textes de premier ordre qui expriment une pensée identique²). « L'objet de ma recherche n'est pas le surnaturel mais ce monde » (*OC VI 2*, p. 245), note la philosophe, pour elle-même, dans ses *Cahiers*. Dieu, autrement dit le Bien, n'est pas un étant, ni un objet, on l'a montré. Ce n'est pas Dieu qu'il faut regarder, c'est le monde depuis Dieu (le retour dans la Caverne). C'est le maintenant du monde qui importe. La question de l'existence de Dieu ou, dit plus rigoureusement, « la solution du problème de Dieu » (*AD*, p. 37) est indifférente aux problèmes de ce monde, mais les problèmes de ce monde peuvent se considérer de plusieurs points de vue. Confiant ses cahiers à Thibon, S. Weil en refuse la lecture à Gilbert Kahn, qui n'y verrait que « des développements hasardeux sur des thèmes de théologie³ ». Est-ce à dire que S. Weil y voit de la théologie ? Ou bien plutôt que celui qui n'a pas accès au point de vue du dehors n'y verrait qu'un discours théologique ? Une lettre à Thibon précise que ce dernier ne doit laisser les cahiers « aux mains de personnes, hors naturellement le P. Perrin, et aussi Joë Bousquet⁴ » Les cahiers peuvent être lus mais non pas laissés entre les mains de quiconque : ils ne sont pas destinés à tous. A ce moment-là, c'est elle qui contrôle qui peut avoir accès à ce qu'elle écrit : elle n'écrit pas pour tous et pour personne, mais pour des interlocuteurs avec lesquels elle engage un dialogue : dimension exotérique (les articles publiés, les écrits à destination de la France libre) et une dimension ésotérique de la pensée de S. Weil. A l'instar de Platon.

Sortir de la métaphysique en sa constitution ontothéologique passe par la pratique et l'usage d'une notion peu explorée jusque-là par la philosophie, celle de vide : vider sa pensée de tout ce qu'elle recèle de personnel, « garder un vide, quelque chose de réservé » (*OC V 2*, p. 393), se vider de soi. Alors qu'il a été question de l'acte d'attention⁵, cette attitude a été définie ainsi : la pensée est suspendue, laissée « disponible, vide et pénétrable à l'objet, [...] la pensée doit être vide, en attente, ne rien chercher, [...] l'âme se vide de tout contenu propre » (*OC IV 1*, p. 260, 262). Le vide s'oppose au travail de l'imagination (personnelle). Le vide est une notion importante de la pratique philosophique weilienne et c'est ce qu'il faut maintenant examiner, en lisant le discours weilien au plus près possible, entrant dans le processus d'écriture, et de pensée⁶.

Supporter un vide

« Si on s'abandonne à l'Amour, si on accepte pour lui d'avoir toujours en soi un vide
jamais comblé, on a la perfection de la retenue. »
S. Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, *OC IV 2*, p. 198

¹ « Nous voyons ce qui est éclairé, non la lumière même. » (Goethe, *Pangora*, v. 958)

² Voir, par exemple, la lettre à Jean Wahl, in *Œuvres*, op. cit., p. 979-980. Pour l'étude de la lettre à Wahl, voir au chapitre V, partie B, section 3 : « Des lettres de direction spirituelle ».

³ S. Weil, Lettre à Gilbert Kahn depuis Casablanca (mai-juin 1942), in *CSW*, t. XVIII-4, décembre 1995, p. 342. Pour l'étude des lettres à Kahn, voir au chapitre V, partie B, section 3 : « Des lettres de direction spirituelle ».

⁴ Lettre de S. Weil à G. Thibon, in *CSW*, t. IV-4, décembre 1981, p. 196.

⁵ Au chapitre III, partie C, section 1 : « Des pratiques pour la destruction du mal » (« L'attention : une pratique de la vérité »).

⁶ Gaston Kempfner, dans *La philosophie mystique de Simone Weil*, Paris, La Colombe, 1960, consacre un chapitre au vide, ainsi que Miklos Vetö dans *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, op. cit., p. 64-68.

Dans la « liste des tentations » (1934), il est question des plaisirs des sens, innocents et sains en eux-mêmes, « tant que l'âme ne cherche pas à s'y perdre pour combler un vide » (*OC VI 1*, p. 406). Dans « Expérience de la vie d'usine » (1941), S. Weil écrit de manière semblable : « Le morne épuisement du travail d'usine laisse un vide qui demande à être comblé et ne peut l'être que par des jouissances rapides et brutales, et la corruption qui en résulte est contagieuse pour toutes les classes de la société. » (*CO*, p. 351) Le vide est une notion psychologique, ou anthropologique. Il n'est pas voulu ; il est subi. Et il demande à être comblé par les plaisirs : une dépense d'énergie doit recevoir quelque chose en compensation afin de rétablir un *équilibre*. L'âme et la société tout entière se perdent quand elles cherchent dans les plaisirs une compensation. Mais il n'est ici encore rien dit de la nécessité et d'un *usage* possible du vide. C'est plus tard, à Marseille, que la philosophe fait du vide un usage conceptuel. On peut certainement reconnaître là l'influence, ou du moins la confirmation de son expérience par Jean de la Croix, qu'elle lit à partir de l'été 1941. En effet, le vide devient une notion centrale de l'anthropologie philosophique weilienne au moment de la lecture des œuvres de Jean de la Croix. Toute la pratique de soi consiste en un effort d'attention. Or, être attentif signifie laisser la pensée vide d'imagination. Un des enjeux essentiels de la vie spirituelle consiste à *accepter le vide*. Seul un vide peut permettre le surnaturel, que ce soit dans l'âme ou dans la Cité. Ainsi, du vide, il est question, de manière discrète mais toujours décisive, dans les essais des années 1942 et 1943.

C'est d'abord dans les *Cahiers* qu'il faut mener l'enquête et chercher un usage de plus en plus précis de cette notion. On trouve une première occurrence significative dans le *Cahier II* : si l'on n'inflige pas le malheur autour de soi, il retombe sur soi : « La vertu consiste à garder en soi le mal qu'on souffre, à ne pas s'en délivrer en le répandant au-dehors par les actes ou l'imagination. (Acceptation du vide¹.) » (*OC VI 1*, p. 250) A l'été 1941, il est question du vide en lien avec la mort, dans une réflexion à connotation stoïcienne : désirer une chose ou un être, c'est le désirer tel qu'il est, c'est le désirer mortel s'il est mortel, et mort s'il est mort. Puis S. Weil poursuit, et souligne : « *La souffrance, le vide, est en de tels cas le mode d'existence des objets du désir. Qu'on écarte le voile d'irréalité, et on verra qu'ils nous sont donnés ainsi.* » (K3, *OC VI 1*, p. 291 ; SW souligne) C'est toujours l'accès au réel qui est l'enjeu. Au travail de l'imagination est opposé le vide, *l'exigence d'acceptation du vide* que le « moi » ne cesse pas de combler, comme l'éthique même. Dans les *Cahiers* suivants, nous lisons :

« L'obéissance est le seul mobile pur, le seul qui n'enferme à aucun degré la récompense de l'action, et laisse tout le soin de la récompense au père qui est dans le caché, qui voit dans le caché. [...] A condition que ce soit l'obéissance à une nécessité, non pas à une contrainte. (Vide terrible chez les esclaves.) » (K5, *OC VI 2*, p. 194)

« Obéissance, il y en a deux. On peut obéir à la pesanteur, ou aux rapports des choses. Dans le premier cas, on fait ce à quoi pousse *l'imagination combleuse de vide*. On peut y mettre, et souvent avec vraisemblance, toutes les étiquettes, y compris le bien et Dieu. *Si on suspend le travail de l'imagination combleuse et qu'on fixe l'attention* sur le rapport des choses, une nécessité apparaît, à laquelle on ne peut pas ne pas obéir. Jusque-là, on n'a pas la notion de la nécessité, ni le sentiment de l'obéissance. [...] Quoi qu'on donne de soi-même à autrui ou à un grand objet, quelque peine qu'on supporte si c'est par pure obéissance à une conception claire du rapport des choses et de la nécessité, on s'y détermine sans effort, bien qu'on accomplisse avec effort. On ne peut pas faire autrement [nécessité] ; et il n'en résulte aucun retournement, aucun vide à combler, aucun désir de récompense, aucune rancune, aucun abaissement. » (K5, *OC VI 2*, p. 200 ; je souligne)

¹ Il est possible de considérer que cette parenthèse a été ajoutée quelques semaines plus tard, en relisant K2 (à la fin de l'été 1941 par exemple, ou en avril 1942, au moment où S. Weil relit ses cahiers, traque ses notes sur le vide pour les recopier sur des feuilles volantes).

« Obéissance, effort non orienté. [...] Obéissance, vertu suprême de la créature. » (K6, OC VI 2, p. 309, 325)

« Pesanteur » est ici un concept de psychologie – de science de l'âme et de science sociale (cf. OC V 2, p. 357-358) – qui s'oppose à la nécessité ou « rapports des choses ». C'est la pesanteur qui cherche un équilibre, alors qu'une dépense d'énergie a été engagée. Il s'agit donc d'agir non pas en poursuivant une fin (effort orienté vers l'avenir), mais par obéissance (selon une nécessité), l'obéissance n'appelant aucune compensation. Non pas obéissance à « l'idole sociale » (OC II 2, p. 109) ou au « gros animal », mais obéissance à la nécessité (elle-même obéissance à Dieu). S. Weil prend appui sur l'Évangile, qui fustige ceux qui agissent pour trouver en ce monde une récompense (un équilibre) : « "Celui à qui peu est remis aime peu." [Lc 7,47] Il s'agit de celui chez qui la vertu sociale tient une grande place. La grâce trouve peu de place vide en lui. L'obéissance au grand animal [...], c'est là la vertu sociale. » (K7, OC VI 2, p. 474) L'idée est reprise un an plus tard dans les dernières pages de *L'Enracinement* : « Dieu n'a donc le pouvoir de récompenser que les efforts qui sont sans récompense ici-bas, *les efforts accomplis à vide ; le vide attire la grâce. Les efforts à vide* constituent l'opération que le Christ appelle "amasser des trésors dans le ciel" [Mt 6,20-21]. » (OC V 2, p. 330 ; je souligne) C'était déjà la conclusion des *Réflexions* de 1934 – où il n'est question ni de Dieu ni du vide, si ce n'est pour regretter que la pensée « s'exerce à vide, et par suite ne s'exerce qu'en apparence, lorsqu'elle ne saisit pas son objet, lequel ne peut être que l'univers » (OC II 2, p. 90). La philosophe ne dira donc pas autre chose en 1941-1942, mais fera *un autre usage* de la notion de vide. C'est à partir d'une méditation sur l'obéissance qu'elle en vient donc à envisager la notion de vide, aux *Cahiers IV* et *V*, répétant à plusieurs reprises la même idée, cherchant la meilleure formulation. L'imagination, qui peut, par exemple, pousser à imaginer la souffrance de l'autre, voire qu'il est mort, accidentellement ou volontairement, chercher à tout prix à le joindre, à le voir, à l'entendre, n'est pas attention à l'autre et à son malheur *réel*, mais préoccupation de soi et de son propre soulagement. Ce sont alors les sentiments du moi qui orientent l'action, et non le bien. C'est à la pesanteur que l'on obéit. Agir *par obéissance* (obéissance à la nécessité), c'est ne pas rapporter à soi les fruits de l'action – il n'en résulte aucun vide à combler : « il n'y a pas de débiteurs » (OC VI 2, p. 201). C'est là le thème de l'action non-agissante. L'acte, la pensée et l'amour doivent être *orientés à vide* : vides d'imagination, sans objet, sans détermination, sans représentation (cf. OC VI 3, p. 55, 88, 189-191, 264, 267-268, 298 ; OC VI 4, p. 126, 179, 202, 269, 405). La question des mobiles de l'action est centrale pour une pratique de transformation de soi, et occupe S. Weil jusqu'à *L'Enracinement*.

Sur le vide que l'on comble, elle revient à de nombreuses reprises. C'est le paradoxe d'un vide nécessaire pour qu'un bien surnaturel advienne et d'un vide qui ne peut se produire que si et seulement si une énergie vient « d'ailleurs » (retrouvant le paradoxe théologique de la grâce tour à tour effet et condition de la foi et du salut). Au *Cahier IV*, nous trouvons un très long développement sur le vide que l'on cherche à combler, qui est à accepter malgré le déséquilibre qu'il engendre (cf. OC VI 2, p. 136-152). Je relève ce propos rapporté : « Mot de la vieille ^{xxx} (pendant les vendanges) : "Souffrir autant moralement, *ce n'est pas possible*". [...] Ce sentiment d'impossibilité, c'est le sentiment du vide. Le contempler longtemps avec acceptation, c'est ouvrir le passage à la grâce. » (K4, OC VI 2, p. 136-152 ; SW souligne) Ainsi, elle écrit pendant ou après les vendanges (22 septembre - 23 octobre 1941) et rapporte, comme elle le fait quelques fois, notamment dans le « Journal d'usine », un propos entendu (ici, lors des vendanges) et en

tire un enseignement¹. A l'analyse fait suite le précepte : « accepter », « renoncer », « suspendre », etc. Ensuite, les expressions « imagination combleuse » / « combleuse de vide » / « combleuse des vides » apparaissent à la fin du *Cahier IV* : « ... son imagination fonctionne de manière à combler les vides et réparer les déséquilibres, et il agit en fonction de ce qu'il imagine » (*OC VI 2*, p. 142) ; puis, souligné : « *Continuellement suspendre en soi-même le travail de l'imagination combleuse des vides et des déséquilibres.* » (*OC VI 2*, p. 151 ; autre occurrence à la même page). On trouve cette expression (imagination *combleuse*) dans les *Cahiers V* et *VI* (cf. *OC VI 2*, p. 186, 190, 198, 200, 206, 292², 325), mais elle disparaît ensuite des *Cahiers*. – Elle se retrouve plus tard reprise dans les « Notes sur le "Vide" » (cf. *OC VI 4*, p. 405) dont il va être question un peu plus loin.

Le vide est impossible, puisqu'il va à l'encontre des lois du vivant, et nécessaire. « Les hommes travaillent par l'imagination pour boucher les trous par où passerait la grâce », écrit la philosophe dans le *Cahier IV*. Quelques semaines plus tard, elle *reprend* : « L'imagination travaille continuellement à boucher toutes les fissures par où passerait la grâce. / Imagination combleuse de vides, effort illimité, épuisant. *Danaïdes.* » (K5, *OC VI 2*, p. 194 ; SW souligne) « L'avenir combleur des vides. [...] Avenir combleur de vides. Parfois aussi le passé joue ce rôle. (J'étais, ... j'ai fait...) [Peut-être un passé fictif ? Toujours fictif en ce cas peut-être ? Qui sait ?] » (K5, *OC VI*, p. 201-202 ; les crochets sont de SW) L'imagination *comble le vide* aussi bien par et pour l'avenir que le passé. Lorsqu'on « ne peut supporter de penser ni au passé ni à l'avenir », on se fabrique « des passés et des avenir imaginaires » (K5, *OC VI 2*, p. 203). A l'imagination, S. Weil oppose la contemplation (dans les « Notes sur le "Vide" ») : « Repentir. Contempler un mal passé, qu'on a fait, irréparable, le connaissant tel, sans y chercher d'excuse, c'est supporter un vide. / De même, si le mal est réparable, le travail de la réparation est un travail à vide. » (*OC VI 4*, p. 405) Plus loin dans le *Cahier V*, à deux reprises, il est question de « l'imagination combleuse de vide » (*OC VI 2*, p. 206). Cette expression et l'exercice auquel elle renvoie sont inspirés par le stoïcisme : agir avec une « clause de réserve³ », renoncer aux compensations que le temps pourrait apporter et apprendre à mourir. L'avenir nous fournit *une consolation imaginaire* « dont il faut s'être vidé pour laisser place à Dieu » : car « l'imagination est la fausse divinité » (K6, *OC VI 2*, p. 325). Mais il arrive, note peu après S. Weil, que l'on ne parvienne pas à *imaginer* un avenir qui vienne combler le vide, que l'avenir tel qu'il est imaginé ne vienne pas combler le vide, que l'élan soit empêché, qu'il y ait un sentiment d'*impossibilité*. Il y a alors déséquilibre :

« Quand la souffrance est à un point où l'imagination qui fabrique des compensations est entravée dans son fonctionnement. Oscillations intérieures entre le refus et l'acceptation. Mouvements de l'âme sans objet, même imaginaire. Vide imposé. Après longtemps, l'épuisement et la mort de certaines parties de l'âme s'ensuivent. [...] Par moments, une violence extérieure crée le sentiment d'un vide. Mort soudaine, trahison, absence d'un être cher, perte soudaine de quelque chose à quoi la pensée de l'avenir était accrochée. Oscillations. Il y a vraiment un vide, car il y a dans l'âme de l'énergie non orientée. S'épuise alors en mouvements désordonnés. » (K6, *OC VI 2*, p. 285-286)

La méditation sur le vide ne cesse pas de se reprendre dans ces *Cahiers V* et *VI*. « *Ne pas exercer tout le pouvoir dont on dispose, c'est supporter le vide.* » (K5, *OC VI 2*, p. 211 ; SW souligne ; cf. K6, *OC VI 2*, p. 285-286) Mais « par une nécessité de nature, tout être quel qu'il

¹ Voir aussi K5, *OC VI 2*, p. 193, 238, où il est à nouveau question de propos de vendangeurs, ou encore le « mot du mousse breton », *OC VI 2*, p. 201.

² Occurrence oubliée par l'index des *Œuvres complètes*.

³ « Bien misérable est l'âme obsédée par le futur (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, LXXXIX, 14). Chacun ne vit que le moment présent : voir Marc Aurèle, *Pensées*, III, 10. Je renvoie à P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 20-224.

soit, autant qu'il peut, exerce tout le pouvoir dont il dispose » (K6, *OC VI 2*, p. 285). La référence est à Thucydide, dans *La Guerre du Péloponnèse*¹. Comment cela est-il possible ? Le paradoxe est alors à nouveau énoncé, de manière plus précise : « La grâce comble, mais elle ne peut entrer que là où il y a un vide pour la recevoir, et c'est elle aussi qui fait ce vide. » (K6, *OC VI 2*, p. 286) A cela, elle répond que l'homme échappe aux lois de ce monde, capable de surnaturel, par ces instants d'arrêt, de contemplation, d'intuition pure, de vide mental, d'acceptation du vide moral, d'acceptation de la mort : « S'arrêter, se retenir, c'est créer du vide en soi. » (K6, *OC VI 2*, p. 286 ; cf. déjà K5, *OC VI 2*, p. 201) Accepter la souffrance, renoncer à toute consolation imaginaire, c'est aussi créer du vide en soi : « La souffrance se définit par des efforts à vide. [...] L'acceptation de la souffrance est ainsi l'acceptation du vide. / Renoncer aux fruits, c'est avoir une vie entièrement composée d'efforts à vide. » (K6, *OC VI 2*, p. 325) En effet, accepter la souffrance, c'est ne pas confondre la nécessité et le bien : « Souffrance sans consolation, car les consolations sont fabriquées par l'imagination, dont il faut s'être vidé pour laisser place à Dieu. L'imagination est la fausse divinité. / Certains actes (ex. tuer, sauf peut-être cas exceptionnels) sont par essence imaginaires, bien qu'on les accomplisse effectivement. Ce sont eux qui sont interdits. / En laissant place dans l'esprit à Dieu, on abandonne la chair à la nécessité. / Obéissance, vertu suprême de la créature. » (*Ibid.*) Ce sont de tels actes « par essence imaginaires » qui sont mis en scène dans *Venise sauvée*. Ces actes sont initiés par *mon* imagination et se rapportent à *moi* ; ils sont en quête d'une satisfaction du moi. Le mobile de l'acte ne doit pas être les « fruits », c'est-à-dire ce qu'il y a à obtenir, la récompense, mais l'obéissance ; de telle manière que ce n'est plus la volonté qui guide l'action, que les efforts sont « à vide » et que la récompense puisse être surnaturelle. Ce thème de *l'obéissance comme manière de vivre* s'est imposé à S. Weil – nous le trouvons déjà esquissé au *Cahier I (OC VI 1, p. 114-115)* en 1934-1935. L'arrachement du désir aux objets sur lesquels il se fixe produit un vide (cf. *OC VI 2*, p. 136, 359, 391). Ce n'est pas telle ou telle chose qu'il faut désirer : c'est le bien. La philosophe demande si le vide est « comblé par τὸν ἄρτον ἐπιούσιον ??? » (*OC VI 2*, p. 359), par le pain surnaturel, par le bien, par Dieu. C'est à l'hiver 1941-1942. Quelques semaines plus tard, elle répond :

« Vouloir inconditionnellement seulement le bien quel qu'il puisse être, c'est-à-dire aucune chose particulière. Vouloir les choses particulières sous condition. Vouloir la vie si elle doit être un bien, la mort si..., la joie si..., la douleur si... ; et cela sachant que nous ignorons ce qu'est le bien.

En tout vouloir, quel qu'il soit, par-delà l'objet particulier, vouloir à vide, vouloir le vide. Car c'est un vide pour nous que ce bien que nous ne pouvons ni nous représenter ni définir. Mais ce vide est plus pour nous que tous les pleins.

Si on arrive là, on est tiré d'affaire, car Dieu comble le vide. » (K9, *OC VI 3*, p. 190 ; je souligne)

La venue de Dieu est la mort de la partie charnelle de l'âme. « C'est pourquoi nous fuyons le vide intérieur, parce que Dieu pourrait s'y glisser. » (K11, *OC VI 3*, p. 351) Autrement dit, nous ne cessons pas de combler le vide. Or, il faut accepter le vide pour recevoir le surnaturel, et accepter un vide est surnaturel. « Il faut une représentation du monde où il y ait du vide, afin que

¹ Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, V, 105, 2. Alors que l'île de Mélos (aujourd'hui Milos) est prise par les Athéniens, en 416 av. J.-C. et que les Méliens en appellent à leur pitié, ces derniers répondent que l'examen de ce qui est juste, on l'accomplit seulement lorsqu'il y a nécessité égale de part et d'autre mais là où il y a un fort et un faible, le possible est exécuté par le premier et accepté par le second, car « à l'égard des dieux nous avons la croyance et à l'égard des hommes la certitude que, toujours, par une nécessité de nature, chacun commande partout où il en a le pouvoir ». S. Weil lit Thucydide en 1938-1939. On trouve déjà cette référence à Thucydide dans les « Réflexions en vue d'un bilan » (1939), *OC II 3*, p. 106, en K4, K5, *OC VI 2*, p. 69, 255, et on la retrouvera en K12, *OC VI 3*, p. 424, dans les écrits de Marseille, les « Formes de l'amour implicite de Dieu, *OC IV 1*, p. 288, puis à Londres, en 1943, dans « Luttons-nous pour la justice ? », *OC V 1*, p. 240-241, et « Y a-t-il une doctrine marxiste ? », *OC V 1*, p. 607, 609.

le monde ait besoin de Dieu. Cela suppose le mal » (*OC VI 2*, p. 192) qui est une rupture d'équilibre, un vide. Les idoles viennent occuper la place de Dieu – le thème est biblique. « "Amassez-vous des trésors d[ans] le ciel" [Mt 6,20]. Cela signifie créer en soi du vide. » (*OC V 2*, p. 397) L'être humain a « horreur du vide » (*OC VI 2*, p. 225) et c'est la raison pour laquelle il y a péché : « Ce qui rend l'homme capable de péché, c'est le vide ; tous les péchés sont des tentatives pour combler des vides » (*OC VI 4*, p. 405) en répandant du mal hors de soi. On veut agir, se répandre en actions hors de soi, alors que ce qui n'a pas lieu ne se dit pas, l'absence d'action ne donne pas prise, « *l'absence de peine n'est pas un objet pour l'imagination* » (*OC VI 2*, p. 226 ; SW souligne ; cf. *OC VI 2*, p. 236-238). S. Weil fait ici référence à la *Lettre à Ménécée* d'Épicure : « *On ne poursuit pas ce qui est négatif. / L'absence de peine (sauf pour de vrais épicuriens) n'est pas objet de désir. / Épicure : le vide est un bien*¹. » (*OC VI 2*, p. 225-226 ; SW souligne) Il s'agit justement de « poursuivre ce qui est négatif », c'est-à-dire de se retenir d'agir et de vider l'imagination des faux désirs et des fausses craintes, de se tenir dans l'ataraxie. Le désir n'est alors plus tourné vers l'avenir. Il s'agit de ne pas recouvrir le monde d'imagination. C'est le sens de la pensée d'Épicure, que S. Weil retrouve.

Plus essentiellement qu'Épicure, c'est avec Jean de la Croix que S. Weil dialogue. C'est associé à la notion de « nuit obscure », que celle de vide apparaît dans une liste de onze notions : « Lecture | nuit obscure | [...] pesanteur | équilibre | imagination | [...] vide | [...] » (K4, *OC VI 2*, p. 133). La mention, à plusieurs reprises, de la « nuit obscure » signe l'influence de Jean de la Croix, que S. Weil (je viens de l'indiquer) est précisément en train de lire, en cette fin d'été et début d'automne 1941. En effet, le vide est un thème développé par celui qui est proclamé docteur de l'Église en 1926 : « Dieu pénétrera dans l'âme vide et la remplira de trésors divins », écrit par exemple le mystique espagnol dans *La Vive flamme d'amour*. Et encore : « Le précepte de l'amour qui nous enjoint d'aimer Dieu par-dessus toutes choses ne peut s'accomplir sans le dépouillement et le vide spirituel par rapport à toutes choses. [...] Ne songez qu'à vous dégager de tout [...]. Dès que vous serez libres, Dieu vous nourrira d'un aliment céleste. » Sont implicitement opposés, selon la logique évangélique, le social et le surnaturel : ceux qui prient, jeûnent ou font l'aumône en public, pour se faire remarquer des hommes, « tiennent déjà leur récompense » (Mt 6,2.5.18). C'est « dans le secret » qu'il faut prier, jeûner et faire l'aumône, de telle manière que le Père, « qui voit dans le secret, le rendra ». De même, il faut remettre aux autres le bien qu'on leur a fait, c'est-à-dire ne rien attendre en retour, ne pas considérer qu'ils ont une dette à rembourser (cf. *OC VI 2*, p. 248 ; voir par ex. Mt 18,23-35). Un peu plus loin, S. Weil cite (en grec) deux passages du verset 18 du chapitre 6 de l'évangile de Matthieu (cf. K5, *OC VI 2*, p. 194). Ces citations viennent à l'appui d'une réflexion sur les mobiles de l'activité qui sont des absolus, des idoles. A moins d'accepter un vide, ce qu'on ne peut sans « pain surnaturel ». Accepter le vide, c'est accepter une activité sans récompense et seule l'obéissance peut motiver, je l'ai montré, une telle activité. « C'est seulement l'effort sans désir (non attaché à un objet), écrit encore une fois la philosophe, qui enferme infailliblement une récompense. » (K5, *OC VI 2*, p. 236) Et répète (en grec) un fragment de l'Évangile, au titre d'indice, de rappel de la citation.

Ce sont aussi les pensées d'Orient qui nourrissent la méditation weilienne sur le vide : l'Inde, découverte à travers les ouvrages de René Guénon², et la tradition taoïste (cf. K3, *OC VI 1*, p. 340, 345 ; K4, *OC VI 2*, p. 68). Dans le *Cahier IV* (septembre-octobre 1941), S. Weil

¹ « Ce pour quoi nous faisons toutes choses, c'est ne pas souffrir et ne pas être dans l'effroi » (Épicure, *Lettres, maximes, sentences*, trad. J.-Fr. Balaudé, Paris, Le Livre de Poche, 1994, p. 194).

² Notamment R. Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Paris, Marcel Rivière, 1921, et *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, Paris, Bossard, 1925.

recopie l'essentiel du *Laozi (Tao te king)* dans la traduction française de Pierre Salet (publiée en 1923), ajoutant quelques commentaires. Elle lira ensuite les *Essays in Zen Buddhism* de Suzuki (publiés en 1933), dont il a déjà été question¹. Dans le *Cahier VIII* (février-mars 1942), elle prend des notes de lecture (ms. 42-54, *OC VI 3*, p. 73-84) : traduit et résume le texte anglais, commente et opère des rapprochements avec la philosophie grecque (Héraclite, Platon, Diogène) ou la nuit obscure de Jean de la Croix. Dans le zen, la philosophe cherche une méthode de détachement : « La méthode zen primitive semble être une recherche à vide si intense qu'elle se substitue à tous les attachements. Mais étant à vide ne peut être un objet d'attachement sinon autant qu'elle est poursuivie activement, et l'activité de cette recherche inutile s'épuise. Quand l'épuisement est tout proche, un choc quelconque produit le détachement. » (K8, *OC VI 3*, p. 73-74) Le détachement passe par l'abolition de l'intelligence discursive et de la volonté et l'épuisement de l'énergie (énergie supplémentaire). Les facultés (d'aimer, de connaître) s'épuisent « en tant que facultés particulières, [...] et cet épuisement est le salut » (K9, *OC VI 3*, p. 193). En effet, ce que cherche à pratiquer S. Weil quant à l'attention et l'attente, sa manière d'envisager le savoir, la volonté et l'agir sont en congruence avec la pratique qui se déploie en Chine, telle qu'elle est exposée par Romain Graziani dans *L'Usage du vide. Essai sur l'intelligence de l'action, de l'Europe à la Chine*. Seul l'effacement de la volonté (la décréation du moi : « Tout se passe comme si l'excès de conscience réflexive et le surcroît de la volonté nous éloignaient irrémédiablement de la fin convoitée² ») fait advenir le Bien, car le moi (la perspective) et la volonté sont des rapports de force. Il s'agit de cesser de prendre pour but ce à quoi on veut parvenir, de faire advenir la bonté en cessant de la vouloir³ :

« Le sage rejette la bonté en tant que production intentionnelle liée à des considérations flatteuses pour soi-même. [...] La vraie bonté doit s'ignorer, toute conduite trop consciente de sa valeur étant vouée à dégénérer. [...] L'homme bon sait, comme Wang Bi le rappelle, que *vouloir* faire le bien c'est subordonner son action à un intérêt étranger à la seule considération du bien, alors qu'il suffit parfois de ne plus vouloir le faire pour agir *tout bonnement*. Ce n'est qu'en effaçant de son esprit la considération prioritaire des effets méritoires de son action que la plénitude de la bonté peut se manifester dans chaque geste. [...] La volonté n'est plus à concevoir dans cette optique comme un pouvoir causal direct asservissant le corps pour mieux servir l'esprit quand nous sommes en proie à des images qui fascinent ou des modèles qui magnétisent le désir ; il faut regarder la volonté sous un autre jour, comme une capacité négative de se détourner de l'impulsion à agir sur le monde extérieur : en somme, faire coïncider le vouloir et le non-agir. Tel est l'enjeu d'une discipline du vide, qui n'est pas l'annihilation de la volonté, mais son ascèse régénératrice. »

Le sage est celui qui se tient « disponible⁴ » : le terme revient à deux reprises dans les pages que S. Weil consacre à l'attention (cf. *OC IV 1*, p. 260)

A nouveau, nous voyons ici comment l'exercice d'écriture ne cherche pas à dire autre chose que ce qui a déjà été dit, mais à faire sien, incorporer une vérité en y appliquant toute son attention. La philosophe reprend, répète, médite. Il ne s'agit pas d'élaborer une théorie sur le vide, mais de parvenir à se transformer, à accepter le vide c'est-à-dire accepter un déséquilibre dû à l'absence de récompense correspondant à l'énergie dépensée.

¹ Au chapitre III, partie A, section 3 (« La récitation du nom du Seigneur »).

² R. Graziani, *L'Usage du vide. Essai sur l'intelligence de l'action, de l'Europe à la Chine*, Gallimard, 2019, p. 10.

³ *Ibid.*, p. 75-76, 148. L'auteur souligne.

⁴ Sur l'usage de cette notion en Chine, je renvoie à Fr. Jullien, *Un sage est sans idée. Ou l'autre de la philosophie*, Paris, Seuil, 1998.

« Se vider »

Nous avons déjà eu l'occasion de le noter, le lexique weilien connaît des évolutions. Il marque une inflexion décisive après l'expérience christique de 1938 et la lecture des évangiles ; il s'élabore dans les *Cahiers* à partir de 1940. Dans le *Cahier V*, il est question de « supporter le vide » (cf. *OC VI 2*, p. 151, 203, 207, 211, 214), puis apparaît l'expression « se vider ». S'il s'agit de se vider, c'est à l'imitation de Dieu qui, le premier, « s'est vidé » de sa nature divine (cf. *OC VI 2*, p. 302, 307, 313 ; *OC VI 3*, p. 383). La philosophe recopie (en grec) et traduit l'hymne de la lettre de saint Paul aux Philippiens (Ph 2,6-10). S. Weil lit le Nouveau Testament en ces mois d'hiver 1941-1942 et le cahier fonctionne ici comme un cahier de notes de lectures¹. Elle tire un trait horizontal, écrit « Saint Paul », puis, sur cinq pages (ms. 17 à 21), recopie des passages des lettres aux Hébreux, aux Philippiens et aux Colossiens, traduit et commente, opère des rapprochements, avec les Stoïciens notamment, enfin trace un autre trait horizontal (cf. *OC VI 2*, p. 299-305). Remarquons qu'il n'y a pas de hiérarchie entre les citations, notées à la suite les unes des autres, au fil des lectures successives, puisque c'est, après le Nouveau Testament, une longue citation des *Mémoires* du Cardinal de Retz qui est copiée (cf. *OC VI 2*, p. 307) – qu'elle connaît depuis au moins la fin de l'année 1932, peut-être par Alain qui l'admire (cf. *SP*, p. 220, 285), et qu'elle *relit*, donc, dix ans plus tard. (En même temps, elle travaille au poème « La mer » : réécrit et barre des vers ; un même cahier accompagne la philosophe au long des jours et l'exercice d'écriture est permanent.) Toutes ces citations ont en commun de servir à la transformation de soi. En effet, ayant écrit que « Le Christ s'est *vidé* de sa nature divine et a pris celle d'un esclave », elle demande : « Comment devons-nous l'imiter ? » (*OC VI 2*, p. 302 ; *SW* souligne) Quelques pages plus haut, elle écrivait : « Il faut refaire le vide en nous. » (*OC VI 2*, p. 248). C'est en traduisant saint Paul qu'elle trouve, et adopte, l'expression « se vider ». En effet, l'helléniste recopie et traduit « εαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν » par : « il s'est *vidé* prenant la forme d'un esclave » (et elle souligne « vidé », signifiant l'importance de ce choix terminologique). Cette traduction vient après une méditation sur le vide, mais qui se cristallise ici en un verbe qui est aussi *une injonction* : se vider. C'est quelques pages plus loin que le verbe pronominal passe explicitement de la description à l'injonction :

« "Il s'est vidé de sa divinité." [Ph 2,7] Se vider du monde. Revêtir la nature d'un esclave. Se réduire au point qu'on occupe dans l'espace et le temps. A rien.
Remettre les dettes, c'est s'arrêter au présent ; acquérir le sens de l'éternité. Alors, en effet, les péchés sont remis [allusion au « Pater », cf. *OC IV 1*, p. 341-343].
Se dépouiller de la royauté imaginaire du monde pour se réduire au point qu'on occupe dans l'espace et le temps. Solitude absolue. Alors on a la vérité du monde. [...]
Il s'est vidé de sa divinité. Nous devons nous vider de la fausse divinité avec laquelle nous sommes nés. [...] Se vider de sa fausse divinité, se soumettre inconditionnellement à la misère humaine. Soumission, acceptation et amertume irréductible. » (K6, *OC VI 2*, p. 308, 313, 395)

La vérité n'est pas conçue ou construite, elle est donnée comme le point d'aboutissement et de dépassement d'un travail de transformation de soi. Ce travail est une purification (remise des « péchés ») qui trouve dans les pensées son point d'application : c'est au travail de l'imagination – il en a déjà été question – qu'il s'agit de renoncer. Il ne s'agit pas d'un travail d'imagination, comme on en trouve dans la tradition stoïcienne, chez Sénèque ou Marc Aurèle par exemple, mais d'un travail d'abolition de l'imagination – et de la pensée, car « Dieu est crucifié du fait que des êtres finis, soumis à la nécessité, à l'espace et au temps, pensent » (répété deux fois en

¹ En 1932, dans une lettre à ses parents, S. Weil leur demande de lui envoyer son Nouveau Testament en grec (cf. *OC VII 1*, p. 111). L'ouvrage se trouve actuellement au Couvent des Dominicains de Marseille.

cherchant la meilleure formulation). Que c'est le soi qui doit être transformé, cela est indiqué explicitement ici : « Non pas se repentir d'une faute, mais abolir en soi ce qui a porté à la commettre. Comment ? » (OC VI 2, p. 307) « Se vider » est régulièrement réécrit ensuite, l'injonction répétée¹. Accepter le vide, c'est ne pas chercher de compensation, d'équilibre psychique. Le vide accepté fait descendre le bien surnaturel :

« Qui supporte un moment le vide, ou reçoit le pain surnaturel, ou tombe. Risque terrible, mais il faut le courir, et même un moment sans espérance. Mais il ne faut pas s'y jeter. (Deuxième tentation [du Christ, cf. Mt 4,5-6 ; Lc 4,9-12].)

Passer par la mort.

Ne pas pouvoir supporter ce qui est. Pourtant en fait on le supporte, puisque cela est. Tension de tout l'être vers l'avenir immédiat, le moment proche, où, croit-on, cela ne sera plus. [...]

Je ne peux pas le supporter, *donc* cela va cesser.

L'avenir combleur des vides. » (K5, OC VI 2, p. 201 ; SW souligne)

Quelques pages plus loin, la philosophe reprend la même référence aux tentations du Christ (cf. OC VI 2, p. 206) Elle multiplie les exemples, dans ces pages (ms. 47-55) consacrées au vide, au temps et à l'imagination. Ces exemples sont littéraires : les guerriers de l'*Iliade*, les tentations du Christ qui refuse de transformer les pierres en pain et de se jeter volontairement du haut du Temple, la parabole de l'économe infidèle (cf. Lc 16,1-8), la *Bérénice* de Racine (le vers 113 de l'acte IV, scène 5) ; ou historiques : les esclaves de l'Antiquité romaine, les « indiens du XVI^e siècle », le duc de Lauzun, Casanova ; ou encore contemporains : le « mot du mousse breton au journaliste » qui a agi par nécessité, les prostituées, les « Russes blancs de chez Renault », peut-être rencontrés en 1935 alors qu'elle y travaille (juin-août 1935 ; mais aucune allusion dans le « Journal d'usine »), « les crimes en Espagne » (lors de la guerre civile, à laquelle elle participe en 1936). De plus, c'est son expérience, celle de sa propre souffrance qui est évoquée, par allusion : « maux de tête, en 1938 », « crises de maux de tête ». Penser que la souffrance va durer, c'est ne plus pouvoir se projeter dans l'avenir, c'est « être déchiré dans son sentiment du temps ». La philosophie est un travail de l'imagination – un travail sur l'imagination. C'est cela qu'analyse S. Weil dans ces pages du *Cahier V* (cf. OC VI 2, p. 200-207). Les cas où l'on ne peut pas supporter la pensée que la souffrance va continuer et les cas où l'on ne peut pas imaginer que la souffrance cesse car ce serait être séparé de son passé : « La souffrance extrême produit l'un ou l'autre effet. (Le premier d'abord, sans doute, puis le second ?) » Le malheur doit être ou impossible, et cesser immédiatement, ou nécessaire, et ne jamais cesser : « Deux pensées allègent un peu le malheur : ou qu'il va cesser presque immédiatement, ou qu'il ne cessera jamais. » (OC VI 2, p. 202) Mais il est *insoutenable* de penser qu'il *est*, simplement. Pourtant, accéder au réel impose d'interrompre ce travail de l'imagination et d'accepter un vide dans l'âme – supporter un moment le vide, « supporter *le vide* dans la pensée » (OC VI 2, p. 203 ; SW souligne).

Cette notion et surtout cette *pratique du vide* permettent de penser Dieu autrement que dans les cadres de l'ontothéologie. Seule l'attention, le désir, l'amour permettent de connaître Dieu, à condition qu'ils soient bien orientés (orientés à vide). Dans des notes de la période marseillaise, on lit ce passage important, qui annonce ce qui sera développé plus tard dans le court *Cahier XV* :

« Le Bien répond à l'Amour, objet de l'Amour. Pas d'autre connaissance de Dieu que l'Amour. (Pas intellectualiste.)

Bien vide de tout ce qui n'est pas le *bien*.

Comment savons-nous que ce bien vide est réel ? Celui qui abandonne tout pour lui le sait par expérience, puisqu'il constate que pour cela il a abandonné tous les biens qu'il connaît.

¹ Voir OC VI 2, p. 313, 325, 328, 393-395, 477 ; OC VI 4, p. 186.

Le bien absolu est donc dans ce mouvement même, ce désir que rien ne peut combler, mais nous ne pouvons l'y saisir, car nous ne sommes pas objets pour nous. Seulement maintenir ce désir à *vide*.
Former la notion de relation pour s'apercevoir que tel bien déterminé est relatif (ex. travail).
Ce qui attache aux biens partiels et les fait prendre pour absolus est la confusion du nécessaire et du bien. »
(OC VI 2, p. 543-544 ; SW souligne)

Ce n'est que pour quelque chose de réel, pour un bien que l'on abandonne tous les biens. Je constate que j'ai abandonné tous les biens (une expérience). Le « bien » est le « vide où habite Dieu » (OC VI 3, p. 55 ; cf. OC VI 3, p. 120). Le bien absolu n'est pas un objet, n'est pas objectivable : il est dans le mouvement vers le bien – dans ce mouvement d'arrachement du désir aux biens partiels pour désirer à *vide* (désirer le vide). C'est le désir du bien qui est le bien. *L'Enracinement* avancera ensuite très explicitement que *la vérité n'est pas un objet* (cf. OC V 2, p. 319) – n'est pas objet de *connaissance*. C'est explicitement que S. Weil fait une percée vers une autre pensée que celle de l'objet : une pensée du vide et du bien comme vide (le bien n'est pas un étant) – la pensée chinoise ouvrant la possibilité de penser « sans l'être » et d'une sortie de la métaphysique.

Il n'y a pas de vide dans le fonctionnement du monde. Le monde est plein (des rapports de force : nécessité sans déchirure). Le vide est une rupture d'équilibre, c'est une souffrance. Il arrive que S. Weil annonce d'un mot (souligné) le thème de sa méditation :

« *Vide*. Le vide est la plénitude suprême, mais l'homme n'a pas le droit de le savoir. La preuve est que le Christ lui-même l'a ignoré complètement, un moment. Une partie de moi doit le savoir, mais les autres non, car si elles le savaient à leur basse manière, il n'y aurait plus de vide.
Écarter les croyances combleuses des vides, adoucisseuses des amertumes. Celle à l'immortalité. Celle à l'utilité des péchés "*etiam peccata*". [...] Celle à l'ordre providentiel des événements.
(Bref, les "consolations" qu'on cherche souvent dans la religion.) » (K5, OC VI 2, p. 193 ; SW souligne)

C'est pourquoi l'athéisme est purificateur de la foi. Lagneau écrivait que l'athéisme est une phase de la foi même : « Il ferme la voie à l'idolâtrie. Et dans ce vide, Dieu crée¹. » (Ce sont les œuvres de premier ordre et les actions effectuées par obéissance). Il est intéressant, pour comprendre le processus d'écriture, de relever que S. Weil recopie ce passage sur une feuille volante pour l'avoir avec elle, sous la main, alors qu'elle quitte Marseille (cf. OC VI 4, p. 405).

Supporter le vide. Se vider. « Passer par la mort », ajoute la philosophe, dans le passage cité ci-dessus. A la fin du *Cahier IV*, déjà, alors qu'il est question du vide : « Penser les relations, c'est accepter la mort. » (OC VI 2, p. 151 ; SW souligne). Puis elle y revient quelques pages plus loin : « Aimer la vérité signifie supporter le vide, et par suite accepter la mort. La vérité est du côté de la mort. Aimer la vérité avec toute l'âme ne peut se faire sans arrachement. » (K5, OC VI 2, p. 207). A nouveau : « ...une acceptation du vide. Une acceptation de la mort. » (K6, OC VI 2, p. 292) Qu'il faut accepter la mort, consentir à mourir, la philosophe se le répètera régulièrement². Ce qui meurt, c'est le « moi », le « je », la partie charnelle de l'âme, tout ce qui se nourrit d'imagination, de rêve, d'illusion, de mensonge.

Cette *méditation du vide* du *Cahier V* est suffisamment importante pour être recueillie, avant que les cahiers soient donnés à Gustave Thibon, sur des feuilles arrachées à un cahier de brouillon qu'elle emporte à New York avec elle. En effet, au mois d'avril 1942, elle relit ses cahiers, traque ses notes sur le vide pour les recopier sur des feuilles volantes. Dans ces « Notes sur le "Vide" », nous lisons : « La vertu négative est du travail à vide. Ne pas faire cela. On fait

¹ Je renvoie à J. Cabaud, *L'Expérience vécue de Simone Weil*, op. cit., p. 27.

² Voir OC VI 2, p. 306, 321 ; OC VI 3, p. 131 ; OC VI 4, p. 142, 248, 334, 382. Sur l'usage de la mort, voir la section 1 de la conclusion.

effort, et rien n'est changé au-dehors. Ne pas cueillir le fruit¹. » (*OC VI 4*, p. 405) Les éditeurs des *Œuvres complètes* choisissent un corps de caractères supérieurs pour ces lignes, voulant signifier « quelques réflexions neuves » (*OC VI 4*, p. 403), mais il semble bien que ce soit une reprise du *Cahier II*, déjà cité : « La vertu consiste à garder en soi le mal qu'on souffre, à ne pas s'en délivrer en le répandant au-dehors par les actes ou l'imagination. (Acceptation du vide.) » (*OC VI 1*, p. 250) Ces « Notes sur le "Vide" » (cf. *OC VI 4*, p. 403-407) sont un bon exemple de *pratique de relecture*. S. Weil relit ses cahiers, ici le *Cahier V*, et recopie ce qui concerne le vide. Toutefois, ce n'est pas une répétition dont il s'agit, mais d'une *reprise*, qui s'accompagne de réflexions supplémentaires et de *décalages*. Par exemple, elle propose un nouveau concept : au lieu d'écrire, à propos du sourire de Louis XIV ou de l'argent, « les choses qui comblent les vides » (*OC VI 2*, p. 193-194), elle propose le concept de « facteurs d'équilibres » – d'équilibre, il était certes déjà question au *Cahier IV* (cf. *OC VI 2*, p. 136), mais pas du concept. Nous voyons ici très explicitement à la fois la continuité d'inspiration de S. Weil depuis ses plus jeunes années (à partir de 1925 pour ce qui concerne les « écrits ») et le travail philosophique, conceptuel, *reprenant* son inspiration initiale sur la vertu (et la pratique de la philosophie) à partir de l'usage de la notion de vide déployée lors de la période de Marseille et confirmée par la lecture de Jean de la Croix.

Le repérage de la manière dont un concept émerge et se déploie, parfois disparaît, dans le corpus weilien, peut aider à dater les écrits. Par exemple, dans les « Quelques réflexions autour de la notion de valeur », où l'enjeu est le même – suspendre la pensée et accepter la mort –, il n'est pas question de la notion de vide. Les occurrences du terme sont ténues : « Le détachement est un renoncement à toutes les fins possibles, sans exception, renoncement qui met un vide à la place de l'avenir comme ferait l'approche imminente de la mort [...]. Mais le détachement dont il s'agit n'est pas vide d'objet [...]. » (*OC IV 1*, p. 58) En effet, les éditeurs des *Œuvres complètes* datent ce projet d'essai des mois de janvier-février 1941, et j'ai pour ma part proposé de le dater du mois de juin². Quoiqu'il en soit, il est rédigé avant août 1941, la rencontre avec Thibon (au début du mois d'août) et la lecture de Jean de la Croix.

Les essais de 1942 en 1943

Dans les essais du printemps 1942, S. Weil reprend cette notion de vide, mais de manière discrète. Le vide est ce qui est éprouvé alors que ne nous est pas rendue, sous une forme ou sous une autre, l'énergie qui a été dépensée. Nous avons besoin qu'au moins l'équivalent de ce qui sort de nous nous revienne :

« Toutes les fois qu'un effort est sorti de nous et que l'équivalent de cet effort ne revient pas vers nous sous la forme d'un fruit visible, écrit-elle dans son commentaire du *Pater*, nous avons un sentiment de déséquilibre, de vide, qui nous fait croire que nous sommes volés. L'effort de subir une offense nous fait attendre le châtement ou les excuses de l'offenseur, l'effort de faire du bien nous fait attendre la reconnaissance de l'obligé ; mais ce sont seulement des cas particuliers d'une loi universelle de notre âme. » (*OC IV 1*, p. 342 ; je souligne)

¹ Sur cette « vertu négative », voir aussi *OC VI 2*, p. 105, 134. On retrouvera encore une telle conception négative lorsque S. Weil définira la vertu de justice comme consistant « à veiller à ce qu'il ne soit pas fait de mal aux hommes » (« La personne et le sacré », *OC V 1*, p. 232 et 233).

² Voir l'annexe I.

Dans la suite du paragraphe, est répétée la même idée à peu près dans les mêmes termes. Nous croyons que tous les êtres, nous croyons que l'univers entier est notre débiteur. Mais il s'agit d'une créance imaginaire, et il faut y renoncer. Le passé ne nous doit rien :

« Avoir remis à nos débiteurs, c'est avoir renoncé en bloc à tout le passé. Accepter que l'avenir soit encore vierge et intact, rigoureusement lié au passé par des liens que nous ignorons, mais tout à fait libre des liens que notre imagination croit lui imposer. Accepter la possibilité qu'il arrive et en particulier qu'il nous arrive n'importe quoi, et que le jour de demain fasse de toute notre vie passée une chose stérile et vaine. » (*Ibid.*)

C'est là un travail de transformation de soi, un exercice spirituel de détachement et d'accès au présent. C'est la *pratique* du *Pater* (depuis l'été 1941) qui oriente les réflexions des *Cahiers* et ce sont ces réflexions qui permettent de proposer ces remarques « A propos du *Pater* » (qui sont des attitudes). L'attention est l'exercice qui permet le vide, elle est *usage du vide* : c'est un regard « où l'âme se vide de tout contenu propre pour recevoir en elle-même l'être qu'elle regarde tel qu'il est dans toute sa vérité » (*OC IV 1*, p. 262) Une « extrême attention » est « un moment de vide de la pensée » (*K4, OC VI 2*, p. 102). C'est ce « regard attentif » qu'il faut savoir poser sur ceux qui sont dans le malheur. « La compassion surnaturelle est une amertume sans consolation, mais qui enveloppe le *vide* où descend la grâce. / Que ce soit une amertume *irréductible*, comme est irréductible l'amertume de la souffrance qu'on subit dans sa chair. Job. » (*K6, OC VI 2*, p. 391 ; *SW* souligne) L'âme se vide du « moi » et de toute imagination. Interrompre le travail de l'imagination, c'est donc se vider de sa (fausse) divinité, c'est renoncer à l'illusion de la puissance : « *Se vider* de sa fausse divinité, se nier soi-même, renoncer à être en imagination le centre du monde, discerner tous les points du monde comme étant des centres au même titre et le véritable centre comme étant hors du monde, c'est consentir au règne de la nécessité mécanique dans la matière et du libre choix au centre de chaque âme. Ce consentement est amour. » (« Amour de l'ordre du monde », *OC IV 1*, p. 300 ; je souligne) C'est le cas y compris dans cette situation extrême et indescriptible qu'est le malheur. Plongée dans le malheur, « il faut que l'âme continue à aimer à vide, ou du moins à vouloir aimer, fût-ce avec une partie infinitésimale d'elle-même. Alors un jour Dieu vient se montrer lui-même à elle et lui révéler la beauté du monde, comme ce fut le cas pour Job » (« L'amour de Dieu et le malheur », *OC IV 1*, p. 349). Notons une tension dans le texte : il faut que l'âme continue à aimer mais, par ailleurs, celui que marque le malheur ne garde « que la moitié de son âme », une âme pulvérisée car « le malheur n'est pas un état d'âme. C'est une pulvérisation de l'âme » (*OC IV 1*, p. 349, 369). Sans doute fait-il comprendre qu'il ne reste plus de l'âme qu'une *orientation à vide*. Il n'y a pas d'accès au réel si le sujet est plein de lui-même. Alors que l'imagination fait écran entre l'âme et le réel, emplit l'âme, l'attention laisse un vide dans la pensée : « C'est en désirant la vérité à vide et sans tenter d'en deviner d'avance le contenu qu'on reçoit la lumière. C'est là tout le mécanisme de l'attention. » (*OC V 1*, p. 408-409) L'idée est reprise dans *L'Enracinement* : « Tant que l'homme tolère d'avoir l'âme emplie de ses propres pensées, de ses pensées personnelles, il est entièrement soumis jusqu'au plus intime de ses pensées à la contrainte des besoins et au jeu mécanique de la force. S'il croit qu'il en est autrement, il est dans l'erreur. Mais tout change quand, *par la vertu d'une véritable attention, il vide son âme pour y laisser pénétrer les pensées de la sagesse éternelle*. Il porte alors en lui les pensées mêmes auxquelles la force est soumise. » (*OC V 2*, p. 353 ; je souligne) Accepter un vide, se vider, c'est accéder à des pensées qui ne sont pas les seuls effets des rapports de force qui constituent l'univers. C'est ainsi que nous retrouvons l'hymne aux Philippiens : être « souverainement élevé » (*Ph 2,9*).

Dans un fragment de 1943, la philosophe note : « Garder un vide, quelque chose de réservé – dont chaque homme fera ce qu'il voudra – mais qu'on pourra dédier à ce qui est plus

haut que rien de terrestre. » (*OC V 2*, p. 393) Si c'est pour penser l'humain, la mécanique humaine que S. Weil a besoin du concept de vide, en 1941 et 1942, à Londres la réflexion se déplace sur le terrain politique – même si dès le *Cahier V*, la philosophe demande : « Peut-il y avoir acceptation volontaire du vide dans les rapports entre collectivités ? » (*OC VI 2*, p. 211) Selon un schéma platonicien, ce qui vaut pour l'âme vaut aussi bien pour la Cité. Une civilisation ne peut se bâtir qu'à condition qu'elle se construise autour d'un vide et ne cherche pas à combler ce vide par le travail de l'imagination, car « ce qui est meilleur que nous, nous ne pouvons pas le trouver dans l'avenir. L'avenir est vide et notre imagination le remplit. » (« En quoi consiste l'inspiration occitanienne », *OC IV 2*, p. 414) Dans une ébauche de l'essai sur la doctrine marxiste, elle remarque : « Si l'on regarde de près non seulement le Moyen Âge chrétien, mais toutes les civilisations vraiment créatrices, on s'aperçoit que chacune, au moins pendant un temps, a eu au centre même une place vide réservée au surnaturel pur, à la réalité située hors de ce monde. Tout le reste était orienté vers ce vide. » (*OC V 1*, p. 609 ; je souligne) L'enjeu est donc de préserver un vide. De la même manière, la philosophe parlera, certes à une seule reprise et dans un brouillon, « d'architecture sociale » (*OC V 1*, p. 610) : « disposer les forces aveugles de la mécanique sociale autour du point qui sert aussi de centre aux forces aveugles de la mécanique céleste ; c'est-à-dire "l'Amour qui meut le soleil et les autres étoiles" [Dante, *La Divine Comédie*, « Le Paradis », XXXIII]. » (*Ibid.*) C'est dans ce sens qu'est proposée la « Profession de foi » politique qui précède *L'Enracinement* (cf. *OC V 2*, p. 96-101), et dont il va être question à la partie C du chapitre V.

J'ai traité, précédemment, de la destitution de l'ontothéologie et de l'ego comme fondement. Pour éclairer une telle destitution, il faut aborder maintenant le thème et l'exercice weiliens de l'impersonnel : le passage de la personne vers l'impersonnel.

Laisser mûrir en soi l'impersonnel

Un des apports majeurs de S. Weil est sa réflexion sur les *conditions d'existence* des êtres humains. Les milieux dans lesquels nous sommes enracinés doivent pouvoir être fécondés par un bien qui contrecarre l'hégémonie des rapports de force. En effet, ce n'est que par « une cristallisation dans la vie publique du bien supérieur, qui est impersonnel¹ » (*OC V 1*, p. 236), que sera garanti le respect qui est dû à tout être humain. Une telle formule – qui pouvait paraître élucubration de philosophe bloquée à l'âge théologique de l'humanité – mérite d'être prise au sérieux. « Comment un être humain parvient-il à imposer au collectif la marque de l'impersonnel ? » (*OC V 2*, p. 396) Une collectivité qui se referme sur elle-même, gouvernée par les rapports de force, qui ne s'ouvre pas sur la « réalité située hors du monde » (*OC V 2*, p. 95, 96), sur le bien impersonnel, est incapable de penser le respect. Pour le dire autrement, il faut avoir accédé au domaine de l'impersonnel pour ne pas penser que la force est souveraine et ne pas gouverner sa vie avec pour seule finalité la défense de ses intérêts (de sa famille, de sa nation). Il faut avoir pénétré dans le domaine impersonnel du bien pour reconnaître « une

¹ Sur cette notion d'impersonnel, voir R. Rees, *Simone Weil, esquisse d'un portrait*, Paris, Buchet-Chastel, 1969, chap. XII, « Le personnel et l'impersonnel », p. 206-224 ; M. Broc-Lapeyre, « Le passage de la personne à l'impersonnel », in *Simone Weil. Le grand passage*, op. cit., p. 103-117 ; A. Danese et G.-P. di Nicola, « Personne et impersonnel chez Simone Weil », in *Simone Weil*, Paris, L'Herne, 2014, p. 258-263 ; F. Simeoni, « Qu'en est-il de Platon à Londres ? Traces platoniciennes dans la psychagogie politique de l'impersonnel », in *CSW*, t. XLIV-2, juin 2021 ; F. Negri, « L'impersonnel dans la pratique d'écriture des Cahiers », in *CSW*, t. XLVI-2, juin 2023, p. 121-140 ; N. Sanches, « "Ne jugez pas." L'impersonnel dans la notion de lecture chez Simone Weil », in *CSW*, t. XLVI-3, septembre 2023, p. 217-243. J'ai, pour ma part, traité de cette question dans *La Déchirure du réel. Simone Weil et la métaphysique. (Personne et impersonnel dans la pensée de Simone Weil)*, Mémoire pour le D.E.A. de philosophie, Université Paris-X-Nanterre, 2003, manuscrit dactylographié, puis dans *Simone Weil. Désarroi de notre temps et autres fragments sur la guerre*, op. cit., p. 258-275.

responsabilité envers tous les êtres humains. Celle de protéger en eux, non la personne, mais tout ce que la personne recouvre de fragiles possibilités de passages à l'impersonnel » (*OC V 1*, p. 219). Il ne faudrait pas se méprendre, S. Weil ne défend pas les personnes (la liberté des modernes) contre la collectivité ; en ce sens-là elle n'est pas libérale. Elle ne défend ni les revendications des individus ni leur épanouissement ni leurs caprices. Elle défend les conditions politiques et sociales qui permettent aux personnes de s'orienter vers l'impersonnel parce que la beauté, la vérité et toutes formes de perfection sont impersonnelles, et que « le passage dans l'impersonnel ne s'opère que par une attention d'une qualité rare et qui n'est possible que dans la solitude. Non seulement la solitude de fait, mais la solitude morale » (*OC V 1*, p. 217).

« Tout homme est fait d'abord (quoique tel homme puisse mourir sans jamais l'avoir su) pour quelque chose d'infiniment plus haut qu'aucun idéal qui puisse lui être proposé par la vie publique. » (*OC V 2*, p. 398) C'est à oublier cette vérité que l'Europe a sombré dans le fascisme. Il y a en l'homme, postule S. Weil, un désir du bien qui est toujours actif et qui est au fondement de toutes les obligations qu'il se reconnaît pour le bien des autres. Ce désir du bien est désir d'un bien impersonnel et seul ce désir échappe au collectif : « La personne est en fait toujours soumise à la collectivité, jusques et y compris dans ce qu'on nomme son épanouissement. » (*OC V 1*, p. 218) La philosophe poursuit :

« L'être humain n'échappe au collectif qu'en s'élevant au-dessus du personnel pour pénétrer dans l'impersonnel. A ce moment il y a quelque chose en lui, une parcelle de son âme, sur quoi rien de collectif ne peut avoir aucune prise. S'il peut s'enraciner dans le bien impersonnel, c'est-à-dire devenir capable d'y puiser une énergie, il est en état, toutes les fois qu'il pense en avoir l'obligation, de tourner contre n'importe quelle collectivité, sans s'appuyer sur aucune autre, une force à coup sûr petite, mais réelle. » (*Ibid.*)

Ainsi l'être humain accède à l'impersonnel et permet que l'impersonnel ait prise sur le collectif de telle manière qu'il ne se referme pas sur lui-même en une totalité close qui ne serait gouvernée que par des rapports de force. Le collectif « peut recevoir la marque de l'impersonnel » (*OC V 2*, p. 396).

L'homme *est* une aptitude à s'ouvrir au vrai, au beau et au bien qui sont impersonnels et sur lesquels personne ne peut mettre la main. C'est cette *aptitude à l'impersonnel* que la société civile et l'action politique doivent promouvoir. Il s'agit de préserver les conditions de l'attention au réel. Si je me trompe en raisonnant, en additionnant 2+2 par exemple, c'est bien *moi qui me trompe* et il y a trace de moi dans l'opération sous la modalité de l'erreur ; alors que si l'opération est juste, « je » n'y apparais pas, m'effaçant derrière la vérité et la beauté de ce qui *se donne*. Le génie, le véritable créateur est traversé par une inspiration impersonnelle ; ce n'est pas sa personne et son misérable petit tas de secrets qu'il exprime, mais c'est le vrai, le beau, le bien : « Le passage dans l'impersonnel ne s'opère que par une attention d'une qualité rare et qui n'est possible que dans la solitude. Non seulement la solitude de fait, mais la solitude morale. [...] Les hommes en collectivité n'ont pas accès à l'impersonnel, même sous les formes inférieures. Un groupe d'êtres humains ne peut pas faire même une addition. Une addition s'opère dans un esprit qui oublie momentanément qu'il existe aucun autre esprit. » (*OC V 1*, p. 217)

« Les rapports entre la collectivité et la personne doivent être établis avec l'unique objet d'écartier ce qui est susceptible d'empêcher la croissance et la germination mystérieuse de la partie impersonnelle de l'âme » (*OC V 1*, p. 220). Car « ce qui est sacré dans l'homme, c'est l'aptitude à l'impersonnel, la faculté de passage à l'impersonnel. » (*OC V 2*, p. 395) Il s'agit de laisser mûrir en soi l'impersonnel. C'est ce qui en l'homme est impersonnel – le désir du bien – qui ne doit pas être blessé ou étouffé par le collectif. Il faut donc une vie collective qui entoure les êtres humains de chaleur et en même temps qui « laisse autour de lui de l'espace et du

silence » (OC V 2, p. 396) : « de l'espace, un degré de libre disposition du temps, des possibilités pour le passage à des degrés d'attention de plus en plus élevés, de la solitude, du silence » (OC V 1, p. 220). « Il faut à l'homme du silence chaleureux, résume S. Weil, on lui donne du tumulte glacé » (*ibid.*). Le remède est l'enracinement dans un milieu qui permet « un certain contact avec la réalité, la vérité, la beauté de l'univers et avec la sagesse qui en constitue l'ordonnance » (*ibid.*) et, en dernière analyse, l'enracinement « dans le bien impersonnel » (OC V 1, p. 218). Un milieu n'est pas un concept juridique, mais une communauté de mœurs (*sittlichkeit*), et le couple « besoin-obligation d'y répondre » que promeut S. Weil, dans *L'Enracinement* notamment, est plus pertinent que la défense de droits abstraits. La tâche d'un milieu humain est de permettre l'accès à l'impersonnel – au beau, au vrai, au bien.

La grandeur véritable ne peut être l'effet que du bien et il s'agit alors que l'amour du bien s'allume « dans les cœurs à travers toute la population » (OC V 2, p. 303). C'est le bien qui inspire les œuvres d'art de premier ordre, la science, la spéculation théorique, l'action publique. S. Weil note : « Répandre sur la vie collective elle-même une couleur de vie impersonnelle, c'est-à-dire de beauté. » Et ajoute : c'est « la fonction spéciale de la religion ». « La fonction propre de la religion [...] consiste à *imprégner de lumière* toute la vie profane, publique et privée, *sans jamais aucunement la dominer*¹. » (OC V 1, p. 226) La religion ne doit exercer aucun pouvoir, aucune force, mais être au contraire le vecteur de ce qui desserre les rapports de force qui constituent le monde (ce qu'elle nomme la « grâce ») et favoriser une autre lecture du monde, une lecture où la force brutale se lit comme la nécessité qui gouverne le monde (l'objet des sciences), la nécessité se lisant elle-même comme incarnation de la sagesse : ordre et beauté du monde. En effet, une religion est (doit être) l'atmosphère d'un milieu et favorise la vie spirituelle : ce qui distingue une religion d'une philosophie. Il y a religion, écrit S. Weil, lorsque « la plus haute pensée [vit] dans un milieu humain et non pas seulement dans l'esprit d'un certain nombre d'individus. [...] Une pensée n'atteint la plénitude d'existence qu'incarnée dans un milieu humain. » (OC IV 2, p. 626) La vie du peuple doit être imprégnée par « une religion qui soit tout entière orientée vers la mystique » (OC V 1, p. 254) et « la vertu de pauvreté spirituelle² » (OC V 1, p. 256).

3. Reconfigurer la langue de la philosophie : la métaphore

« 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. »
S. Weil, *Cahiers*, OC VI 4, p. 139 ; SW souligne

« Un poème est beau dans la mesure exacte où l'attention, en le composant,
a été orientée vers l'inexprimable. »
S. Weil, *Cahiers*, OC VI 3, p. 97

Il m'est apparu que S. Weil forge peu à peu un lexique qui lui est propre, un lexique qui n'appartient pas à la tradition philosophique dominante : « influence », « atmosphère », « milieu ». Un tel lexique permet de considérer ce qui advient autrement qu'en termes de causalité et, plus généralement, d'ouvrir un écart par rapport à une pensée (grecque, européenne)

¹ Je me permets d'indiquer, sur ce thème, P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, p. 168-206 (« La beauté du monde, ou l'ordre du monde aimé »).

² *Ibid.*, p. 161-164, pour une approche de cette question de la pauvreté spirituelle. De la religion, il va être question au chapitre V, partie A, section 1 (« Mystique et société (par-delà Durkheim) »).

qui s'exprime dans les termes de l'être. Avant de m'intéresser successivement à ces trois notions et de montrer que S. Weil passe de la métaphysique à la métaphore, je vais prendre en compte un terme qui revient souvent sous sa plume, celui d'impression.

Dire des « impressions »

En 1932, la philosophe publie d'abord ses « Premières impressions d'Allemagne », puis « Impressions d'Allemagne (août et septembre) » (cf. *OC II 1*, p. 116, p. 120). Dans son « Journal d'Espagne », elle consigne ses « Premières impressions de la guerre civile » (*OC II 2*, p. 375) et dans un fragment de la fin de l'année 1936, qui demande « Que se passe-t-il en Espagne ? », elle pose une question de méthode : « Comment pouvoir rapporter quelque chose de cohérent, après un court séjour et des observations fragmentaires ? Tout au plus si on peut exprimer quelques impressions, tirer au clair quelques leçons. » (*OC II 2*, p. 404) Dans le « Journal d'usine », elle consigne ses impressions, alors qu'elle vient d'être embauchée aux établissements Carnaud et Forges de Basse-Indre, à Boulogne-Billancourt, le 11 avril 1935 : « J'ai oublié de noter mon impression le 1^{er} jour, à 8 h, en arrivant au bureau d'embauche. » (ms. 47, *CO*, p. 137-138) La description se poursuit jusqu'en bas de la page 47 du manuscrit : l'apathie des ouvrières, leur mélancolie, leur souffrance, l'absence de communication entre elles en ce qui concerne ce qui est vécu. Des propos d'ouvrières sont rapportés, ainsi que deux bribes de dialogue. L'exemple des femmes qui attendent la sonnerie sous la pluie devant la porte ouverte sera repris dans « Expérience de la vie d'usine » (cf. *CO*, p. 340).

Dans une lettre à Boris Souvarine du 12 avril 1935 (le lendemain soir du jour de son embauche) : « Cher Boris, je me contrains à vous écrire quelques lignes, parce que sans cela je n'aurais pas le courage de laisser une trace écrite des premières impressions de ma nouvelle expérience. » (*CO*, p. 73) On le voit à l'œuvre ici : la lettre est le moyen de laisser une trace de ce qui a été vécu. C'est l'adresse à un interlocuteur, à un ami, qui est le mobile de l'acte d'écrire. Pourquoi écrire, si ce n'est pour dire quelque chose à quelqu'un ? Et ce sont des « impressions » qui sont rapportées. Des faits : « Hier, j'ai fait le même boulot toute la journée (emboutissage à une presse). Jusqu'à 4 h j'ai travaillé au rythme de 400 pièces à l'heure (j'étais à l'heure, remarquez, avec un salaire de 3 F. » (*CO*, p. 73-74) Des sentiments : « ...avec le sentiment que je travaillais dur. » (*CO*, p. 74) Des observations : « Pendant 9 h par jour (car on rentre à 1 h, non 1 h 1/4 comme je vous l'avais dit) les ouvrières travaillent ainsi, littéralement sans une minute de répit. [...] Au vestiaire, j'ai été étonnée de voir que les ouvrières étaient encore capables de babiller, et ne semblaient pas avoir au cœur la rage concentrée qui m'avait envahie. » (*Ibid.*) Des propos, au style indirect ou direct :

« Quelques-unes pourtant (2 ou 3) m'ont exprimé des sentiments de cet ordre. Ce sont celles qui sont malades, et ne peuvent pas se reposer. [...] Une ouvrière m'a dit qu'ayant eu une salpingite, elle n'a pas pu obtenir d'être ailleurs que sur les presses. [...] En revanche, une ouvrière qui est à la chaîne, et avec qui je suis rentrée en tram, m'a dit qu'au bout de quelques années, ou même d'un an, on arrive à ne plus souffrir, bien qu'on continue à se sentir abruti. C'est à ce qu'il me semble le dernier degré de l'avilissement. Elle m'a expliqué comment elle et ses camarades étaient arrivés à se laisser réduire à cet esclavage (je le savais bien, d'ailleurs). Il y a 5 ou 6 ans, m'a-t-elle dit, on se faisait 70 F par jour, et "pour 70 F on aurait accepté n'importe quoi, on se serait crevé". » (*CO*, p. 74-75)

Dans une lettre à Victor Bernard du 31 janvier 1936, elle précisera : « Au reste plus d'une confiance ou demi-confiance d'ouvrier est venue confirmer mes impressions. » (*CO*, p. 217) C'est ce qui est vécu, ce sont les effets de la nécessité sur l'âme qui sont étudiés (et non pas la production objective). Ces *impressions vécues* sont celles des ouvrières, de tout ouvrier, et non

pas celles de S. Weil en propre : elles font accéder à la connaissance de ce qu'éprouvent les ouvriers. Le corps est le lieu d'une connaissance impersonnelle :

« Quant à moi, vous devez vous demander ce qui me permet de résister à la tentation de m'évader, puisque aucune nécessité ne me soumet à ces souffrances. Je vais vous l'expliquer : c'est que même aux moments où véritablement je n'en peux plus, je n'éprouve à peu près pas de pareille tentation. *Car ces souffrances, je ne les ressens pas comme miennes, je les ressens en tant que souffrances des ouvriers*, et que moi, personnellement, je les subisse ou non, cela m'apparaît comme un détail presque indifférent. Ainsi le désir de connaître et de comprendre n'a pas de peine à l'emporter. » (CO, p. 75-76 ; je souligne)

La vérité est un travail de dépersonnalisation. Dans un post-scriptum à la dernière lettre à Victor Bernard, avant la rupture, à la mi-juin 1936, S. Weil demande : « J'ai encore un service à vous demander [...]. Je vais probablement me décider, en fin de compte, à écrire quelque chose concernant le travail industriel. Voudriez-vous avoir l'obligeance de me renvoyer toutes les lettres où je vous ai parlé de la condition ouvrière ? J'y ai noté *des faits, des impressions et des idées* dont certains ne me reviendraient peut-être pas à l'esprit. Merci d'avance. » (CO, p. 251 ; je souligne) Ce qu'elle écrit, ce sont donc des faits, des impressions et des idées. Des faits : c'est la partie « documentaire » de la recherche sur le terrain (collecter des faits). Des impressions : il s'agit aussi de dire ce qui a été vécu, de raconter, en un style « littéraire ». Des idées : il ne s'agit pas seulement de connaître, mais aussi de transformer.

Le malheur peut *se raconter*. Raconter le malheur, c'est raconter ce qui est éprouvé par les ouvriers. La méthode associe l'introspection et l'observation : éprouver des sentiments, lire des signes et vérifier expérimentalement la correspondance. La difficulté est de *communiquer* ce qui est éprouvé :

« Si quelqu'un, venu du dehors [...] se soumet volontairement au malheur, *pour un temps limité, mais assez long pour s'en pénétrer*, et s'il *raconte* ensuite ce qu'on éprouve, on pourra facilement contester la valeur de son témoignage. On dira qu'il a éprouvé autre chose que ceux qui sont là d'une manière permanente. On aura raison s'il s'est livré seulement à l'introspection ; de même s'il a seulement observé. Mais si, étant parvenu à oublier qu'il vient d'ailleurs, retournera ailleurs, et se trouve là seulement pour un voyage, il compare continuellement ce qu'il éprouve pour lui-même à ce qu'il lit sur les visages, dans les yeux, les gestes, les attitudes, les paroles, dans les événements petits et grands, il se crée en lui *un sentiment de certitude, malheureusement difficile à communiquer*. » (CO, p. 342 ; je souligne)

Dans l'article auquel elle donne pour titre « Expérience de la vie d'usine », S. Weil donne ensuite dix exemples de ces signes, à la suite, juxtaposés, séparés par un point-virgule. Elle avait commencé par décrire longuement ses impressions et avait ajouté cette remarque de méthode :

« Il est difficile d'être cru *quand on ne décrit que des impressions*. Pourtant on ne peut décrire autrement le malheur d'une condition humaine. Le malheur n'est fait que d'impressions. Les circonstances matérielles de la vie, aussi longtemps qu'il est à la rigueur possible d'y vivre, ne rendent pas à elles seules compte du malheur, car des circonstances équivalentes, *attachées à d'autres sentiments*, rendraient heureux. Ce sont les sentiments attachés aux circonstances d'une vie qui rendent heureux ou malheureux, mais ces sentiments ne sont pas arbitraires, ils ne sont pas imposés ou effacés par suggestion, ils ne peuvent être changés que par une transformation radicale des circonstances elles-mêmes. Pour les changer, il faut d'abord les connaître. Rien n'est plus difficile à connaître que le malheur ; il est toujours un mystère. Il est muet, comme disait un proverbe grec. Il faut être particulièrement préparé à l'analyse intérieure pour en saisir les vraies nuances et leurs causes, et ce n'est pas généralement le cas des malheureux. Même si on est préparé, le malheur même empêche cette activité de la pensée, et l'humiliation a toujours pour effet de créer des zones interdites où la pensée ne s'aventure pas et qui sont couvertes soit de silence soit de mensonge. [...] Ainsi chaque condition malheureuse parmi les hommes crée une zone de silence où les êtres humains se trouvent enfermés comme dans une île. Qui sort de l'île ne tourne pas la tête. » (CO, p. 341 ; je souligne)

Autrement dit, celui qui s'extirpe du malheur n'est pas en mesure d'y faire porter son attention. Il y a là un paradoxe : connaître d'expérience le malheur empêche de le penser et il faut pourtant le vivre pour pouvoir le penser. Il n'y a pas d'autre *manière de parler* du malheur que de décrire des impressions car le malheur n'est pas dans l'objectivité des faits¹. Les circonstances ne rendent pas compte des sentiments, mais les sentiments ne sont pas arbitraires, ils dépendent des circonstances. Il faut connaître les circonstances pour pouvoir les changer. Il faut aussi connaître le malheur. Cela passe par « l'analyse intérieure », l'analyse des impressions. De plus, décrire ces impressions est la seule manière qui permette au lecteur de concevoir ce malheur. Nous relevons 24 occurrences du terme « impression » dans *La Condition ouvrière*, et près de 25 dans les *Écrits de Londres*, dont *L'Enracinement*. L'enjeu des infirmières de première ligne est de « surprendre et faire impression » (OC IV 1, p. 406) afin de susciter une transformation intérieure, une autre orientation (vers le Bien).

Un nouveau lexique : la notion d'influence

Pour penser l'action publique, S. Weil fait usage d'un terme qui n'a pas acquis de statut conceptuel en philosophie, celui d'influence. J'ai relevé une trentaine d'occurrences de ce mot dans *L'Enracinement*. Entre les milieux, les échanges se font par influence : « *Les échanges d'influences entre milieux très différents* ne sont pas moins indispensables que l'enracinement dans l'entourage naturel. Mais un milieu déterminé doit *recevoir une influence extérieure non pas comme un apport, mais comme un stimulant qui rende sa vie propre plus intense*. Il ne doit se nourrir des apports extérieurs qu'après les avoir digérés, et les individus qui le composent ne doivent les recevoir qu'à travers lui. Quand un peintre de réelle valeur va dans un musée, son originalité en est confirmée. Il doit en être de même pour les diverses populations du globe terrestre et les différents milieux sociaux. » (OC V 2, p. 143 ; je souligne) Plus loin, lorsqu'il est question de la patrie comme milieu vital, il est à nouveau question de l'influence extérieure : « Si la patrie est considérée comme un milieu vital, elle n'a besoin d'être soustraite *aux influences extérieures* que dans la mesure nécessaire pour le demeurer, et non pas absolument. » (OC V 2, p. 244 ; je souligne) Si l'influence extérieure peut être un « stimulant » qui intensifie la vie d'un milieu lorsqu'elle est une nourriture « digérée », cette influence peut au contraire déraciner un milieu : « Même sans conquête militaire, le pouvoir de l'argent et la domination économique peuvent imposer une influence étrangère au point de provoquer la maladie du déracinement. » (OC V 2, p. 143-144) L'influence peut donc jouer en faveur du déracinement aussi bien que de l'enracinement².

L'influence qui déracine est celle exercée par la force. La « conception romaine de la grandeur » désigne l'admiration devant la force et l'usage de cette force. En effet, c'est la force à l'œuvre dans l'histoire que nous admirons : « On sait par une des biographies d'Hitler qu'un des livres qui ont exercé *la plus profonde influence sur sa jeunesse* était un ouvrage de dixième ordre sur Sylla. [...] Il reflétait l'attitude de ceux qu'on nomme l'élite. Qui écrirait sur Sylla avec mépris ? Si Hitler a désiré *l'espèce de grandeur qu'il voyait glorifiée dans ce livre et partout*, il n'y a pas eu erreur de sa part. C'est bien cette grandeur-là qu'il a atteinte, celle même devant laquelle nous nous inclinons tous basement dès que nous tournons les yeux vers le passé. » (OC V 2, p. 292 ; je souligne) La force exerce son influence « partout » et nous force à nous incliner

¹ Du malheur et de sa lecture, il a été question à la partie B du chapitre II (« Expression du malheur et accès à la vérité »), de l'objet et de l'objectivité, à la deuxième section de cette partie C du chapitre IV (« Après l'ontothéologie »).

² Patrice Rolland souligne que « le fait de l'influence semble causer un véritable malaise à Simone Weil » (OC V 2, p. 40) ; ce n'est pas l'influence en tant que telle qui suscite un « malaise », mais celle de la force qui déracine.

comme le vent incline l'herbe sur son passage. Rien ne nous force à admirer et à imiter Alexandre, César ou Napoléon, « rien ne nous y force, excepté *l'influence souveraine de la force* » (OC V 2, p. 294 ; je souligne). « Bernanos a compris et dit que l'hitlérisme, c'est la Rome païenne qui revient. Mais a-t-il oublié, avons-nous oublié *quelle part a eue son influence dans notre histoire, dans notre culture, et aujourd'hui encore dans nos pensées ?* » (OC V 2, p. 249 ; je souligne)

La question est alors la suivante : comment le bien peut-il exercer une influence ? Comment favoriser une influence du bien qui puisse être plus efficace que l'influence de la force ? Comment faire pour que le bien puisse être le mobile qui inspire nos actions ? Si la force agit par influence, elle est difficile à parer. Qu'est-ce qu'une influence ? La philosophie classique a pensé la causalité, le rapport de causalité et l'objectivité, mais elle a très peu pensé ce mode d'action qu'est l'influence, l'abandonnant à l'astrologie (à laquelle S. Weil s'intéresse à plusieurs reprises dans ses cahiers), *influentia* désignant d'abord « l'action attribuée aux astres sur la destinée des hommes », puis celle que peuvent avoir des personnes ou des choses sur d'autres personnes ou d'autres choses. L'influence est sans sujet isolable, elle est « de l'ordre du flux, du cours, de l'à travers¹ », elle pénètre de toutes parts mais discrètement et sans qu'on puisse la remarquer. « Elle n'est pas frontale, en effet, mais sa dissémination la répand de tous côtés ; elle opère par tous les pores et sous tous les biais. Elle n'est donc pas directe, mais discrète : on ne peut y faire face, car elle est ambiante. On ne peut refuser – contredire – une influence. Opérant en amont, au niveau des conditions, elle ne se laisse pas affronter ; diffuse, elle ne se laisse pas isoler. Aussi est-elle ce sur quoi on a le moins prise². » L'influence n'est pas assignable et ne relève pas de la catégorie de l'être, ni de l'ontologie. L'usage de ce terme indique déjà comment S. Weil renouvelle radicalement la conceptualité philosophique. En effet, l'influence n'est pas un concept de la métaphysique, elle ne relève pas de la catégorie de l'Être, n'étant pas assignable, ni non plus du non-être. Elle ne se laisse pas penser à travers les catégories de présence et d'absence : de l'« être devant » (présence, *prae-esse*). Nous avons vu que S. Weil renonce à la « métaphysique des valeurs » pour penser l'aspiration au bien ; nous voyons ici qu'elle pense l'influence, l'atmosphère et le milieu et renouvelle la philosophie de l'action (car l'influence d'une idée est une action, cf. OC V 2, p. 129). Nous sommes dans un nouveau climat philosophique. L'effort d'invention dont elle parle n'est pas un vain mot.

Comment susciter des mobiles ? Comment tourner les hommes vers le Bien situé hors du monde ? Comment transformer le « régime de l'attention » (selon une expression que S. Weil emploie à deux reprises) ? Cela ne saurait se faire par la force, en usant de la force, ce qui se nommerait alors suggestion ou propagande. Pour ce faire, il faut favoriser une certaine *atmosphère*, un certain *milieu*. Ces deux termes reviennent souvent sous la plume de S. Weil : j'ai relevé une quinzaine d'occurrence d'« atmosphère » et plus d'une cinquantaine pour le terme « milieu », pris en ce sens, dans *L'Enracinement*³.

Penser l'atmosphère

Dans l'article « Perspectives » (août 1933), S. Weil décrit « l'atmosphère politique » (OC II 1, p. 262) de ces années d'après la Grande Guerre, l'emprise de l'appareil d'État, l'avènement d'une « caste bureaucratique » et « l'atmosphère morale » (OC II 1, p. 274) qui pourra résulter

¹ Fr. Jullien, *Cinq concepts proposés à la psychanalyse*, Paris, Grasset, 2012, p. 102.

² *Ibid.*, p. 100.

³ Dans les *Écrits historiques et politiques*, le mot revient plusieurs dizaines de fois.

d'un régime de dictature bureaucratique : « L'après-guerre a introduit dans le mouvement ouvrier non pas une autre conception, car on ne saurait accuser les organisations ouvrières ou soi-disant telles de notre époque d'avoir des conceptions sur quelque sujet que ce soit, mais une autre atmosphère morale. » (« Réflexions sur la guerre », novembre 1933, *OC II 1*, p. 290) Le pouvoir exercé, dans une usine par exemple, est rendu possible par une certaine atmosphère : « Pour le patron, cependant, le sentiment qu'il a de son autorité dépend avant tout d'une certaine atmosphère de soumission et de respect qui n'a pas nécessairement de rapport avec la bonne exécution du travail. » (« Ne recommençons pas la guerre de Troie », avril 1937, *OC II 3*, p. 62) L'idée est importante puisqu'elle est exprimée de la même manière dans un fragment de ce printemps 1937 : « Pour le patron cependant le sentiment qu'il a de son autorité dépend surtout d'une certaine atmosphère de soumission et de respect qui a peu de rapport avec la bonne exécution du travail. » (*OC II 2*, p. 545) Plus loin dans le même article : « Toute l'atmosphère intellectuelle de notre époque favorise la floraison et la multiplication des entités. » (*OC II 3*, p. 66) Encore une fois, c'est une certaine atmosphère qui déploie une manière de penser. Certains propos ne peuvent avoir lieu que « dans une atmosphère qui n'est pas celle de la paix civile » (*CO*, p. 293), « une atmosphère extraordinaire de défiance, de suspicion » (*CO*, p. 288), « une atmosphère assez générale » (*CO*, p. 294) qui les rendent possibles. C'est en termes d'« atmosphère morale » que la philosophe saisit ce qui est en train de se passer, alors que la situation se transforme, en France, au cours des années trente. Les évolutions dans les relations internationales transforment l'atmosphère, aussi bien que la prise du pouvoir par le Front populaire et les grèves de mai-juin 1936. Dans son « Examen critique des idées de révolution et de progrès » (1936), elle évoque les événements de « juin 1936 » : « Un grand élan, sorti des entrailles de la masse, ingouvernable, a desserré soudain l'étau de la contrainte sociale, *rendu l'atmosphère enfin respirable*, changé les opinions dans tous les esprits, fait admettre comme évidentes des choses tenues six mois plus tôt pour scandaleuses¹. » (*OC II 2*, p. 145 ; je souligne). Une atmosphère modifie un état d'esprit. « Enfin, on respire ! » (*CO*, p. 265) : ainsi débute l'article qui rend compte de « La vie et la grève des ouvrières métallo ».

La guerre d'Espagne se doit aussi d'être appréhendée par son atmosphère. Dans la lettre à Bernanos, S. Weil décrit : « J'ai rencontré en revanche des Français paisibles, que jusque-là je ne méprisais pas, qui n'auraient pas eu l'idée d'aller eux-mêmes tuer, mais qui baignaient dans cette atmosphère imprégnée de sang avec un visible plaisir. [...] Une telle atmosphère efface aussitôt le but même de la lutte. [...] Depuis que j'ai été en Espagne, que j'entends, que je lis toutes sortes de considérations sur l'Espagne, je ne puis citer personne, hors vous seul, qui, à ma connaissance, ait baigné dans l'atmosphère de la guerre espagnole et y ait résisté. » L'atmosphère gouverne les opinions et les actions. La même idée est reprise dans des « Réflexions pour déplaire » (automne 1936) : que voyons-nous en Catalogne ? « Là aussi, hélas, nous voyons se produire des formes de contraintes, des cas d'inhumanité directement contraires à l'idéal libertaire et humanitaire des anarchistes. Les nécessités, *l'atmosphère de la guerre civile* l'emportent sur les aspirations que l'on cherche à défendre au moyen de la guerre civile. » (*OC II 2*, p. 389 ; je souligne) Dans « Non-intervention généralisée » (hiver 1936-1937) : « Même quand j'étais en Aragon, en Catalogne, au milieu d'une atmosphère de combat [...] ». Elle défend la politique de non-intervention de Léon Blum pour sauver la paix, mais lit dans ses discours un patriotisme (ou un nationalisme) prêt à la guerre pour sauver la nation (l'Alsace-Lorraine, le Maroc...). Elle s'insurge contre cette « atmosphère trouble qui existe à l'intérieur du Front Populaire » (*OC II 3*, p. 44) qui réduit les « camarades » au silence ou fausse leur pensée. Pour

¹ Voir aussi la lettre à G. Bergery (1938), in *EHP*, p. 283-289.

résister à une atmosphère morale, il faut un « courage moral » (OC II 3, p. 44) dont font preuve aussi bien Bernanos que, de manière plus mitigée, Léon Blum.

Le lexique de l'atmosphère se déploie en 1939 et prend une importance décisive dans les écrits de Londres (16 occurrences dans *L'Enracinement* et un peu plus du double dans l'ensemble des écrits de Londres). Dans les « Réflexions en vue d'un bilan » (printemps-été 1939), la philosophe analyse la situation politique internationale. Elle étudie les rapports de force, voyant à l'œuvre un déclin alors même que l'Allemagne se manifeste dans toute sa puissance. Ce déclin mine de l'intérieur le développement des forces allemandes : « Cet affaiblissement progressif de l'Allemagne sous l'effet de son propre régime, nous le voyons commencer sous nos yeux, en même temps que sa puissance s'accroît. Les tares profondes qui le produisent procèdent toutes d'une même cause. Ce qui rend ces régimes terrifiants est aussi ce qui les affaiblit avec les années, c'est-à-dire leur prodigieux dynamisme. Dans ces régimes, tout ce qui assure la permanence de la force est sacrifié à ce qui en procure le progrès ; ainsi, quand le progrès a atteint une certaine limite, la paralysie survient. » (OC II 3, p. 109) Le lexique est métaphysique : il est question de « commencement » et de « cause » pour dire un processus de transformation continue, là où le lexique de l'amorce, du déploiement et du basculement lui permettrait de saisir de l'intérieur le processus en cours. Elle poursuit : une conquête ou une révolution doit éliminer les éléments qui l'ont favorisée et s'appuyer sur les éléments qui l'ont combattue. « Les révolutions totalitaires, si on peut employer cette expression, observent dans une certaine mesure cette loi ; mais comme le régime qu'elles établissent entretient *une atmosphère permanente de révolution*, le même processus s'y répète continuellement sous une forme sourde. » (OC II 3, p. 109-110 ; je souligne) « Les régimes totalitaires commencent plus ou moins dans une atmosphère [d'enthousiasme], et c'est pourquoi l'étranger en reconnaît le caractère tyrannique plus tôt que ceux qui les subissent » (OC II 3, p. 111) qui, du dedans, ne distinguent pas une transformation globale et continue. « Puis les années s'écoulent, et tout doit se passer, tous les jours, dans tout le pays, comme si l'atmosphère d'enthousiasme était permanente. » (OC II 3, p. 111) Pour arrêter la « marche à la domination », pour éviter la guerre, il faut faire appel à « l'amour naturel des hommes pour la liberté ». Pour cela, « il faut *qu'une atmosphère nouvelle surgisse*. On ne créera pas une telle atmosphère en feignant de prendre pour des démocraties les tyrannies [la Russie soviétique] dont des raisons stratégiques, d'ailleurs légitimes, amènent à rechercher l'appui. » (OC II 3, p. 115-116 ; je souligne) Le « [Programme pour temps de guerre] » (fragment, fin 1939) poursuit la même réflexion : « Quiconque, au cours des dernières années, passait du territoire d'un pays totalitaire sur le sol français constatait *qu'il avait étouffé, et qu'il n'étouffait plus* ; mais on ne saurait dire pourtant *qu'on ait respiré chez nous une atmosphère* effectivement imprégnée et comme chargée de l'idéal au nom duquel nous luttons. Il ne suffit pas, pour bien lutter, de défendre une absence de tyrannie. Il faut être *pris dans un milieu où toute l'activité soit dirigée, d'une manière effective, dans un sens contraire à la tyrannie*. Notre propagande à nous ne peut être faite de mots ; pour être efficace, il faudrait qu'elle fût constituée par des réalités éclatantes. » (OC II 3, p. 118 ; je souligne) Ici, le lexique glisse de l'« atmosphère » au « milieu ».

Une société, c'est d'abord une certaine atmosphère. Dans des lettres à ses parents du début de l'année 1943, elle évoque « l'atmosphère actuelle des *pubs* londoniens », « l'atmosphère tout à fait particulière des *pubs* des quartiers ouvriers » et « l'atmosphère de la maison où [elle vit] » (OC VII 1, p. 268, 271). Dans « Y a-t-il une doctrine marxiste ? » (1943), la philosophe expose « la conception de Marx » en ces termes : Marx est celui pour lequel « l'atmosphère morale d'une société donnée, atmosphère qui pénètre partout et se combine avec la morale particulière de chaque milieu, est elle-même composée par un mélange des morales de

groupe, avec un dosage qui reflète exactement la quantité de puissance exercée par chaque groupe » (*OC V 1*, p. 318). Cette atmosphère porte le poids du passé et elle est *en transformation continue* : « L'atmosphère morale d'une société contient des éléments qui proviennent de classes autrefois dominantes, depuis lors disparues ou plus ou moins déchues. » (*OC V 1*, p. 319) Lorsqu'elle s'intéresse aux civilisations, et singulièrement à la civilisation occitanienne, c'est pour scruter son atmosphère. Cette atmosphère du pays d'Oc, au XII^e siècle, est une atmosphère de « liberté spirituelle ». Les idées ne n'affrontent pas, prises dans des rapports de force, défendues par des « partis cristallisés [...] ». Elles y circulaient dans un milieu en quelque sorte continu. Telle est l'atmosphère qui convient à l'intelligence. » (« L'agonie d'une civilisation », hiver 1940-1941, *OC IV 2*, p. 407) Dans une lettre de peu antérieure (1938-1939), elle affirme : « Il n'y a rien au monde de si précieux, mais rien non plus de si fragile, qui périsse si facilement, ni qui soit si difficile ou même impossible à ressusciter, que *la chaleur vitale d'un milieu humain, cette atmosphère qui baigne et nourrit les pensées et les vertus...* » Et poursuit : « Sans doute la contrainte est indispensable à la vie sociale, comme vous l'avez montré. Mais il y en a bien des formes. Certaines formes *laissent subsister une atmosphère où les valeurs spirituelles (j'emploie ces mots faute d'autres) peuvent se développer.* » (*EHP*, p. 109 ; je souligne)

« L'orphisme [...], écrit-t-elle encore dans une lettre à son frère, a inspiré le pythagorisme et le platonisme (qui sont pratiquement équivalents) au point qu'on peut se demander si Pythagore et Platon ont fait beaucoup plus que le commenter. Thalès a presque sûrement été initié à des mystères grecs et égyptiens, et par suite baignait, au point de vue philosophique et religieux, dans une atmosphère analogue à celle du pythagorisme. » (*OC VII 1*, p. 459) Ou encore : « Ces notions [la mesure, l'équilibre, la proportion et l'harmonie] constituent, il me semble, l'atmosphère même des tragédies d'Eschyle. » (*OC VII 1*, p. 478) Dans la lettre à Déodat Roché de janvier 1941, la philosophe évoque « la grossièreté d'esprit, la bassesse de cœur que la domination romaine a répandues sur de vastes territoires et qui constituent aujourd'hui encore l'atmosphère de l'Europe » (*OC IV 2*, p. 626). Car, aujourd'hui, « nous respirons une atmosphère pourrie » (*EL*, p. 201). Nous respirons « l'atmosphère d'un tel milieu » (*ibid.*). Un milieu se caractérise donc par son atmosphère. S. Weil évoque « l'atmosphère des milieux communiste, socialiste, radical » (*OC V 1*, p. 408). L'Église aussi est un groupe social qui a son atmosphère propre. Elle reproche au père Perrin d'être attaché à ce groupe social, à cette « patrie terrestre. Vous y vivez dans une atmosphère humainement chaleureuse. Cela rend un peu d'attachement presque inévitable. » (Lettre du 26 mai 1942, *AD*, p. 78)

Cette réflexion sur le « milieu », l'atmosphère et l'avènement d'une nouvelle atmosphère, où l'on respire, se déploiera trois ans et demi plus tard, à Londres, notamment dans *L'Enracinement*. S. Weil y parle de son temps en décrivant une atmosphère « confinée » (*OC V 2*, p. 145), et même « irrespirablement confinée » (*OC V 2*, p. 165), c'est-à-dire sans contact avec l'univers et sans ouverture vers l'autre monde. Cette atmosphère – « atmosphère morale » ou « atmosphère humaine » – est « sournoisement corruptrice » (*OC V 2*, p. 131), sournoisement parce que cette corruption ne s'exerce pas frontalement, mais de biais, par influence. Elle dénonce « l'atmosphère de la fausse grandeur » (*OC V 2*, p. 299), celle qui a permis l'avènement d'Hitler, évoquant l'auteur d'un « livre médiocre sur Sylla » qui a exercé une influence sur Hitler et, plus généralement, « tous ceux qui en écrivant sur Sylla ou sur Rome avaient rendu possible *l'atmosphère où ce livre a été écrit, [...] tous ceux qui, ayant autorité pour manier la parole ou la plume, ont contribué à l'atmosphère de pensée où Hitler adolescent a grandi* » (*OC V 2*, p. 292 ; je souligne), qui sont autant que ce dernier coupables de crimes bien qu'ils ne peuvent pas être imputés. Ce qu'il faut alors, c'est *se changer soi-même*, transformer l'idée que l'on se fait de la grandeur, afin que la force perde son prestige. Mais, ajoute-t-elle, c'est loin d'être facile,

car une pression sociale aussi lourde et enveloppante que celle de l'atmosphère s'y oppose. Il faut, pour y parvenir, s'exclure spirituellement de la société » (*OC V 2*, p. 293), c'est-à-dire être motivé par d'autres mobiles que les mobiles sociaux et favoriser pour cela « une atmosphère de silence et d'attention » (*OC V 1*, p. 215). C'est un contact avec l'Orient qui permettra, afin que l'Europe ne soit pas « décomposée par l'influence américaine », « l'apparition progressive d'une atmosphère où les réflexes soient différents » (*OC V 1*, p. 290 ; cf. *OC V 1*, p. 288, *OC IV 1*, p. 190). Le but étant de faire que les humains « vivent perpétuellement baignés dans une atmosphère de poésie surnaturelle ; comme au Moyen Âge ; plus qu'au Moyen Âge ; car pourquoi se limiter dans l'ambition du bien ? » (*OC IV 1*, p. 426). Pour qu'advienne une telle atmosphère, il faut favoriser un certain milieu.

La notion de milieu (S. Weil et la Chine : le *Laozi*, le *Mencius*)

A ce lexique de l'atmosphère et de l'influence, de plus en plus prégnant à mesure que l'on avance dans la lecture des écrits weiliens, comme je viens de le montrer, s'ajoute celui de milieu : « Chaque être humain a besoin d'avoir de multiples racines. Il a besoin de recevoir la presque totalité de sa vie morale, intellectuelle, spirituelle, *par l'intermédiaire des milieux dont il fait naturellement partie.* » (*OC V 2*, p. 143 ; je souligne) Un « milieu » désigne ce terrain (terreau) dans lequel un être humain est enraciné. Le corps a besoin de nourriture pour vivre ; de manière analogue, l'âme a des besoins et peut les combler parce qu'elle est enracinée dans un milieu. L'auteur du « vieux récit de la Genèse », pour reprendre l'expression weilienne, jouait sur les mots *adam* et *adama* : le premier humain est tiré du sol, de l'humus, du milieu et a pour vocation de cultiver ce milieu (*Gn 2,4-9*). S. Weil n'utilise pas de la notion marxiste de « classe sociale », qu'elle juge « indéterminée », mais forge le concept de « milieu social » (milieux ouvriers, bourgeois, de mineurs ou de pêcheurs, de fonctionnaires, chrétiens, littéraires et scientifiques, etc.). Les milieux peuvent être des « milieux d'idées », « milieux plus ou moins fluides » (*OC V 2*, p. 133) – cette fluidité permettant de penser influences extérieures et transformations en échappant au vocabulaire de l'identité (que S. Weil n'emploie jamais) – ou à des portions de territoire (la patrie, par exemple, est un « milieu vital » ou « porteur de vie » : « Comme il y a des milieux de culture pour certains animaux microscopiques, des terrains indispensables pour certaines plantes, de même il y a une certaine partie de l'âme en chacun et certaines manières de penser et d'agir circulant des uns aux autres qui ne peuvent exister que dans le milieu national et disparaissent quand un pays est détruit. » (*OC V 2*, p. 241) « Tous les écrivains qui ne sont pas habités par un génie de tout premier ordre dans sa pleine maturité ont pour unique raison d'être de constituer le milieu où un tel génie apparaîtra. » (*OC IV 1*, p. 93). – C'est déjà la thèse d'Eugène Fromentin dans « A quoi servent les petits poètes¹ ». Il y a une pensée du lieu dans *L'Enracinement*, du local, de la « vie locale et régionale » comme milieu où s'enraciner. Ce « local » ne s'oppose pas à l'universel, mais localité et universalité sont pensées en tension l'un par rapport à l'autre.

L'action publique a pour tâche de permettre l'existence et de préserver certains milieux. Le rôle de l'État est exactement d'assurer la sécurité de ce milieu vital qu'est la patrie. L'action de la France libre ne sera efficace que si elle promet un milieu : « Une organisation [...] qui soit un milieu vivant, chaleureux, plein d'intimité, de fraternité et de tendresse – voilà la terre végétale où les malheureux Français, déracinés par le désastre, peuvent vivre et trouver le salut pour la guerre et pour la paix. » (*OC V 2*, p. 283) Ce qu'il convient de favoriser, c'est donc une

¹ E. Fromentin, *Œuvres, op. cit.*, p. 903-920.

atmosphère ou un milieu ; S. Weil juxtapose les deux termes : « dans quelle espèce de milieu, de vie quotidienne, d'atmosphère humaine » (*OC V 2*, p. 171), etc. En effet, c'est le milieu ou l'atmosphère qui exerce une influence. C'est par exemple « sous l'influence de l'éducation et du milieu » (*OC V 2*, p. 345) que les chrétiens se font une idée fautive de la Providence de Dieu (une idée qui correspond à la fausse grandeur, arbitraire). Ce champ lexical de l'influence, de l'imprégnation, de l'inspiration est décisif parce qu'il permet de penser un mode d'agir autre que celui qui a dominé toute la tradition philosophique en Europe, où l'agir et son efficacité ont été pensés selon les catégories du sujet, de la volonté et de la liberté. Or, l'action est vaine si elle n'est pas portée par un contexte ou un conditionnement qui lui est favorable, une ambiance, une atmosphère, un milieu. On ne favorise la pousse d'une plante, expose le chinois Mencius (IV^e et III^e siècles avant J.-C.), ni en tirant dessus, ni en s'en désintéressant. La première erreur est de vouloir obtenir directement l'effet souhaité, la seconde de négliger l'effet *indirect* du conditionnement. C'est en amont qu'il convient d'intervenir, au stade des conditions socio-économiques, et alors l'effet découle des conditions aménagées, à titre de simple conséquence, *sponte sua* (K5, *OC VI 2*, p. 236 : « *Seul ce qui est indirect est efficace.* » SW souligne). Ou encore, un grand général ne remporte que des batailles faciles. Parce qu'un grand général n'engage le combat que lorsque le potentiel de la situation est en sa faveur, il ne force pas, se laisse porter par ce potentiel de situation¹. Cela, S. Weil le sait lorsqu'elle note sur l'une des grandes feuilles qu'elle a gardées de l'École normale : « Detœuf : art d'être chef et de ne rien faire ; grande force ! » (*OC II 2*, p. 512) C'est Auguste Detœuf, administrateur d'Alsthom, rappelons-le, qui a fait entrer S. Weil comme ouvrière dans l'une de ses usines, à Paris, en décembre 1934. Ne pas forcer la situation, cela signifie faire fructifier à son profit le potentiel de la situation, et donc agir *en amont* : « L'action méthodique, dans tous les domaines, écrit S. Weil en 1937, consiste à prendre une mesure non au moment où elle doit être efficace, mais au moment où elle est possible en vue de celui où elle sera efficace. » (*OC II 3*, p. 77) Il y a des *conditions de spiritualité* qui doivent être réalisées pour que le bien advienne :

« Quand les conditions sont remplies, Dieu ne refuse jamais. Comme *la germination* de la grâce, c'est un processus qui s'accomplit dans la durée. [...] Les mécanismes naturels sont les conditions de la production des événements comme tels, sans égard à aucune condition de valeur ; et les mécanismes surnaturels sont les conditions de la production du bien pur comme tel. C'est ce qui est confirmé par l'expérience pratique des saints. Ils ont constaté, dit-on, qu'ils pouvaient parfois, à force de désir, faire descendre sur une âme plus de bien qu'elle-même n'en désirerait. Cela confirme que le bien descend du ciel sur la terre seulement dans la proportion où certaines conditions sont en fait réalisées sur terre. » (*OC V 2*, p. 328-329 ; je souligne)

Nous retrouvons la métaphore végétale de la germination : la grâce germe comme une plante à condition que le terrain soit préparé. Une analogie « fait des mécanismes d'ici-bas un miroir des mécanismes surnaturels » (*OC V 2*, p. 187 ; cf. *OC V 1*, p. 311 : la nature est « miroir des vérités divines »). Ainsi, on comprend le rôle dévolu à la religion : un agir sans usage de la force, un agir sans sujet qui agit, sans *personne* pour exercer une force, sans forcer la situation pour contraindre le réel à correspondre à un plan projeté par avance, un agir qui n'est pas pensé dans les catégories de l'action, du sujet et de sa volonté, mais selon d'autres catégories, celles de l'imprégnation et du milieu : « La fonction propre de la religion [...] consiste à imprégner de lumière toute la vie profane, publique et privée, sans jamais aucunement la dominer » (*OC V 2*, p. 208), c'est-à-dire sans pouvoir exercé, sur un plan d'immanence, par influence.

¹ Je renvoie en particulier à son *Traité de l'efficacité*, Paris, Grasset, 1997. Sur Mencius, voir Fr. Jullien, *Fonder la morale. Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, Paris, Grasset, 1995. Pour ce qui concerne la pensée de l'action en Chine, et plus généralement en philosophie, je dois à François Jullien. Je l'en remercie vivement.

Il apparaît alors que S. Weil renouvelle la pensée de l'action de manière bien plus radicale que cela n'a été vu jusqu'ici par les commentateurs de la philosophe. Je formule alors l'hypothèse suivante : c'est en Chine que S. Weil trouve des ressources pour renouveler la manière de penser l'agir, une manière d'agir qui, par exemple, ne sépare pas action et contemplation, transformation de soi et transformation du monde. A cinq reprises, il est question de la Chine dans *L'Enracinement* ; S. Weil cite deux fois Lao-tseu (qu'elle a lu en français dans la traduction de Léon Wieger). Or, l'apport de la pensée chinoise concerne « l'opération propre de Dieu, la non-action divine qui est plénitude de l'action, l'absence divine qui est plénitude de la présence » (OC IV 2, p. 416), explique S. Weil dans l'article de 1942 sur « l'inspiration occitanienne », à tous points de vue un texte capital. « Chaque pays de l'antiquité pré-romaine, écrit-elle, a eu sa vocation, sa révélation orientée non pas exclusivement, mais principalement vers un aspect de la vérité surnaturelle » (*ibid.*) et la révélation propre à la Chine concerne l'action. Cette référence à l'Antiquité pré-romaine surprend lorsqu'on pense à la fécondité de la pensée chinoise des deux derniers millénaires, mais il est vrai que c'est avant la conquête romaine que sont écrits aussi bien les *Entretiens* de Confucius et le *Mencius*, que le *Laozi* et le *Zhuangzi* (et S. Weil ignore peut-être aussi bien Wang Bi que Wang Fuzhi). Les traditions confucéenne et taoïste pensent l'action indirecte, le biais, l'oblique, l'influence. Pour reprendre cette image, la plante ne saurait pousser ni en tirant dessus ni s'en désintéressant, mais a besoin que l'on favorise les conditions qui lui permettront de pousser, par exemple en l'arrosant et en sarclant¹. Mais Mencius rejoint là l'enseignement traditionnel. Cette analogie, que S. Weil préfère à celle de la fabrication, se retrouve à plusieurs reprises dans *L'Enracinement* ; à propos de l'organisation des actions de résistance par exemple : « Quand une [...] organisation n'a pas été fabriquée artificiellement, mais *a poussé comme une plante* au milieu des nécessités quotidiennes, *et en même temps a été modelée par une vigilance patiente* en vue du bien, c'est là peut-être le degré de réalité le plus haut possible » (OC V 2, p. 282 ; je souligne). « L'assemblée de 1789 [par exemple] a pour ainsi dire *poussé comme une plante*. [...] Il pullula des cercles de libre discussion. Aucune discipline de parti, aucune propagande n'apportait son poison. [...] Ce fut un jaillissement de vraie pensée. Ce jaillissement eut pour fruit naturel l'Assemblée » (OC V 1, p. 387 ; je souligne). Il en va de même du langage, qui « n'est jamais une chose arbitraire, une convention », mais qui « *pousse comme une plante* » (OC V 1, p. 384 ; je souligne) dans un milieu. Encore une fois, pas de pouvoir exercé d'en haut, pas de fabrication par un grand horloger, mais un plan d'immanence et la pousse spontanée d'une plante dans un milieu. De plus, « on ne peut pas découper dans la continuité de l'espace et du temps un événement qui serait comme un atome ; mais l'infirmité du langage humain oblige à parler comme si on le pouvait » (OC V 2, p. 345). Il faudrait *un autre langage* pour dire les transformations silencieuses – j'emprunte ce concept à François Jullien². S. Weil résume ainsi la conception marxiste de l'histoire (un scientisme, cf. OC IV 1, p. 191) : « La conception que Marx se faisait des révolutions peut s'exprimer ainsi : une révolution se produit au moment où elle est déjà à peu près accomplie ; c'est quand la structure d'une société a cessé de correspondre aux institutions que les institutions changent, et sont remplacées par d'autres qui reflètent la structure nouvelle. » (OC II 2, p. 136) En effet, les événements de l'histoire sont les manifestations sonores de transformations silencieuses. S. Weil emprunte sans doute à la Chine plus que ce qui a été vu jusqu'à présent. Je prends un seul exemple. Lorsqu'elle traite du besoin d'ordre, S. Weil termine ainsi : « Ce qu'on appelle le juste milieu consiste en

¹ Je renvoie à Fr. Jullien, *Fonder la morale*, Paris, Grasset, 1995, p. 128-131.

² Je renvoie à Fr. Jullien, *Traité de l'efficacité*, op. cit. (le chapitre IV) ; *id.*, *Les Transformations silencieuses*, Paris, Grasset, 2009 ; *id.*, *De l'Être au Vivre. Lexique euro-chinois de la pensée*, Paris, Gallimard, 2015 (le chapitre XIII).

réalité à ne satisfaire ni l'un ni l'autre des besoins contraires. C'est une caricature du véritable équilibre par lequel les besoins contraires sont satisfaits l'un et l'autre dans leur plénitude. » (*OC V 2*, p. 119) Il s'agit certes d'une pique contre Aristote, mais la formule rappelle irrésistiblement les *Entretiens* de Confucius : « Le juste milieu est dans l'égle possibilité des extrêmes¹. »

Dans *La Pesanteur et la grâce*, recueil d'extraits des *Cahiers* publié par Thibon en 1947, au chapitre intitulé « Le gros animal² », nous lisons :

« La charité peut et doit aimer dans tous les pays tout ce qui est condition du développement spirituel des individus, c'est-à-dire, d'une part, l'ordre social, même s'il est mauvais, comme étant moins mauvais que le désordre, d'autre part, le langage, les cérémonies, les coutumes, tout ce qui participe au beau, toute la poésie qui enveloppe la vie d'un pays. [On peut et on doit aimer ainsi tous les pays, mais on a des obligations particulières envers le sien propre.]

Mais une nation comme telle ne peut être objet d'amour surnaturel. Elle n'a pas d'âme. C'est un gros animal. [K9, *OC VI 3*, p. 205-206]

Et pourtant une cité... [(Venise...)]

Mais cela n'est pas du social ; c'est un milieu humain dont on n'a pas plus conscience que de l'air qu'on respire. Un contact avec la nature, le passé, la tradition [; un μεταξύ].

[L'Espagne, la conjuration est *du social* pour les conjurés. Venise est une cité.

Cité, cela n'évoque pas du social.

Ἔλιος ἰρή.]

L'enracinement est autre chose que le social. [K7, *OC VI 2*, p. 419]

Patriotisme. On ne doit pas avoir d'autre amour que la charité. Une nation ne peut pas [« pas » : mot ajouté par Thibon] être un objet de charité. Mais un pays peut l'être, comme milieu porteur de traditions éternelles. Tous les pays peuvent l'être. » [K9, *OC VI 3*, p. 203] (SW souligne)

La succession fonctionne bien. Gustave Thibon associe trois fragments des *Cahiers VII* et *IX* (janvier-mars 1942). Il modifie la ponctuation, opère des coupes (les passages ici rétablis entre crochets), modifie le texte en remplaçant « La charité peut et doit aimer, dans un pays, ... » par « dans tous les pays ». Il *modifie ainsi le sens du texte* en donnant un sens universaliste à un propos qui s'interroge sur l'enracinement dans un pays, une cité, un milieu³. En marge du passage du *Cahier VII*, l'auteure note : « *Venise sauvée* ». C'est une allusion à la tragédie qu'elle est en train d'écrire. Il est question ici de langage et de poésie en un sens particulier, et c'est ce à quoi il faut maintenant nous intéresser.

Le discours de fiction

« La fiction est génératrice d'immoralité » (*OC IV 1*, p. 92), avance S. Weil dans un article sur « Morale et littérature » daté de l'automne 1941. Dans « *L'Illiade* ou le poème de la force », la philosophe refusait déjà la « fiction reconfortante » (*OC II 3*, p. 228). Il ne s'agit pas là d'une thèse sur la littérature, mais sur l'imaginaire, sur le discours intérieur que nous nous tenons. Pour le dire autrement, la fiction ne se rencontre pas seulement dans la littérature : c'est notre vie qui est faite de fiction, de rêve, d'illusion (cf. *OC IV 1*, p. 361, 366, 370) :

« La substance de notre vie est faite presque uniquement de fiction. Nous nous racontons notre avenir. A moins d'un amour héroïque de la vérité, nous nous racontons notre passé en le refaisant à notre goût. Nous ne regardons pas les autres ; nous nous racontons ce qu'ils pensent, ce qu'ils disent, ce qu'ils font. La réalité

¹ Je renvoie à Fr. Jullien, *Un sage est sans idée*, op. cit., p. 29-39.

² S. Weil, *La Pesanteur et la grâce*, op. cit., p. 186.

³ Sur le recueil fait par G. Thibon, voir *La Pesanteur et la grâce, une œuvre de Simone Weil ?*, CSW, t. XXVIII-3, septembre 2005.

nous fournit des éléments, comme les romanciers prennent souvent leur thème dans un fait divers, mais nous les entourons d'un brouillard où les valeurs sont renversées comme dans toute fiction, où le mal attache et où le bien ennueie. C'est seulement quand la réalité nous heurte assez fort pour nous réveiller un instant, par exemple au contact d'un saint, ou par la chute dans les milieux du malheur ou du crime, c'est seulement dans de tels cas ou d'autres analogues que nous sentons une minute l'horrible monotonie du mal ou la merveille insondable du bien. Mais bientôt nous retombons dans le demi-sommeil peuplé de nos bavardages. » (« Morale et littérature », *OC IV 1*, p. 92)

C'est l'attachement qui est générateur de fiction (la perspective qui fausse les lectures). Dans la fiction, le mal est attachant et le bien est ennuyeux. C'est pourquoi nous faisons le mal. Il faut se retenir d'agir, ne pas faire, se détacher. Accéder au réel, au bien réel, au bien pur passe par le détachement. Ce qui provoque un tel détachement, c'est le choc du réel, « quand la réalité nous heurte assez fort pour nous éveiller un instant » : le *contact* avec un saint, le malheur, les œuvres des écrivains de génie ont « le pouvoir de nous éveiller à la vérité » (*ibid.*). Le réel est ce contre quoi on se cogne. « L'épaisseur même de la réalité », c'est « cette épaisseur que la vie nous présente tous les jours, mais que nous ne savons pas saisir, parce que nous nous plaisons au mensonge » (*ibid.*), alors qu'il s'agit d'accéder à la réalité, à la vérité, à la « vraie vie » (*alêthês bios*), de passer du rêve à la réalité et, pour ce faire, de transformer le discours intérieur (on peut reconnaître là une inspiration stoïcienne, voir chapitre III, partie B, section 2 : « L'usage des Grecs : le stoïcisme comme manière de vivre »).

« La fiction est génératrice d'immoralité » (*ibid.*) : le geste weilien semble répéter celui du Platon de *La République*, chassant les poètes de la Cité pour des motifs semblables : ce n'est pas par la littérature que l'on va au réel. Fernando Rey Puente commente en écrivant qu'« il y a ainsi comme une incompatibilité constitutive entre la morale et la littérature et, à cause de cela, l'immoralité est inséparable de la littérature. Pour cette raison, il est également inutile de reprocher à certains écrivains leur immoralité, dans la mesure où tous les écrivains, du fait même de leur statut d'écrivain, sont déjà immoraux, parce qu'au plan littéraire, le bien est toujours ennuyeux et le mal toujours attachant, indépendamment de la volonté des écrivains ou du sujet de leurs livres. C'est pourquoi, à ses yeux, il est possible de condamner toute la littérature¹. » Mais il y a l'art, les œuvres et les génies « de tout premier ordre² ». Qui sont-ils ? Dans *L'Enracinement* (cf. *OC V 2*, p. 298-303), la philosophe propose une liste de sept œuvres de premier ordre : l'*Iliade*, Eschyle, Sophocle, Shakespeare, le *Grand Testament* de François Villon, Molière, *L'École des femmes*, la *Phèdre* de Racine). Ailleurs, la liste est la suivante : « le poète de l'*Iliade*, Eschyle, Sophocle, Shakespeare tel qu'il était quand il écrivit *Lear*, Racine tel qu'il était quand il écrivit *Phèdre*. Cela ne fait pas un grand nombre » (*OC V 1*, p. 227). Certes. Dans « *L'Iliade* ou le poème de la force », elle mentionne encore Cervantès (cf. *OC II 3*, p. 253). Pour penser l'univers et la condition humaine dans leur rapport avec le bien, il faut un autre langage que celui de la raison scientifique, le langage « des mythes, de la poésie, des images ; images faites non seulement de mots, mais aussi d'objets et d'actions » (*OC IV 1*, p. 149). En effet, le rôle des écrivains est d'« exprimer la conditions humaine » (*OC IV 1*, p. 72), « la vérité de notre condition³ » (*ibid.*). Les œuvres de premier ordre, celles des écrivains de génie sont celles qui expriment et font éprouver la nécessité, qui proposent une expression nécessaire de la nécessité, dans lesquelles *la pesanteur qui gouverne les âmes est présente et manifeste* de telle

¹ F. Rey Puente, *Simone Weil et la Grèce*, op. cit., p. 81.

² S. Weil emploie régulièrement une telle expression, cf. *OC IV 1*, p. 293 ; *OC VI 2*, p. 163, 166 ; *OC V 1*, p. 184, 216, 227 ; *OC V 2*, p. 167, 323 ; *OC VI 4*, p. 194 ; *EHP*, p. 111.

³ Je renvoie à G. Kahn, « Les critères d'appréciation de Simone Weil concernant la littérature et les arts plastiques », in *CSW*, t. XVI-1, mars 1993, p. 31-36 ; Je renvoie à F. Chiappone, « Expérience, expression, littérature », art. cité, p. 241-260. Voir aussi *L'Enracinement*, *OC V 2*, p. 29-300, et une lettre de S. Weil à son frère André, in *OC VII 1*, p. 470.

manière que « le bien et le mal y apparaissent dans leur vérité » (OC IV 1, p. 93) : elles proposent une « architecture de l'abîme » (*ibid.*). « L'auditeur ou le lecteur » (S. Weil pense aussi au théâtre, et peut-être à l'opéra) « sent la pesanteur comme on la sent quand on regarde un précipice¹ » (*ibid.*).

La « littérature » (ce qui est considéré à notre époque comme tel) joue un rôle déterminant dans la méditation weilienne, les grandes œuvres de la littérature européenne, depuis l'*Iliade* – le théâtre en particulier : Eschyle, Sophocle, Plaute, Shakespeare, Racine, Molière. Les exemples littéraires reviennent régulièrement dans les notes de préparation de cours, ou dans les *Cahiers*, pour penser la condition humaine, et plusieurs pages de *L'Enracinement* sont consacrées à la littérature française (cf. OC V 2, p. 300-302). Et contrairement à ce que l'on entend parfois, S. Weil lit la littérature de son temps. Elle a lu Jules Romains, les *Hommes de bonne volonté* – au moins le tome IX : *Montée des périls* (1935), où il est question du travail en usine – à la fin de l'année 1935 ; elle connaît bien l'œuvre de Georges Bernanos, lit *Les Grands cimetières sous la lune* (1938) dès sa parution ; elle se réfère à Paul Claudel (*L'Annonce faite à Marie*), à Joseph Conrad (*Le Nègre de Narcisse*), à Antoine de Saint-Exupéry (*Vol de nuit*), à Émile Guillaumin (*La vie d'un simple*), à Pierre Hamp (*Glück auf !*), à Jean Giono (*la Lettre aux paysans sur la pauvreté et la paix*). Elle connaît bien l'œuvre de Paul Valéry dès ses années d'étudiante, par l'enseignement d'Alain². Elle écrit d'ailleurs une lettre à Valéry (comme à Bernanos) et prépare une lettre pour Jules Romains. Les dernières années, les références ne sont plus les mêmes que celles que l'on trouve jusqu'aux années 1938, 1939. Ne sont plus cités (à de rares exceptions près) ni Balzac, ni Dickens, ni Saint-Exupéry... mais les Grecs (Homère, Eschyle, Sophocle), les Anglais – Shakespeare, Marlowe, dont elle recopie des extraits (cf. par ex. OC VI 1, p. 274-275), George Herbert et les poètes « métaphysiques » –, et Molière : ceux qui savent faire entendre le cri des malheureux, des « suppliants silencieux ». S. Weil sauve alors « trois ou quatre » (OC IV 1, p. 71) écrivains contemporains. Elle ne donne pas de nom. Qui sont-ils ? Proust ? Valéry ? Claudel ? Saint-Exupéry ? Koestler ?

Il faut mentionner encore l'intérêt constant de S. Weil pour les cultures populaires, les mythologies, les contes, ceux de Grimm en particulier. Ou encore les *negro spirituals* (cf. OC VI 1, p. 446-451), et les *coplas* espagnoles. En 1941, elle lit et traduit les *Cantos populares españoles* rassemblés par Francisco Rodríguez Marín (5 volumes, Séville, 1882-1883) et recopie des *coplas* dans les dernières pages du *Cahier II* (cf. OC VI 1, p. 437-445). A l'automne 1942, elle copie (en français), sans doute de mémoire, une « *copla* espagnole » en laquelle elle voit la clé d'interprétation des contes, de « la signification de tous les mariages princiers des contes » (cf. (K17, OC VI 4, p. 322-323). Les contes traduisent une « expérience spirituelle » (OC VI 4, p. 318), expriment la vérité « dans le domaine spirituel » (OC VI 4, p. 321), « enferment un trésor de spiritualité d'une antiquité incalculable. Sans doute plus ancien que les mythologies » (*ibid.*). Ces contes (« conte du cordonnier », « conte albanais ») sont lus, en anglais, à New York, et résumés en français. Par exemple, le conte albanais intitulé « *The boy who stole the nightingale that was called Gizari* » (d'après Post Wheeler, *Albanian tales*, New York, Doubleday, Doran and Company, 1936, p. 129-162). A la page 134 de l'ouvrage, on lit (traduit) le dialogue entre

¹ L'expression du mal et de sa nécessité par la littérature fait l'objet, au même moment, d'une controverse entre Mauriac et Maritain. Voir en particulier Jacques Maritain, *Réponse à Cocteau* (1926) et la réponse de François Mauriac, *Dieu et Mammon* (1929). Voir aussi leur correspondance dans *Correspondance Maritain, Mauriac, Claudel, Bernanos. Un catholique n'a pas d'alliés*, présentée par H. Quantin et M. Bressolette, Paris, Cerf, 2018, p. 67-178. Le lien entre poésie et sainteté (sur lequel S. Weil met l'accent dans *L'Enracinement*, voir OC V 2, p. 299) est établi par Maritain (voir *Réponse à Cocteau*, in J. et R. Maritain, *Œuvres complètes*, vol. III, Fribourg, Éd. Universitaires - Paris, Éd. Saint-Paul, 1984, p. 707).

² Je renvoie à la contribution de Jean-Michel Le Lannou : « Purification et décréation : Paul Valéry et Simone Weil », in *Simone Weil et le poétique*, op. cit., p. 201-219.

le prince et un « vieux ». Le dialogue est noté par ailleurs (en anglais) sur une page de cahier emportée à Londres, et recopié dans le « Carnet de Londres » (*OC VI 4*, p. 389). Cette page retient, d'une écriture très resserrée, des références et citations qui fonctionnent comme des *hypomnēmata* : un florilège de textes essentiels pour nourrir la vie spirituelle. Le nom du rossignol, « Gizari » (écrit « Ghizari » au *Cahier XVII*), est noté deux fois sur la couverture du « Carnet de Londres » (« Gizar », *OC VI 4*, p. 361) et à nouveau sur le plat inférieur (*OC VI 4*, p. 396). Ce rossignol, dont le chant « est le plus beau qu'on ait jamais entendu » et dont l'existence est simplement signalée au prince par le vieux, « est le Saint-Esprit » (K17, *OC VI 4*, p. 320), interprète S. Weil. « Splendide », ajoute-t-elle. Recopiant le dialogue, à Londres, elle commente : « Merveilleux. Un être dont on ne connaît que le nom et la perfection, et absolument rien d'autre ; et cela suffit pour le trouver. C'est Dieu. » (*OC VI 4*, p. 389) On comprend alors pourquoi la philosophe écrit et encadre ce nom sur le plat supérieur du « Carnet de Londres » : c'est un nom de Dieu. C'est d'une « théologie négative », ou « blanche », qu'il s'agit ici : ce n'est pas par l'intelligence que l'on accède à Dieu, mais par la pratique qui consiste à orienter l'attention vers un nom. « Le problème est alors de consacrer à ce bien dont on ne sait que le nom la totalité de l'énergie. » (K16, *OC VI 4*, p. 257)

« Le discours philosophique sera au plus loin et au plus près du langage de fiction : il sera poésie (la poésie étant ce mode de discours qui ne s'invente pas à chaque instant un sujet parlant, qui ne réfléchit [pas] non plus sur son droit à parler : qui le laisse parler dans son irruption). Le philosophe est poète, il est dramaturge, sa pensée se donne comme chant, aphorisme ou dithyrambe ; et s'il semble ainsi retrouver le scintillement énigmatique des présocratiques, ce n'est point que la philosophie, se recourbant sur elle-même, reprend tout son destin comme dans un autre commencement ; c'est que la parole du philosophe retrouve le droit de toute fiction à inventer le lieu d'où elle parle, comme si le discours venait spontanément par la force d'une voix qui fait naître, loge et déplace, "inspire" le sujet parlant. »

Ainsi Foucault analyse la mutation du discours philosophique après Nietzsche¹. Comme ce dernier, S. Weil se veut poète, attache une grande importance à sa poésie et à sa publication². Elle écrit sur la poésie, sur l'essence du poème, propose une poétique (voir, par exemple, en *OC V 2*, p. 284-285, 300-301). Elle évoque même, au début des années trente, « un sujet de roman » (K1, *OC VI 1*, p. 136) et note pour elle-même : « Si j'écrivais un roman, je ferais quelque chose d'entièrement nouveau. » (*OC II 2*, p. 267) Ce sont des poèmes et une pièce de théâtre qu'elle écrira, *Venise sauvée*, tragédie (inachevée) en trois actes où il est question de la destruction d'une ville, Venise, au XVII^e siècle, qui alterne prose et vers libres et se termine par un poème : le « cantique de Violetta ». Pour ce faire, elle s'inspire de *La Conjuration des Espagnols contre la république de Venise en l'année 1618* (1674), de l'abbé de Saint-Réal, qui avait déjà inspiré la *Venice Preserv'd or a Plot* du dramaturge anglais Thomas Otway, écrite en 1682 et représentée pour la première fois la même année (la tragédie remporta un succès immense et immédiat : à l'exception des pièces de Shakespeare, il s'agit de la pièce la plus jouée tout au long du XVII^e siècle et du XVIII^e siècle) et qu'elle a lue en 1938 ou 1939 (cf. *SP*, p. 475). Venise va être conquise par les Espagnols, par « une poignée d'exilés » (*VS*, p. 31) menés par un projet de « domination universelle » (*VS*, p. 36). Si elle peut penser aussi à la destruction de l'île de Mélos par les Athéniens (cf. *OC IV 1*, p. 288 ; *OC V 1*, p. 240-242) ou au sac de Carthage par les Romains (cf. *OC II 3*, p. 99, 183-187, 203-204 ; *OC V 2*, p. 251), c'est en pensant à Paris qu'elle écrit, à « Paris dans l'état de ville soumise³ » (la pièce devant d'abord s'intituler « La Ville

¹ M. Foucault, *Le Discours philosophique*, op. cit., p. 178, 180.

² Voir par exemple S. Weil, *Oppression et liberté*, op. cit., p. 7 ; une lettre de S. Weil à Huguette Baur publiée in *CSW*, t. XIV-3, septembre 1991, p. 204-205.

³ S. Weil, lettre à Huguette Baur (juillet 1940), publiée in P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 111.

sauvée ») : encore une fois, c'est le présent qui gouverne l'écriture weilienne. Mais c'est aussi du travail éthique de soi (du rêve à la réalité) dont il est question, et la dernière tirade de Jaffier :

« La mort vient me prendre. A présent la honte est passée.
A mes yeux bientôt sans regard que la ville est belle.
Sans retour il faut m'éloigner des lieux des vivants.
On ne voit nulle aube où je vais et nulle cité » (VS, p. 146)

rappelle inévitablement ces vers : « Et la mort, à mes yeux dérochant la clarté, / Rend au jour, qu'ils souillaient, toute sa pureté », les dernières paroles de Phèdre dans la tragédie de Racine (acte V, scène 7, v. 1643-1644) qu'elle aime à se rappeler (cf. OC VI 2, p. 377 ; OC VI 3, p. 60, 108). Le modèle, outre la *Phèdre* de Racine pour la dernière scène, outre peut-être Claudel pour l'usage du vers libre et le choix du Siècle d'or, c'est l'*Illiade*, dont S. Weil pense qu'un état primitif a été « comme un mélange de prose et de poésie » (OC VI 4, p. 323). S. Weil, qui a visité Venise en 1938. Elle a pu commencer à écrire sa pièce dès 1939, mais plus probablement au moment de l'exode de juin 1940 et elle y travaille à Vichy en juillet 1940 (cf. SP, p. 500, 516). Il existe un manuscrit en août 1941 qui a été prêté aux Daumal (cf. OC VII 1, p. 234), puis à Simone Pétrement en septembre 1941 (cf. SP, p. 584) ; elle y travaille les premiers mois de l'année 1942 et parvient à une version quasi définitive du monologue de Jaffier et du cantique de Violetta au mois d'avril (cf. OC VI 3, p. 311). Elle y travaille encore à Londres (cf. OC VII 1, p. 265, 268, 273). On retrouve dans cette tragédie tous les thèmes weilien : la force, le déracinement, le malheur, l'histoire comme expression de la force et la colonisation, le rôle de l'imagination, le passage du rêve à la réalité, le milieu et la poésie, l'ordre du monde, la beauté et la joie, l'art, l'amitié, le détachement, la mort¹. Il n'est pas question ici d'étudier pour eux-mêmes les poèmes de S. Weil, mais, d'une part, de donner toute sa place à cette part de son œuvre dans l'écriture weilienne et, d'autre part, de montrer que ce qu'elle nomme « poésie » est une manière d'habiter le monde².

La poésie en acte

Dans les articles sur « l'agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique » et sur « l'inspiration occitanienne » (1940-1942), S. Weil évoque les poésies grecque (l'*Illiade*, les Tragiques), provençale ou occitanienne (la *Chanson de la croisade contre les Albigeois*) et anglaise (Shakespeare et les « poètes métaphysiques », cf. K8, OC VI 3, p. 134, 143). Ces poésies se caractérisent par leur pureté et leur harmonie, par « une pureté telle qu'au fond de l'amertume sans mélange resplendissait la parfaite sérénité » (OC IV 2, p. 421), parvenant « au

¹ Il est souvent question de *Venise sauvée* dans les *Cahiers* à partir de l'automne 1941. Je renvoie à OC VI 2, p. 109, 378, 379, 383, 419, 422 ; OC VI 3, p. 267-269, 311, 361, 362, 370-371, 425.

² S. Weil écrit (et publie) ses premiers vers en 1926 : alors qu'elle est élève en khâgne au lycée Henri-IV, elle compose les traditionnels « Vers lus au goûter de la Saint-Charlemagne » (janvier 1926). Auparavant, elle avait écrit un conte intitulé « Les lutins de feu » (1920, elle a onze ans). « A une jeune fille riche » et « Éclair » (1929) remontent aussi aux années d'études. Elle est ensuite l'auteur de six poèmes d'importance : « Prométhée » (1937), qu'elle envoie à Paul Valéry, « A un jour » (1938), puis « La Mer », « Nécessité », « Les Astres », « La Porte », quatre poèmes « mystiques », ou « pythagoriciens », écrits lors de la période de Marseille (1940-1942), auxquels il faut ajouter le « Cantique de Violetta » (dans *Venise sauvée*). Jean Tortel témoigne : « Je crois bien qu'avant tout elle se désirait poète. Je crois bien qu'elle aurait sacrifié son œuvre pour les quelques poèmes qu'elle a écrit. » (SP, p. 531) Voir S. Weil, *Poèmes*, suivis de *Venise sauvée, avec une lettre de Paul Valéry*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1968. Le volume des *Œuvres complètes, Poèmes et Venise sauvée* (OC III) n'a pas encore été publié. Sur les poèmes et l'esthétique weilienne, je renvoie à G. Gutbrod, « Théorie et pratique de la poésie chez Simone Weil », in CSW, t. XVII-2, juin 1994, p. 145-158, et à Ch. Zyka, dont la thèse de doctorat a porté sur *L'Art et le Beau. Simone Weil et l'esthétique* (soutenue à l'Université catholique de Lyon, le 16 décembre 2013) et qui a publié « Liberté spirituelle dans l'art. Art roman contre art gothique », in CSW, t. XLV-3, septembre 2022, p. 251-267, ainsi qu'à E. Gabellieri, *Être et Don, op. cit.*, p. 265-272 (« La relecture de l'expérience esthétique »).

point secret où douleur et joie, à force d'être pures, sont une seule et même chose » (*OC IV 2*, p. 422). Ceci fournit une clé de lecture de la poésie de S. Weil. (Le premier de ces textes, daté de l'hiver 1940-1941 contient déjà en germe ce qui sera développé dans l'article « A propos de la question coloniale » : la pensée weilienne de la maturité est présente tout entière dès 1940.) Il y a, pour le dire avec Emmanuel Gabellieri, « transposition de cette poésie parfaite dans l'ordre de l'action et de la vie, de sorte qu'il s'agit ici de la poésie, non pas d'abord comme expression littéraire de l'essence de la vie, mais comme sentiment de la vie, capable d'exprimer, dans de multiples dimensions, ce qu'il faudrait appeler l'essence poétique de l'existence, jusqu'à une certaine manière d'habiter le monde, et de déployer une action au cœur du monde¹ ».

La poésie joue un rôle prépondérant dans la pensée weilienne, à condition de bien comprendre qu'il s'agit d'une manière d'habiter le monde. C'est lors de la période de Marseille que la philosophe élabore cette notion de poésie et en particulier dans quelques paragraphes des « Formes de l'amour implicite de Dieu » et de « Condition première d'un travail non servile » :

« Dans l'Antiquité, l'amour de la beauté du monde tenait une très grande place dans les pensées et enveloppait la vie tout entière d'une merveilleuse poésie. Il en fut ainsi dans tous les peuples, en Chine, en Inde, en Grèce. Le stoïcisme grec, qui fut quelque chose de merveilleux et dont le christianisme primitif était infiniment proche, surtout la pensée de saint Jean, était à peu près exclusivement amour de la beauté du monde. Quant à Israël, certains endroits de l'Ancien Testament, dans les Psaumes, dans le livre de Job, dans Isaïe, dans les livres sapientiaux, enferment une expression incomparable de la beauté du monde.

L'exemple de saint François montre quelle place la beauté du monde peut tenir dans une pensée chrétienne. *Non seulement son poème est de la poésie parfaite, mais toute sa vie fut de la poésie parfaite en action.* Par exemple son choix des sites pour les retraites solitaires ou pour la fondation des couvents était par lui-même *la plus belle poésie en acte. Le vagabondage, la pauvreté étaient poésie chez lui* ; il se mit nu pour être en contact immédiat avec la beauté du monde. [...]

Tout être humain est enraciné ici-bas par une certaine poésie terrestre, reflet de la lumière céleste, qui est son lien plus ou moins vaguement senti avec sa patrie universelle. Le malheur est le déracinement.

Les cités humaines principalement, chacune plus ou moins selon son degré de perfection, *enveloppent de poésie la vie de leurs habitants.* Elles sont des images et des reflets de la cité du monde. [...] Détruire des cités, soit matériellement, soit moralement, ou bien exclure des êtres humains de la cité en les précipitant parmi les déchets sociaux, c'est couper tout lien de poésie et d'amour entre des âmes humaines et l'univers. » (*OC IV 1*, p. 300-301, 314 ; je souligne)

« Puisque le peuple est contraint de porter tout son désir sur ce qu'il possède déjà, la beauté est faite pour lui et il est fait pour la beauté. La poésie est un luxe pour les autres conditions sociales. *Le peuple a besoin de poésie comme de pain. Non pas la poésie enfermée dans les mots ; celle-là, par elle-même, ne peut lui être d'aucun usage. Il a besoin que la substance quotidienne de sa vie soit elle-même poésie.*

Une telle poésie ne peut avoir qu'une source. Cette source est Dieu. Cette poésie ne peut être que religion. [Une inspiration sans domination.] [...] Dans toutes les autres conditions, sans exception, des fins particulières se proposent à l'activité. Il n'est pas de fin particulière, quand ce serait le salut d'une âme ou de plusieurs, qui ne puisse faire écran et cacher Dieu. Il faut par le détachement percer à travers l'écran. Pour les travailleurs il n'y a pas d'écran. Rien ne les sépare de Dieu. Ils n'ont qu'à lever la tête. » (*OC IV 1*, p. 422-423 ; je souligne)

La vie humaine doit pouvoir être enveloppée de poésie. Est poète celui qui est « relié par un fil à rien qui soit créé, sinon la totalité de la création » (*AD*, p. 80). Puis S. Weil donne pour exemples François d'Assise et Jean de la Croix. La poésie est contact avec la beauté du monde. C'est de cette inscription de l'homme dans le monde dont il est question lorsqu'elle évoque le « circuit par lequel l'énergie solaire, descendue dans les plantes, fixée par la chlorophylle, concentrée dans les graines et les fruits, entre dans l'homme qui mange ou boit, passe dans ses muscles et se dépense pour l'aménagement de la terre. Tout ce qui se rapporte à la science,

¹ E. Gabellieri, « "... de la poésie en action". *Logos et Kairos* au fondement du poétique weilien », dans *Simone Weil et le poétique*, op. cit., p. 89-90. Voir aussi *id.*, *Être et Don*, op. cit., ch. VII et VIII.

ajoute-t-elle, peut être disposé autour de ce circuit, car la notion d'énergie est au centre de tout » (*OC V 2*, p. 181). Alors que la culture se développe à part du monde, hors-sol, au point qu'on ne fait pas le lien entre le système solaire étudié à l'école et le soleil et les étoiles que l'on voit dans le ciel. Et il ne s'agit pas seulement de science, car la « pensée de ce circuit » permet d'envelopper aussi bien le travail scientifique que le travail de la terre de *poésie*¹. Or, ce qui définit la modernité, c'est la perte de contact avec la beauté du monde, la perte de toute poésie en acte : ce que S. Weil appelle « déracinement » (et Nietzsche, « nihilisme »).

Le mot « poésie » est associé à celui de spiritualité : S. Weil parle « d'une lumière de spiritualité et de poésie » (*OC VI 4*, p. 291) qui enveloppe l'écriture du malheur. La liberté va de pair avec un « épanouissement de bonheur, de beauté et de poésie » (*OC V 1*, p. 245) qui en est la marque. A Londres, c'est dans des fragments qu'il est question de poésie *comme attitude et manière de vivre*. La culture est une « formation de l'attention » (*OC V 1*, p. 566) par laquelle l'homme contemple l'univers, de telle manière que l'on participe « aux trésors de poésie transmis de génération en génération au cours des âges » (sans « jamais séparer les connaissances de la poésie ») et que l'on développe « l'aptitude à la contemplation poétique de l'univers » (*OC V 1*, p. 567), les deux allant de pair, sachant que le spectacle de l'univers ou la beauté de la nature est la première *poésie* (S. Weil souligne le mot dans ces notes où elle cherche la meilleure formulation de cette idée). Elle pense à François d'Assise lorsqu'elle évoque la poésie de la pauvreté et écrit : « Il y a dans la pauvreté une poésie dont il n'y a aucun autre équivalent. C'est la poésie qui émane de la chair misérable vue dans la vérité de sa misère. » (*OC V 2*, p. 384) Plus loin :

« Un petit bistro, où sont dévorés pour quelques sous des repas sommaires, est plein de poésie à en déborder. Car il est vraiment un refuge contre la faim, le froid, l'épuisement ; il est placé sur la limite, comme un poste frontière. Cette poésie est déjà tout à fait absente d'un restaurant moyen, ou rien ne rappelle la possibilité que des hommes aient faim.

C'est à cause du mensonge de la richesse que saint François n'en a pas voulu [de la richesse]. Il a cherché dans la pauvreté non la douleur, mais la vérité et la beauté. Il cherchait la poésie du contact vrai, conforme à la vérité de la situation humaine, avec cet univers où nous avons été placés.

Aimer la poésie de la pauvreté n'est pas un obstacle à la compassion pour les pauvres. Au contraire, car la compassion est à la racine de cette poésie. Les œuvres de la compassion n'en sont pas non plus diminuées, mais accrues. L'amour de la pauvreté n'est nullement ascétique ; il cueille et savoure dans leur plénitude toutes les joies, tous les plaisirs qui s'offrent. Saint François fut heureux, d'un bonheur parfaitement pur, le jour où son compagnon lui apporta plusieurs pains entiers qu'on lui avait donnés comme aumône, et où ils se mirent à manger près d'une fontaine aux eaux claires, sur une grande pierre plate, sous un beau soleil. » (*OC V 2*, p. 385)

La poésie terrestre est donc manière d'habiter le monde et manière de vivre, rendant le monde habitable. Ce déploiement poétique de l'enracinement dans le monde, très prégnant dans les écrits de la période de Marseille, aussi bien les *Cahiers* que les essais et la correspondance², ne s'impose pas immédiatement à la pensée de S. Weil. Certes, il y a l'épisode de « la contemplation d'un paysage de montagne » (*AD*, p. 40), à seize ans, qui fait accéder à « la notion de pureté », au sens éthique et chrétien du terme, et incite à un travail de transformation de soi (défaisant l'opposition moderne entre nature et culture, entre physicalité et intériorité), mais la poésie est alors rejetée du côté de l'imaginaire, de ce qui fait obstacle à la rencontre du réel. Cela se lit, par exemple, dans un texte « Sur le temps », daté du début de l'année 1926, alors qu'elle est en

¹ Robert Chenavier a consacré récemment deux articles à ce sujet : « Transformer la vie par la poésie », in *CSW*, t. XLV-1, mars 2022, p. 41-56, et « Raison poétique et métaphore réelle. Un mode de connaissance », in *CSW*, t. XLVI-1, mars 2023, p. 77-90. Voir P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 2 : *La Configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1984, p. 57-58.

² Voir les lettres à Huguette Baur et A. Atarés, in P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 111-128.

première année de khâgne, un texte sur le rapport entre l'esprit et le monde à tonalité cartésienne et kantienne : « L'existence doit être dépouillée de toute poésie. La tâche est sévère, car il est dur de ne pas aimer ; mais elle est nécessaire pour qui veut avoir de la force d'esprit. » (OC I, p. 299) L'existence se doit d'être nue, sans rien qui vienne recouvrir « ce rude et ce coupant qu'est l'existence même » (OC I, p. 302). Cela dit, le beau est déjà envisagé comme l'accord « de la nature et de l'esprit » (OC I, p. 303) : « Cette délivrance apportée par le beau est le seul soutien du juste ; mais le danger en est qu'après avoir aimé et adoré cette existence à forme humaine, l'homme est naturellement porté à aimer et adorer l'existence en général ; et il est besoin d'un entendement vigoureux comme celui de Descartes pour ne pas mêler de poésie à l'existence ; car il est dur de ne pas aimer. » (*Ibid.*) En 1936, ce sont les chefs-d'œuvre de la poésie grecque qu'elle veut donner aux ouvriers des usines Rosières¹ et, dans un projet d'article « Sur les contradictions du marxisme » (qui peut dater de la fin 1937 selon les éditeurs des *Œuvres complètes*), il est question de la poésie du travail :

« On trouve chez Marx, dans les écrits de jeunesse, des lignes d'accent lyrique concernant le travail ; on en trouve aussi chez Proudhon ; on en trouve aussi chez des poètes, chez Goethe, chez Verhaeren. Cette poésie nouvelle, propre à notre temps, et qui en fait peut-être la principale grandeur, ne doit pas se perdre. Les opprimés doivent y trouver l'évocation de leur patrie à eux, qui est une espérance. » (OC II 2, p. 141)

Il s'agit d'une poésie *nouvelle* (comme il y aura une sainteté *nouvelle*) qui répond à l'exigence du présent. Alors qu'il sera question de la spiritualité du travail, dans *L'Enracinement* (OC V 2, p. 189), nous retrouverons les noms de Marx et de Proudhon, associés à ceux de Rousseau, George Sand, Tolstoï, et aux « encycliques des papes » (on pense à *Rerum novarum*, publié en 1891 par Léon XIII, ainsi qu'à *Quadragesimo anno*). C'est ici l'une des deux seules mentions d'Émile Verhaeren dans l'œuvre de S. Weil, l'autre se trouvant dans des pages du *Cahier I* consacrées au travail ; après une citation du *Faust* de Goethe, on lit : « Proudhon, Verhaeren... » (OC VI 1, p. 92). C'est dans la continuité de ces pages qu'est écrit « Sur les contradictions du marxisme ».

En 1942, la beauté est le seul « remède » (OC IV 1, p. 422) pour les travailleurs, pour ceux qui n'ont aucune finalité dans leur existence, dont tout l'être est soumis à la nécessité, ce qui entraîne un vide, une faim de finalité. La seule chose qui existe et qui peut être désirée est la beauté. C'est en se débarrassant de toute finalité *ici-bas* que « la pensée [est accrochée] à la terre », en contact direct et immédiat avec la nécessité et l'ordre du monde. Comment transformer le regard (« percer l'écran » afin de voir autrement ce que l'on voit) afin que le monde soit beau ? Comment orienter vers Dieu l'attention des travailleurs ? Il faut pour cela des « intermédiaires », des *metaxu* qui orientent le regard². Cela veut dire qu'il faut transformer en miroir de la lumière (du bien, de Dieu), « les seuls objets sensibles où ils puissent porter leur attention », c'est-à-dire la matière, les instruments, les gestes de leur travail » (OC IV 1, p. 423). Le travail même doit être « transformé en poésie » (OC IV 1, p. 427). Vient alors le mot « poésie » : une vie dont « la substance quotidienne » est poésie – la poésie est une manière de vivre et ce qui vient nourrir cette manière de vivre. La poésie est un bien, elle introduit de la finalité dans l'existence ou, pour mieux dire, il n'y a aucune finalité dans l'univers mais il est « accroché à Dieu », qui n'est pas l'univers mais qui en est la « seule fin », Dieu venant rassasier

¹ Il va en être question au chapitre V, partie A, section 3 : « La Grèce "accessible aux masses populaires" ».

² Je renvoie à E. Gabellieri, *Le phénomène et l'entre-deux. Pour une métaxologie*, op. cit., en particulier le chap. VIII : « Phénomène et "metaxu" ». Voir aussi « Entre ». *Le relazione oltre il dualismo metafisico*, a cura di M. Marianelli, Figline Valdarno, Istituto Universitario Sophia/Città Nuova Editrice, 2020 (les contributions de Fr. Simeoni et N. Sanches, le dialogue entre M. Marianelli et E. Gabellieri).

« la faim de finalité qui constitue l'être même de tout homme » (*OC IV 1*, p. 422) : « Faire par leur moyen que les hommes et les femmes du peuple vivent perpétuellement baignés dans une atmosphère de poésie surnaturelle ; comme au Moyen Âge ; plus qu'au Moyen Âge ; car pourquoi se limiter dans l'ambition du bien ? » (*OC IV 1*, p. 426) Il faut, d'une part, « retrouver la source perdue d'une telle poésie » (la Grèce, l'Occitanie) et, d'autre part, « que les circonstances mêmes du travail lui permettent d'exister » (*OC IV 1*, p. 428). Nous retrouvons cette notion dont il vient d'être question : c'est une atmosphère de « poésie surnaturelle » qui est à favoriser. La poésie surnaturelle devrait baigner toute la vie des travailleurs de telle manière que s'exprime leur « vocation surnaturelle » (*OC IV 1*, p. 428), et il faut pour cela avoir le sens de la fête. S. Weil reprend ici, mais *sur un autre plan*, ce qu'elle écrit dans les *Réflexions* de 1934. Et, sur l'existence nue, il faut mesurer à la fois l'écart et la continuité dans la pensée entre le texte de 1926 sur le temps et les premiers paragraphes de « Condition première d'un travail non servile » (cf. *OC I*, p. 300-301 et *OC IV 1*, p. 419)

J'ai cité cette phrase : « Une telle poésie ne peut avoir qu'une source. Cette source est Dieu. Cette poésie ne peut être que religion. » (*OC IV 1*, p. 422) Au même moment (avril 1942), S. Weil médite ce thème dans le *Cahier X*. Le travail est un effort circulaire, sans finalité, qui est « plus beau que tout » si c'est une « finalité sans fin ». Or, ce qui est finalité sans fin, selon la *Critique* kantienne de la faculté de juger, c'est le beau et c'est pourquoi elle écrit ensuite que « le beau seul permet d'être satisfait de ce qui est », et poursuit en affirmant que « les travailleurs ont besoin de poésie plus que de pain. Besoin que leur vie soit une poésie. Besoin d'une lumière d'éternité » (*OC VI 3*, p. 314 ; cf. *OC VI 4*, p. 291). Or, « seule la religion peut être la source de cette poésie. / Ce n'est pas la religion, c'est la révolution qui est l'opium du peuple. / La privation de cette poésie explique toutes les formes de démoralisation. » (*Ibid.*) Ce passage du *Cahier X* est repris presque littéralement dans « Condition première d'un travail non servile » (cf. *OC IV 1*, p. 423). C'est le Marx de la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* qui est ici visé : « La religion est le soupir de la créature accablée par le malheur, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'une époque sans esprit. C'est l'opium du peuple¹. » (Toutefois, la qualification de la religion comme opium, comme analgésique se trouve déjà dans Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*.) Il faut « des intermédiaires » pour soutenir « l'orientation de l'attention vers Dieu » (*ibid.*). C'est pour cela qu'il y a des églises. Mais il s'agit de trouver ces intermédiaires sur le lieu de travail, « écrits dans la nature des choses » (*ibid.*) afin d'accrocher « la pensée à la terre » (*OC IV 1*, p. 423 ; cf. *OC VI 3*, p. 236, 251 ; *OC VI 4*, p. 101). Nous comprenons alors pourquoi S. Weil écrit sur « Le christianisme et la vie des champs » (cf. *OC IV 1*, p. 263-271) – un texte probablement contemporain² de la « Condition première d'un travail non servile » (aux mois d'avril-mai 1942). Le mot « poésie » y est absent ; il est présent, en revanche, dans le dernier paragraphe des « Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu » (texte lui aussi contemporain, où l'on trouve la même opposition entre monotonie et poésie que dans « Condition première ») :

« Il faut qu'une telle poésie entoure le travail des champs d'une lumière d'éternité. Autrement il est d'une monotonie qui conduirait facilement à l'abrutissement, au désespoir ou à la recherche des satisfactions les plus grossières ; car le manque de finalité qui est le malheur de toute condition humaine s'y montre trop

¹ K. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Éditions Sociales, 1973, p. 198.

² Quand S. Weil rédige-t-elle « Le christianisme et la vie des champs » ? Ce projet d'essai est indiqué, dans les *Œuvres complètes*, comme ayant été rédigé « probablement en mars ou avril 1942 » (*OC VI 4*, p. 491) puis « après le 5 avril 1942 » (*OC IV 1*, p. 263). Simone Pétrement et Joseph-Marie Perrin proposent de le dater du mois d'avril 1942 « ou à peine plus tôt » (*SP*, p. 610 ; voir J.-M. Perrin, *Mon dialogue avec Simone Weil*, op. cit., p. 109). Toutefois, n'ayant pas été remis au père Perrin avant le départ de Marseille (le 14 mai), il pourrait avoir été rédigé à New York. La datation est donc incertaine.

visiblement. L'homme s'épuise au travail pour manger, il mange pour avoir la force de travailler, et après un an de peine tout est exactement comme au point de départ. Il travaille en cercle. La monotonie n'est supportable à l'homme que par un éclairage divin. Mais par cette raison même une vie monotone est bien plus favorable au salut. » (OC IV 1, p. 284)

Les premières traces écrites explicites d'une telle réflexion se trouvent au *Cahier V* (cf. OC VI 2, p. 251) – nous sommes alors à l'automne 1941 – puis au *Cahier VI* : c'est « la notion de nécessité », excluant toute utilité, toute finalité, « tout bien représentable » (le bien n'est pas un objet), qui doit servir d'intermédiaire pour « parvenir à contempler toute chose avec amour » (OC VI 2, p. 379). La réflexion se poursuit dans les *Cahiers IX* et *X* (cf. OC VI 3, p. 236, 271), au printemps 1942, et se déploie à New York, aux mois d'octobre et novembre : à la fin du *Cahier XVI* et au début du *Cahier XVII*, en une parfaite continuité, S. Weil réfléchit à la manière d'incarner la foi chrétienne en lisant les vérités spirituelles dans la création (cf. OC VI 4, p. 300-316).

Il s'agit de permettre « à la pensée de méditer sur Dieu, sans paroles même intérieures, à travers les gestes du travail » (OC IV 1, p. 264), car « le paysan ne peut être en contact avec Dieu qu'à travers l'univers » (*ibid.*). Il s'agit là, très exactement, de ce que j'ai appelé un *savoir de spiritualité*. Cela suppose des « associations d'idées convenables » (*ibid.*). Autrement dit, il faut apprendre à lire les gestes du quotidien et les logiques d'engendrement. Cet apprentissage passe par la liturgie et c'est pourquoi l'élément cosmique devrait s'y trouver présent – le Christ emploie des « paraboles agricoles » – mais la modernité a forclos la beauté du monde (et la liturgie comme la culture moderne se retrouve facteur de déracinement). Le christianisme doit redevenir une source d'inspiration – inspirer la vie quotidienne : « faire entrer le christianisme plus profondément dans la vie paysanne » (*ibid.*). Ce sont des « émotions intenses » (*ibid.*) qui permettent d'enfoncer au centre de l'esprit de telles associations d'idées : éduquer, c'est susciter des émotions. S. Weil propose un cursus de lecture de pages de l'Évangile pour les différentes saisons, activités et contextes agricoles (OC IV 1, p. 264-265) :

« Il s'agit de transformer, dans la plus large mesure possible, la vie quotidienne elle-même en une métaphore à signification divine, en une parabole. Une métaphore, ce sont des mots portant sur des choses matérielles et enveloppant une signification spirituelle. Ainsi "si le grain ne meurt..." Si on remplace ces mots par la chose elle-même, unie à la même signification, la métaphore est bien autrement puissante. » (OC IV 1, p. 265)

Le monde est « poétique » parce qu'il est « fait » par Dieu : S. Weil joue sur la polysémie du verbe « ποιῆν ». Elle recopie (en grec) ce passage de la lettre aux Ephésiens (Ep 2,10) : « Car c'est lui qui nous a fait », et commente : « Nous sommes son poème. » (OC VI 2, p. 300) C'est au christianisme, pour l'essentiel, qu'elle emprunte une clé de lecture du monde, lecture qu'elle nomme *poésie*. De poésie dans le travail, il est question, pour les paysans, dans « Le christianisme et la vie des champs » (cf. OC IV 1, p. 263-271) et pour les ouvriers dans « Condition première d'un travail non servile (cf. OC IV 1, p. 422-430). Ces essais préparent la grande synthèse de *L'Enracinement*¹. Il s'agit donc de parvenir à ce que les gestes du travail et les réalités de l'univers (l'élément cosmique) aient une signification spirituelle. La *vie quotidienne elle-même* doit être métaphore : c'est une telle *forme de vie* qui est proposée par S. Weil.

¹ Sur la poésie du travail, « poésie nouvelle, propre à notre temps, et qui en fait peut-être la principale grandeur », voir, par exemple, S. Weil, « Sur les contradictions du marxisme » (1937), OC II 2, p. 140-141. Voir aussi *L'Enracinement*, OC V 2, p. 160-161, 178, 161-191. Voir R. Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail, op. cit.*, troisième partie.

La métaphore réelle

« Poésie » ne désigne pas seulement un ensemble de textes mais aussi une atmosphère, une ambiance, la qualité d'un milieu de vie, et encore une manière d'habiter le monde. La *poésie* permet de penser un réenracinement de l'homme dans le monde. Il s'agit d'une *lecture* du monde qui n'est pas la lecture de la nécessité qui le constitue et qui est l'objet de la science, mais d'un autre niveau de lecture, celui qui donne accès à la beauté du monde et qui réinscrit l'homme dans l'ordre du monde, lu alors comme reflet ou miroir de vérités éternelles qui donnent sens à la vie et au travail des hommes¹. « Il s'agit de transformer, dans la plus large mesure possible, la vie quotidienne elle-même en une métaphore à signification divine, en une parabole. » (OC IV 1, p. 265) Il faut que, dans chaque condition sociale, chacune des activités qui composent une vie soit reliée au bien qui n'est pas du monde « par une parabole qui lui convienne spécifiquement ; de sorte que toute vie humaine soit seulement une parabole » (OC VI 4, p. 315), ou *métaphore*². Puis S. Weil explique un tel usage de la métaphore : « Une métaphore, ce sont des mots portant sur des choses matérielles et enveloppant une signification spirituelle. [...] Si on remplace ces mots par la chose elle-même, unie à la même signification, la métaphore est bien autrement puissante. » (OC IV 1, p. 265) En effet, la métaphore est la fonction poétique par excellence qui fait sortir le langage de ses gonds, de son adéquation à la chose, pour laisser entendre autre chose – de l'inouï. C'est l'application d'un « nom impropre », plus précisément « concernant l'autre » (*allogros*) par « déplacement » (*epiphora*). La métaphore est, littéralement, un « transport », un « déménagement » ; elle opère, par transport dans de l'autre, un déplacement au sein du monde : lorsque la beauté d'une chose n'apparaît que dans une autre. « C'est aussi pourquoi, explique François Jullien, la métaphore est, dans la langue, [...] là où la langue libère de l'identité close, de son adéquation stérile, ouvrant de l'autre au sein de ce qui s'est laissé emmurer ; et peut faire émerger dans la parole ce qu'elle tenait in-ouï³. » La métaphore fait émerger de l'autre au sein du sensible sans pour autant décoller hors du sensible : c'est l'intrusion de l'autre au sein du même car, dans la métaphore, contrairement à la comparaison qui rabat l'autre sur le même, « l'autre préserve sa capacité d'autre⁴ ». Autrement dit, la métaphore est *un débordement de l'expérience au sein de l'expérience*, du sensible au sein du sensible, une effraction qui ouvre accès à de l'Autre, donc à un Dehors : « hors du monde, c'est-à-dire hors de l'espace et du temps », « hors de l'univers », « hors de l'univers mental de l'homme⁵ » (OC V 2, p. 95-96). La métaphore est donc bien plus qu'une affaire de langage et d'expression. C'est la fonction et condition du langage, tant elle révèle quelle est notre chance d'entrer en contact avec du réel.

Lorsque la métaphore se laisse déchiffrer dans le monde, S. Weil parle de *métaphore réelle*⁶ : « Il faut retrouver la notion de la métaphore réelle. » (OC VI 4, p. 114) Par exemple, dans les évangiles : « Si le grain de blé tombé en terre ne meurt pas, il demeure seul : mais s'il

¹ Pour l'enracinement de ces thèses dans le stoïcisme, je renvoie au chapitre III, partie B, section 2 : « L'usage des Grecs : le stoïcisme comme manière de vivre » (« *Amor fati*, l'amour de l'ordre du monde ») et section 3 : « "La science et nous" : un savoir de spiritualité ».

² Il est piquant de noter que, bien plus tôt, en 1936, S. Weil écrit à Victor Bernard : « Ne croyez pas que les préoccupations sociales me fassent perdre toute joie de vivre. À cette époque de l'année surtout, je n'oublie jamais que "Christ est ressuscité". (Je parle par métaphore, bien entendu.) » (CO, p. 236) Le terme n'a pas alors le sens et l'usage qui sera le sien en 1942 (la métaphore comme accès à un Autre : le Christ ressuscité).

³ Fr. Jullien, *L'inouï*, op. cit., p. 154.

⁴ *Ibid.*, p. 163.

⁵ Ce qui déborde les cadres de l'expérience (l'espace et le temps étant les formes *a priori* de la sensibilité) advient au sein de l'expérience. Pour un débat avec Kant, voir Fr. Jullien, *L'inouï*, op. cit., chap. IV et V.

⁶ Sur cette notion, voir R. Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, op. cit., p. 546, 565-566, 572-576.

meurt, il porte beaucoup de fruits¹. » (Jn 12,24) Il s'agit d'une « métaphore à signification spirituelle » (OC VI 4, p. 101) – dont le sens est à *signification spirituelle*. La métaphore est *réelle* lorsque c'est de la chose elle-même dont il s'agit : « Le spectacle du grain qui s'enfonce dans le sillon » doit être lu comme le renoncement à soi, la mort de l'âme et l'accès à une vie nouvelle. « Le fondement de la mythologie, c'est que l'univers est une métaphore des vérités divines. [...] *L'univers entier n'est qu'une grande métaphore.* » (OC VI 4, p. 97, 126 ; je souligne) Il y a là un principe pour une lecture du monde qui l'ouvre à un Dehors, à de l'Autre. C'est à New York que S. Weil déploie le concept de métaphore réelle. Il s'agit d'apprendre à lire le monde. Il s'agit de réinscrire les hommes dans le monde, alors que la beauté du monde a été oubliée par le christianisme. Il faut pour cela un symbolisme qui permette « de lire les vérités divines dans les circonstances de la vie quotidienne et du travail », un symbolisme dont les symboles ne soient pas arbitraires mais écrits « dans la nature même des choses » (OC IV 1, p. 282-283). S. Weil ajoute : « Les paraboles de l'Évangile donnent l'exemple de ce symbolisme. » Il y a une analogie entre l'ordre du monde et les vérités divines. La pesanteur est le symbole ou « l'image de l'attachement charnel qui gouverne les tendances de notre âme » (OC IV 1, p. 283), le soleil est le symbole du bien qui descend nous chercher, « l'image de Dieu », la chlorophylle ou, comme l'on disait dans l'Antiquité, la « sève végétale qui capte l'énergie solaire, qui fait monter les plantes et les arbres tout droit contre la pesanteur, qui s'offre à nous pour être broyée et détruite en nous et entretenir notre vie, cette sève est une image du Fils, du Médiateur » (OC IV 1, p. 284 ; cf. OC IV 1, p. 268-269). S. Weil reprend ici les idées qu'elle vient de tester dans les *Cahiers* les semaines précédentes (mars-avril 1942 ; cf. K9 et K10, OC VI 3, p. 218-219, 236-237, 253, 271, 274, 308, 314). Nos actions participent d'un « drame sacré représentant les rapports de Dieu et de la création » et servent les images, métaphores ou symboles inscrits dans l'ordre du monde. Ainsi, toutes les actions reçoivent une signification spirituelle et prend la forme d'un exercice spirituel.

L'histoire du Christ elle-même est une telle métaphore réelle, avance S. Weil ; car sinon elle perdrait ou bien sa réalité (un Dieu qui n'est pas homme) ou bien sa signification (un homme qui n'est pas Dieu) : « L'histoire du Christ est un symbole, une métaphore. Mais on croyait autrefois que les métaphores se produisent comme événements dans le monde. Dieu est le suprême poète » (OC VI 4, p. 101 ; cf. OC VI 4, p. 114) et l'histoire du Christ est une métaphore réelle, c'est-à-dire une métaphore qui se produit comme événement : la présence de l'Autre au sein du Même, la présence de Dieu dans le monde². Dieu est poète dans la mesure où il fait advenir une métaphore dans le monde. La vie de Jésus perd donc sa signification si l'on en fait une histoire qui ne renvoie à rien de surnaturel (qui n'est pas métaphore) et perd sa réalité si on oublie la vie quotidienne et concrète de Jésus. Comme le dit l'auteur du prologue de l'*Évangile de Jean* : nul n'a jamais vu Dieu, qui est hors du monde, le Fils Unique-Engendré « l'a raconté » (Jn 1,18). C'est la poésie terrestre qui rend le monde habitable et il faut apprendre à lire cette poésie comme la métaphore, c'est-à-dire le transport de réalités spirituelles dans la matière, explorer et exploiter, faire bon usage de ces réalités (*métaphores, metaxu*) qui sont des médiations – des « ponts » (OC IV 2, p. 417-418) – menant au-delà, ailleurs, vers l'Autre. Comme les milieux, ou les œuvres d'art, les sciences n'ont pas leur fin en elles-mêmes. Si elles proposent des images du monde, elles sont chargées de mener au-delà (icônes). Car considérer

¹ *Évangile selon Jean* 12, 24. Pour les usages weilien de cette métaphore, voir « Le christianisme et la vie des champs », OC IV 1, p. 264-265 ; *L'Enracinement*, OC V 2, p. 187 ; *Cahiers*, OC VI 3, p. 52, 188, 236, 296 ; OC VI 4, p. 101, 136, 300-301.

² Massimiliano Marianelli a développé cette idée du Christ comme métaphore réelle dans *La Metafora ritrovata. Miti e simboli nella filosofia di Simone Weil* (Roma, Città Nuova, 2004). C'est un aspect de la pensée weilienne de la métaphore, qui doit être mentionné, mais qui n'est pas mon axe de lecture de l'œuvre weilienne en sa cohérence.

toutes ces réalités comme des fins en soi, c'est faire de moyens de tourner le regard vers le Bien (*metaxu*) des idoles. La science elle-même doit être au service de telles images ; la « physique » comme connaissance du monde est alors *une physique vécue*, un exercice spirituel, un *metaxu* qui tourne le regard vers le Bien. Le grand essai de S. Weil sur la science, j'en ai déployé la signification, a très justement pour titre « La science *et nous*¹ ». Outre l'Évangile et les exemples de François d'Assise et de Jean de la Croix, c'est dans la tradition platonicienne et stoïcienne que s'inscrit le philosophe voulant réenraciner les hommes dans la beauté du monde.

Les actes de la vie quotidienne doivent être les images, ou symboles, ou métaphores, ou paraboles (S. Weil emploie ces quatre termes) des réalités surnaturelles. Je cite le *Cahier XVII* :

« Souvent les ménagères cherchent fiévreusement quelque chose qui semble se cacher. Se souvenir alors de la *métaphore* de la drachme perdue [Lc 15,8-10]. Comme je cherche cet objet, avec fièvre, avec désespoir, ainsi Dieu me cherche, et je me cache pour ne pas être trouvée.

Les mythologies, le folklore, enferment quantité de *paraboles* semblables à celles de l'Évangile qu'il suffit de dégager.

On peut aussi en faire de nouvelles. (Il y faut l'inspiration du Saint-Esprit.)

Il faut que dans chaque condition sociale chacune des activités qui compose une vie soit reliée à Dieu par une parabole qui lui convienne spécifiquement ; de sorte que toute une vie humaine soit seulement une *parabole*.

Chaque vie parfaite est une *parabole* inventée par Dieu. » (OC VI 4, p. 315 ; je souligne)

Il faut pouvoir « méditer sur Dieu », mais une méditation sans paroles, incarnée, « à travers les gestes du travail » (OC IV 1, p. 264). Pour ce faire, il faut susciter « des associations d'idées convenables » qui doivent être « enfoncées au centre de l'esprit », autrement dit ne pas rester au niveau de l'intelligence discursive, par « des émotions intenses » (*ibid.*). C'est aux paraboles des évangiles que S. Weil puise pour susciter de telles associations d'idées. En effet, les paraboles usent des actes de la vie quotidienne pour parler du royaume de Dieu. Il s'agit alors de *faire usage* de ces paraboles, de les *mettre en œuvre*. C'est seulement ainsi que la religion ne restera pas un domaine à part du quotidien ni un simple discours. De la même manière que S. Weil, à la suite des stoïciens notamment, distingue explicitement *discours philosophique* et *philosophie* (comme manière de vivre), elle distingue discours chrétien et croyance, d'une part, et pratique religieuse et foi de l'autre. De la même manière qu'elle ne lit pas les philosophes de l'Antiquité pour acquérir des connaissances mais pour en *faire usage*, elle lit l'Évangile pour opérer un travail de gouvernement et de transformation de soi. Ce travail prend une dimension politique, celle du gouvernement des autres et de l'éducation d'un peuple : « *transformer* complètement la vie d'un village chrétien » (OC IV 1, p. 266 ; je souligne). Il s'agit de susciter des émotions et de forger des associations d'idées afin « de *transformer*, dans la plus large mesure possible, la vie quotidienne elle-même en une métaphore à signification divine, en une parabole » (OC IV 1, p. 265 ; je souligne). Une métaphore, explique S. Weil, « ce sont des mots portant sur des choses matérielles et enveloppant une signification spirituelle ». Il s'agit que la métaphore devienne réelle en remplaçant les mots par les choses et les gestes. Ces choses et ces gestes sont alors lus comme les symboles des réalités divines auxquelles les hommes appartiennent. Cette transformation de soi passe par *des exercices spirituels* : la lecture et le commentaire des paraboles, ou *l'écoute* des paraboles et de leur commentaire – dans le cadre liturgique mais aussi quotidien, et sur le lieu même du travail (cf. OC IV 1, p. 268, 269) ; l'exercice consistant ensuite à « y penser en travaillant » (OC IV 1, p. 264). Ou encore, par exemple, si la cérémonie de première communion a lieu le même jour que le jeune garçon laboure seul pour la première fois, ce qui suscite pour lui une émotion intense, si les deux actes sont associés, le « lien [...]

¹ Je souligne. Je renvoie au chapitre III, partie B, section 3 : « "La science et nous" : un savoir de spiritualité ».

s'enfoncerait dans son âme » (OC IV 1, p. 267 ; je souligne) – la même expression, accompagnée d'un autre exemple, un paysan qui répand le grain dans le sillon, se trouve au *Cahier IX* (cf. OC VI 3, p. 236). Ce sont de tels liens qu'il s'agit de rendre possible par des actes qui engagent toute l'âme et le corps, si l'on veut que la religion *inspire et imprègne* toute la vie profane, que la vérité devienne de la vie, que « la substance quotidienne de [la] vie soit elle-même poésie » (OC IV 1, p. 422). Le paysan « transforme sa chair et son sang » (OC IV 1, p. 266) en pain et en vin qui sont ensuite transformés en chair et sang du Christ. C'est donc la chair et le sang du paysan « qui deviennent eux-mêmes la chair et le sang du Christ » (*ibid.*). Ce qui vaut pour le paysan vaut pour tout travailleur manuel qui transforme sa chair et son sang en objets fabriqués. Par l'usage des textes bibliques transmis oralement, il s'agit « de transformer le travail en une métaphore qui ait une signification spirituelle » (OC IV 1, p. 269 ; je souligne). L'attention est dirigée sur le travail à accomplir et passe, par un apprentissage, d'un niveau de lecture à un autre. Le lexique de la *transformation* est récurrent dans l'essai sur « Le christianisme et la vie des champs » – essai qui se termine par l'invitation à faire un même travail de mise en œuvre de l'Évangile pour la vie d'usine, puis pour les éleveurs, les mères de famille, les prisonniers, les mendiants, les étudiants, les enseignants, les médecins, les juges, tous ceux qui doivent obéir à des ordres (cf. OC IV 1, p. 269-271). De chaque aspect de la vie sociale (y compris du malheur), il faut faire « bon usage ».

« Si le grain ne meurt... » (Jn 12,24) « Regardez les oiseaux du ciel qui ne labourent ni ne sèment... » (Mt 6,24) « Je suis le cep et vous êtes les rameaux... » (Jn 15,5-6) Les phrases de l'Évangile fonctionnent alors comme des préceptes ou, pour mieux dire, comme les *parastêmata* des stoïciens : « quelque chose qui se tient là, que l'on doit avoir en vue, que l'on doit toujours garder sous les yeux : aussi bien énoncé d'une vérité fondamentale que principe fondateur d'une conduite¹. » Se trouvent ainsi articulés principe de vérité et règle de conduite. Cette articulation – défaite par la modernité – est constante dans la manière philosophique de vivre de S. Weil. Il suffit de lire les énoncés réécrits sur les couvertures successives des *Cahiers* pour s'en rendre compte. Ce sont des « réformes » (OC IV 1, p. 264) concernant le sens du « travail manuel » (OC IV 1, p. 266) que propose S. Weil – non pas révolution dans l'ordre politique, mais réformes dans les pratiques quotidiennes. A nouveau, nous constatons qu'elle n'écrit pas pour informer ses lecteurs, mais pour *transformer leurs pratiques*. Ou, pour le dire autrement : S. Weil fait usage de l'Évangile comme d'un équipement de vérité pour donner forme, transformer et transfigurer le *bios*. Or, de la même manière, elle écrit pour que ce soit *un tel usage* qui soit fait des écrits qu'elle donne ou publie. Ainsi, je me transforme en m'inscrivant dans l'ordre cosmique. Je m'inscris dans l'ordre naturel principalement par le travail (manuel) et le lien établi entre le discours (évangélique) et les gestes du travail. Je lis alors ces gestes et le spectacle du monde comme une métaphore réelle des vérités surnaturelles. Et la connaissance de la nature – la physique – est au service d'une telle transformation. S. Weil s'inscrit ici dans la tradition stoïcienne, comme je l'ai montré lorsqu'il a été question de l'essai weilien sur « La science et nous » et des *Questions naturelles* de Sénèque.

Au *Cahier XVII*, à la fin du mois d'octobre ou au début du mois de novembre 1942, alors que S. Weil s'apprête à quitter les États-Unis pour l'Angleterre, elle écrit sur « la marche vers la perfection », sur la pure obéissance, en renonçant aux fruits de l'action, sur les paraboles évangéliques, et nous lisons : « ... de sorte que toute une vie humaine soit seulement une parabole. Chaque vie parfaite est une parabole inventée par Dieu. » (OC VI 4, p. 315). Une vie témoigne ainsi de l'agir et de la présence de Dieu en elle. La philosophe reprend et subvertit le

¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 279.

thème (grec, stoïcien¹) de l'esthétique de l'existence : faire de sa vie une œuvre d'art qui puisse retenir l'attention, être contemplée et orienter l'attention hors de ce monde, vers Dieu. « Que la vie soit analogue à une œuvre musicale parfaite ou à un poème [...] C'est tout le problème. [...] Une vie – dans le siècle, non dans la solitude – pure, belle et complète comme une statue grecque ? » (*OC VI 1*, p. 237, 303) A Antonio Atarés, elle affirme : « Il y a beaucoup de souffrance en ce moment, mais il y en a très peu qui soit vraiment bien supportée. Bien supporter la souffrance, en retrouvant la joie à travers la souffrance, c'est certainement quelque chose d'aussi précieux que de faire un beau poème ou un ouvrage de philosophie, ou une découverte scientifique, ou toute autre chose semblable². » Le philosophe n'est pas d'abord celui qui rédige un ouvrage de philosophie, ni même celui qui écrit, mais celui qui a appris à supporter la souffrance.

Il faut donc accorder la plus grande importance à cette place que S. Weil donne à la métaphore réelle. Il y a là un déplacement qui décale la pensée de la métaphysique classique et qui fait de S. Weil une philosophe qui nous permet de proposer un régime de pensée d'après la métaphysique. En effet, alors que la métaphysique opère un *dépassement* hors du monde (hors du phénoménal), posant un autre monde (celui de l'« au-delà », du « là-bas »), la métaphore ouvre le phénoménal à un dehors, *déborde* les cadres de l'expérience au sein même de l'expérience. Il ne s'agit pas de « fuir là-bas », mais d'inscrire la beauté et le bien, dans nos gestes quotidiens, dans notre travail et notre lecture du monde – et c'est cela la poésie.

L'expérience fait éclater le système. Les expériences dont il est question, du travail à la chaîne à la rencontre du Christ, du malheur à l'amour, ont été décrites dans les pages précédentes. S. Weil propose une voie de sortie hors de « l'ontothéologie » (concept utilisé avec prudence et *cum grano salis*), hors de la langue de l'être, par une philosophie en acte et pratique, une manière de vivre autre et une autre manière d'écrire – autrement qu'être. C'est l'invention d'un autre lexique, si peu « philosophique » en l'acception la plus obvie du terme, celui de l'influence, de l'ambiance, de l'atmosphère ou du milieu, défaisant les oppositions les plus installées (entre l'objet et le sujet, la nature et la culture, la philosophie de la connaissance et la philosophie de l'action), qui permet cette percée hors de la langue de l'être – ce que j'ai nommé une poétique – et qui se traduit, les dernières années, par la place tout à fait remarquable que prend la réflexion sur la métaphore comme langue de l'Autre – un Autre qui, par la grâce d'une rencontre, n'est pas un Neutre³. Cela dit pour conclure ce chapitre, la philosophie n'est pas seulement un travail de soi sur soi et de transformation de soi, c'est aussi un rapport aux autres, à tous les autres, n'est pas seulement un exercice d'écriture pour soi, mais aussi bien une manière de s'adresser aux autres par l'écriture, l'article, la lettre, l'enseignement, en toute franchise : un art de gouverner.

¹ Pour un usage de cette notion, je renvoie à M. Foucault, « A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », in *Dits et écrits, II, op. cit.*, p. 1430.

² Lettre de S. Weil à Antonio Atarés, in P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe, op. cit.*, p. 127.

³ Je pense ici à Levinas lisant Heidegger et à Marion lisant Levinas lisant Heidegger : E. Levinas, *Totalité et infini, op. cit.*, p. 274-275 : « Contre la philosophie du Neutre », et J.-L. Marion, « L'intentionnalité de l'amour », in *Prolégomènes à la charité*, Paris, La Différence, 1986, p. 112-120 (où l'on peut lire, sous-jacente et tue, une lecture de Duns Scot).

V. L'ÉCRITURE COMME « ART DE GOUVERNER »

« Mais l'expression n'est qu'un commencement. L'action est un outil plus puissant de modelage des âmes. »
S. Weil, *L'Enracinement*, OC V 2, p. 273

En 1937, après la chute du gouvernement du Front populaire, S. Weil médite « sur un cadavre » et propose à cette occasion des réflexions sur « l'art de gouverner » :

« L'imagination est toujours le tissu de la vie sociale et le moteur de l'histoire. Les vraies nécessités, les vrais besoins, les vraies ressources, les vrais intérêts n'agissent que d'une manière indirecte, parce qu'ils ne parviennent pas à la conscience des foules. Il faut de l'attention pour prendre conscience des réalités même les plus simples, et les foules humaines ne font pas attention. [...] L'imagination est et restera dans les affaires des hommes un facteur dont l'importance réelle est presque impossible à exagérer. Mais les effets qui peuvent en résulter sont bien différents selon qu'on manie ce facteur de telle ou telle manière, ou bien qu'on néglige même de le manier. L'état des imaginations à tel moment donne les limites à l'intérieur desquelles l'action du pouvoir peut s'exercer efficacement à ce moment et mordre sur la réalité. Au moment suivant, les limites se sont déjà déplacées. Il peut arriver que l'état des esprits permette à un gouvernement de prendre une certaine mesure trois mois avant qu'elle ne devienne nécessaire, alors qu'au moment où elle s'impose l'état des esprits ne lui laisse plus passage. Il fallait la prendre trois mois plus tôt. *Sentir, percevoir perpétuellement ces choses, c'est savoir gouverner.*

Le cours du temps est l'instrument, la matière, l'obstacle de presque tous les arts. [...] Le remède, l'intervention chirurgicale qui sauve un malade à telle étape de sa maladie aurait pu le perdre quelques jours plus tôt. Et *l'art de gouverner* serait seul soustrait à cette condition de l'opportunité ? Non, il y est astreint plus qu'aucun autre. » (OC II 3, p. 75 ; je souligne)

L'art de gouverner est un art du diagnostic, un art du temps. Il demande de l'attention et repose sur un maniement des imaginations. Cet « art politique » comme « art de gouverner » (OC II 3, p. 75, 288, 289) a été analysé par Machiavel, « ce physicien du pouvoir politique » (OC II 3, p. 289), ainsi que par le cardinal de Retz dans ses *Mémoires*. Ces deux références se retrouvent dans *L'Enracinement*, où est reprise la question de l'art politique :

« On ne regarde presque jamais la politique comme un art d'espèce tellement élevée. Mais c'est qu'on est accoutumé depuis des siècles à la regarder seulement, ou en tout cas principalement, comme la technique de l'acquisition et de la conservation du pouvoir.

Or le pouvoir n'est pas une fin. Par nature, par essence, par définition, il constitue exclusivement un moyen. Il est à la politique ce qu'est un piano à la composition musicale. [...]

Malheureux que nous sommes, nous avons confondu la fabrication d'un piano avec la composition d'une sonate.

Une méthode d'éducation n'est pas grand-chose si elle n'a pas pour inspiration la conception d'une certaine perfection humaine. Quand il s'agit de l'éducation d'un peuple, cette conception doit être celle d'une civilisation. [...] Il faut chercher l'inspiration d'une telle éducation, comme la méthode elle-même, parmi les vérités éternellement inscrites dans la nature des choses. » (OC V 2, p. 286-287)

Le pouvoir n'est « qu'un moyen » (OC II 2, p. 58) d'action dont la recherche se renverse en fin : l'idée était déjà développée dans les *Réflexions* de 1934. S. Weil reprend ici, à Londres, la réflexion sur la politique comme art « qui a pour objet la justice » (OC V 2, p. 284), qui impose certaines attitudes, une orientation du regard et des obligations (cf. OC V 2, p. 96). La politique

est un art d'éduquer : il s'agit alors de « l'éducation d'un peuple ». Mais doivent être distinguées « mission politique » et « mission spirituelle » – celle du mouvement français de Londres « pourrait être définie comme étant la direction de conscience à l'échelle d'un pays » (*OC V 2*, p. 284). Par qui et comment « la fonction de direction spirituelle » (*OC IV 1*, p. 94) doit-elle s'exercer ?

Les manières d'implanter la vérité dans les âmes : c'est là la question directrice de *L'Enracinement* et, plus généralement, des écrits de Marseille et de Londres. S. Weil est non seulement philosophe – à ce titre, opère un travail de soi sur soi et de transformation de soi afin de devenir apte à la vérité (qui peut se dire en trois mots : « perdre la perspective »), mais elle est aussi professeure de philosophie et s'attache à *tourner les âmes vers la vérité*, que ce soit auprès des jeunes filles des lycées où elle enseigne, au Puy, à Auxerre, à Roanne, à Bourges, à Saint-Quentin, lors de cours d'éducation populaire, à la Bourse du travail de Saint-Étienne par exemple, pour les auditeurs des conférences données à l'hiver 1941-1942 dans la crypte de l'église du couvent des Dominicains de Marseille, lisant avec Gustave Thibon « des pages de Platon dans le texte grec » (*SP*, p. 572). Ce dernier apporte, sur ses dons de pédagogue, le témoignage suivant¹ :

« Elle savait se mettre au niveau de n'importe qui pour lui enseigner quoi que ce soit. Je la vois tout aussi bien remplir les fonctions d'institutrice de cours élémentaire que celles de professeur d'université ! Qu'elle enseignât la règle de trois à un gamin arriéré du village ou qu'elle m'initiât aux arcanes de la philosophie platonicienne, elle y apportait elle-même et essayait d'obtenir de son disciple cette qualité d'attention qui, dans sa doctrine, s'identifie à la prière. »

Elle n'aura été, à proprement parler, ni institutrice ni professeure d'université², mais elle aura enseigné aussi bien à des adultes qu'à des enfants. Par exemple David (14 ans) et John (9 ans), les fils de Mrs. Francis, chez qui elle est logée, à Londres, qu'elle aide dans leurs études, faisant faire à l'un « des mathématiques » et à l'autre « des exercices d'orthographe » (*SP*, p. 666). Il est significatif que Thibon emploie ici le terme « disciple » : c'est un rapport de maître à disciple qui s'instaure avec ceux auxquels elle transmet la pensée grecque, envoyant des textes et des traductions à Jean Posternak, à Gustave Thibon, à Antonio Atarés, au père Perrin, à Joë Bousquet, comme on envoie ses *hypomnēmata*³. S. Weil ne se contente pas d'écrire sur la psychagogie (ψυχαγωγία), dans la filiation platonicienne, elle transmet dès qu'elle en trouve l'occasion pour, encore une fois, *implanter la vérité dans les âmes*. A Auxerre, les élèves sont « follement enthousiastes de l'enseignement de leur professeur de philosophie⁴ », mais « les parents trouvaient, pour la plupart, qu'elle exerçait une influence détestable sur leurs enfants » (*SP*, p. 216). On pense alors à Socrate. « Elle n'utilisait aucun moyen de pédagogie factice et entendait former les élèves, beaucoup plus que les informer.⁵ » L'inspection le reconnaît d'ailleurs lorsqu'un rapport envoyé au ministère le 25 janvier 1934 (et conservé dans les archives du ministère de l'Éducation nationale) rapporte : « Elle développe la personnalité de ses élèves, plutôt que les connaissances pour le baccalauréat.⁶ » C'est Victor Goldschmidt qui écrit, à propos

¹ G. Thibon, *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, op. cit., p. 138.

² Wittgenstein, quant à lui, aura été l'un et l'autre. Je mets en tension les pratiques weilienne et wittgensteinienne de la philosophie dans la partie B du chapitre premier, section 1 (« Les limites de l'intelligence discursive »).

³ Voir *OC IV 2*, p. 150-337 et 615-619. Voir aussi P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 126-128.

⁴ J. Cabaud, *L'Expérience vécue de Simone Weil*, op. cit., p. 75.

⁵ *Ibid.*, p. 50.

⁶ *Ibid.*, p. 99.

des *Dialogues* de Platon, qu'ils cherchent à « former plutôt qu'informer¹ ». C'est cette modalité psychagogique du discours philosophique sur laquelle je veux ici mettre l'accent : former les âmes. « Le discours, écrit Hadot, est un moyen privilégié grâce auquel le philosophe peut agir sur lui-même et sur les autres, car, s'il est l'expression d'une option existentielle de celui qui le tient, il a toujours, directement ou indirectement, une fonction formatrice, éducative, psychagogique, thérapeutique. Il est toujours destiné à produire un effet, à créer dans l'âme un *habitus*, à provoquer une transformation du moi². » Et ailleurs, parlant de la philosophie hellénistique, il précise : « La philosophie apparaîtra en premier lieu comme une thérapie des passions [et] toute assertion doit alors être comprise dans la perspective de l'effet qu'elle vise à produire et non comme une proposition exprimant adéquatement la pensée et les sentiments d'un individu³ ». Après avoir montré la profondeur de la familiarité de S. Weil avec la Grèce ancienne (au chapitre III, partie B : « L'usage des discours »), je voudrais prouver qu'un tel modèle éclaire sa pratique et sa manière d'écrire. La transformation de soi par l'écriture (« explorer ce qui, dans sa propre pensée, peut être changé par l'exercice [...] d'un savoir [...] étranger⁴ ») se prolonge en une action qui, de manière similaire, ne vise pas à informer le lecteur mais à le transformer : « Le rapport à l'expérience doit, dans le livre [*Histoire de la folie à l'âge classique* par exemple], permettre une transformation qui ne soit pas simplement la mienne en tant que sujet qui écrit, mais qui puisse effectivement avoir une certaine valeur pour les autres⁵ », avance Foucault. Ce qui vaut aussi bien pour S. Weil : le rapport à l'expérience entraîne un travail d'écriture qui vise à transformer le point de vue du lecteur, que ce soit un article de presse, ou une lettre, ou un essai. Prenons pour exemple la correspondance avec Victor Bernard, sur laquelle nous allons revenir : la philosophe cherche à formuler son expérience pour la transmettre, de telle manière que l'ingénieur puisse voir l'usine d'un autre point de vue – du point de vue des ouvriers, de ceux qui sont en bas de la hiérarchie et sur lesquels la force s'exerce. Il s'agit d'exercice spirituel au sens où la lettre est une activité « d'ordre discursif, qu'elle soit rationnelle ou imaginative, visant à modifier » chez son correspondant « la manière de vivre et de voir le monde⁶ ».

A une ancienne élève, S. Weil écrit, au mois de juillet 1940, alors qu'elle vient de quitter Paris occupé par l'armée allemande : « J'aspire ardemment à être dans la bataille⁷ ». Toute sa vie en réalité, elle a été tenue en alerte par « le grondement de la bataille⁸ ».

¹ V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, Paris, PUF, 1947, p. 3. Voir Platon, *Le Politique*, 285-286. Voir aussi I. Hadot, *Sénèque*, *op. cit.*, p. 74-76.

² P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 270-271.

³ *Id.*, *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 23 puis p. 16. On peut renvoyer aux *Tusculanes* de Cicéron, que S. Weil connaît (cf. Ki2, *OC VI 1*, p. 392). Elle le cite, et le rectifie en proposant sa propre formule (*dogma*) : « Douleur, je n'avouerai jamais que tu es un mal, quoi que tu me fasses. » Cette parole est très belle. Mais de préférence encore : Douleur, tu es un mal, mais tu as pour auteur celui qui n'est que bien et n'est auteur que du bien. » (K7, *OC VI 2*, p. 466)

⁴ M. Foucault, Introduction à *L'Usage des plaisirs*, in *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 744.

⁵ *Id.*, « Entretien avec Ducio Trombadori », *Dits et écrits, II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, p. 860.

⁶ P. Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, *op. cit.*, p. 11.

⁷ S. Weil in P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, *op. cit.*, p. 111.

⁸ M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, dernière phrase.

A. L'article comme pratique philosophique

« Provoquer un changement dans la manière dont les gens vivent. »
Wittgenstein, *Remarques mêlées*, § 129

Afin de rendre compte du réel, S. Weil se rend sur le terrain, pratique un journalisme au plus près des faits. Par exemple, l'article qu'elle publie dans *L'Effort*, le 19 mars 1932, « Après la visite d'une mine » (étudié au chapitre II, partie A, section 1 : « "Aller moi-même tout en bas" »). Mais il ne s'agit pas seulement d'informer en rapportant des faits. Il s'agit d'agir politiquement en transformant la manière de voir du lecteur et en suscitant de sa part une réaction – en particulier à l'intolérable. Il s'agit, pour le dire avec Alain Brossat et Alain Naze (parlant ainsi, certes, d'autres articles), de « l'inscription inopinée d'un geste et d'une pratique philosophiques dans l'espace du journal. [...] Il s'agit là d'un exercice ou d'un geste qui engage la philosophie *dans la pratique du journalisme* [...]. On a là des textes au statut indéterminé, se situant aux lisières du domaine philosophique, pour autant qu'ils dessinent les contours d'une énigmatique *philosophie de terrain* qui ne consiste pas tant à rendre explicite un engagement politique ou moral de la part du philosophe qu'à transformer le rapport du lecteur à l'actualité – en faire non plus principalement ce dont il doit se tenir "informé", mais plutôt l'objet d'un questionnement sans fin – d'une prise critique sans cesse relancée¹. » On pense aussi à ce qu'écrit Jérôme Perrier d'Alain : « C'est la politique qui l'a conduit à l'écriture, [...] parce qu'il les conçoit toutes deux comme un engagement assumé dans le combat que les plus faibles doivent toujours mener pour échapper à l'emprise des plus forts². » La pratique philosophique de l'article inscrit S. Weil dans la tradition d'une pratique d'écriture représentée par Alain, Jaurès, Péguy, pratique française de la philosophie depuis le siècle des Lumières. Rappelons ici que le journal comme source régulière d'informations fait son apparition au début du XVII^e siècle, avec les *Nouvelles ordinaires*, premier hebdomadaire publié à Paris, auquel succède, en 1631, *La Gazette* lancée par Théophraste Renaudot. Après la fondation du *Journal de Paris* en 1777, les journaux quotidiens se multiplient pendant la Révolution. Il s'agit d'imprimer très vite et à grand volume. La presse écrite, qui documente, informe et interprète, véhiculant idées et opinions, répond alors à une demande sociale, avivée par une curiosité de plus en plus forte pour les « affaires du temps ». L'article de presse (comme c'est aussi le cas pour la lettre dont il va être ensuite question) est inscrit dans le moment présent. Un article, pour s'interpréter, doit tenir compte du journal dans lequel il est publié, mais aussi de la taille de son titre et de la page à laquelle il est publié (un article en Une n'a pas le même sens qu'un entrefilet).

S. Weil écrit et publie de très nombreux articles à partir de 1931, alors qu'elle assiste et rend compte du « Congrès de la C.G.T. » dans les *Libres Propos*, n° 10, octobre 1931 (cf. *OC II* 1, p. 58-61). Pensons aux articles sur la colonisation, tout au long des années trente et jusqu'en 1943 (cf. *OC II* 3, p. 121-155 ; *OC V* 1, p. 98-134, 280-295) ou sur la guerre civile espagnole (cf. *OC II* 2, p. 386-387, 403-404, 405-406). L'article exerce une force dans le débat public. A ce titre, la remarque de S. Weil dans l'article du 25 mars 1937 sur la Tunisie, la colonisation et le malheur, publié dans les *Feuilles libres de la Quinzaine*, est intéressante : l'activité du gouvernement « dépend pour une grande part des préoccupations qu'on leur impose » (*OC II* 3, p. 131) : « Si, par exemple, Léon Blum [président du Conseil une première fois de juin 1936 à juin 1937] avait eu l'impression que nous sommes plus préoccupés de l'esclavage colonial que

¹ A. Brossat et A. Naze, *Interroger l'actualité avec Michel Foucault. Téhéran 1978 / Paris 2015*, Paris, Eterotopia, 2018, p. 459-460. Souligné par les auteurs.

² J. Perrier, *Alain ou la démocratie de l'individu*, op. cit., p. 169.

des traitements des fonctionnaires, il aurait consacré au problème colonial le temps qu'il a passé à préparer aux fonctionnaires un beau discours. » (*Ibid.*) Chacun est responsable. C'est une *analyse stratégique des discours* qu'esquisse ainsi la philosophe, « discours bataille et non pas discours reflet », discours non pas seulement « surface d'inscription » mais « opérateur », discours comme « champ stratégique », « arme de pouvoir, de contrôle, d'assujettissement, de qualification et de disqualification », affrontement de « forces¹ ».

Il s'agit maintenant de réfléchir sur l'article comme stratégie discursive, puis d'en montrer les effets en étudiant notamment l'action menée par la philosophe au sein des usines Rosières. Les discours eux-mêmes sont des éléments stratégiques de la bataille : « La situation présente étant ce qu'elle est, alors que nous nous trouvons, pour ainsi dire, en pleine bataille². »

1. Entendre le grondement de la bataille

« La vérité, pour être toute la vérité, doit s'armer en bataille. »

Jean Jaurès³

S. Weil publie des articles dans la presse pour informer et transformer la perspective de ses lecteurs. Elle commence par publier, à partir de 1929 (elle est alors âgée de vingt ans), dans les *Libres Propos*, la revue fondée en 1921 par Michel et Jeanne Alexandre, disciples d'Alain, qui deviendront ensuite, fusionnant avec d'autres publications dont *Les Cahiers de la Quinzaine* (dans l'héritage de Charles Péguy), les *Feuilles libres de la Quinzaine*. Entre 1931 et 1937, elle publie dans des hebdomadaires ou des revues mensuelles telles que *L'Effort*, *L'École émancipée*, *La Révolution prolétarienne*, *La Critique sociale*, plus occasionnellement dans *Le Libertaire*, *Vigilance* (le bulletin du Comité de vigilance des intellectuels antifascistes) ou *La Tribune républicaine* (Saint-Étienne, édition de la Haute-Loire), des publications « de gauche »,

¹ M. Foucault, « Le discours ne doit pas être pris comme... », in *Dits et écrits, II, op. cit.*, p. 123-124. Voir aussi *id.*, « La vérité et les formes juridiques », in *Dits et écrits, I, op. cit.*, p. 1407.

² Épictète, *Entretiens*, III, 22. Sur la militance philosophique, sur la vie stoïcienne, la vie cynique comme vie militante, je renvoie à M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 256-262.

³ J. Jaurès, « Avant-propos » à *Action socialiste*, Paris, Librairie Bellais, 1899, p. VII. S. Weil cite Jaurès en 1930-1931 (« La Jeunesse pensante et le peuple », un article de *La Dépêche de Toulouse* du 3 novembre 1889, repris dans des *Pages choisies* publiées chez Rieder en 1922, cf. *OC I*, p. 273) et, en 1937, fait référence au dernier discours de Jaurès de juillet 1914 (cf. *OC II* 3, p. 125 138, 287). A l'instar de S. Weil, Jaurès est philosophe, ancien élève de l'École normale supérieure et agrégé de philosophie (1881), et, « attentif aux faits, toujours prêt à accueillir la contradiction et exercer le contrôle et la critique sur ses propres idées » (Jaurès, article cité par J.-P. Rioux in *Jean Jaurès*, Paris, Perrin, 2005, p. 226), sa forme d'expression principale est l'article, dans des revues, des journaux, *La Dépêche de Toulouse* à partir de 1887, la *Revue de l'enseignement primaire et primaire supérieur*, *La Petite République* et, bien sûr, *L'Humanité*, quotidien qu'il fonde en 1904. Il défend la liberté, la vérité et la justice, critique le matérialisme marxiste et veut réconcilier Proudhon et Marx (je renvoie à J.-P. Rioux, *Jean Jaurès, op. cit.*, p. 128-139, 148, 157-165, 271, et à G. Candar et V. Duclert, *Jean Jaurès, op. cit.*, p. 82-83, 131, 169, 171, 360-361, 367) et, tout comme S. Weil, récuse « le matérialisme grossier d'Engels et de Lénine » (*OC II* 1, p. 306) incompatible avec l'esprit de la philosophie de Marx. Pour inspirer leur action politique et sociale, Jaurès et S. Weil ont en commun la culture grecque, qui « irradie de valeurs éternelles de justice, de liberté et d'amour » (J.-P. Rioux, *Jean Jaurès, op. cit.*, p. 35), et les témoignages sont nombreux qui indiquent le commerce permanent, jusqu'aux derniers jours, de Jaurès avec les Tragiques (voir G. Candar et V. Duclert, *Jean Jaurès, op. cit.*, p. 56, 128, 129, 368, 473-474). La thèse de doctorat de Jaurès, qui discute *De la réalité du monde sensible* (Paris, Félix Alcan, 1891) ou, pour le dire avec S. Weil, de « la réalité dont nos sensations constituent le tissu même » (*OC VI* 3, p. 60), pourrait être considéré comme un jalon d'une réflexion qui mène de Maine de Biran à S. Weil et Merleau-Ponty (voir G. Candar et V. Duclert, *Jean Jaurès, op. cit.*, p. 81-84, 124-125 ; J.-M. Gabaule, *Jean-Jaurès philosophe*, Toulouse, Éditions universitaires du Sud, 2000 ; J. Blanc, *Jaurès philosophe*, Valence-d'Albigeois, Vent Terral, 2001 ; et B. Antonini, « Méthode philosophique et politique ou le fondement métaphysique du socialisme », in *Le moment 1900 en philosophie*, sous la dir. de Fr. Worms, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, p. 389-399). « Quand l'Europe et le monde entraient dans les guerres totales, notent Gilles Candar et Vincent Duclert, des philosophes ont maintenu comme Jaurès la possibilité de la politique et de la pensée libre, de Simone Weil à Hannah Arendt, de Jean Cavailles à Jan Patočka. » (*Jean Jaurès, op. cit.*, p. 547) Enfin, rappelons que Jaurès entre au Panthéon en 1924, l'année où S. Weil commence l'étude de la philosophie.

syndicalistes ou syndicalistes révolutionnaires. En 1937-1938, elle participe aux *Nouveaux Cahiers*, animés par Auguste Detœuf, puis, alors qu'elle est à Marseille, aux *Cahiers du Sud*, fondés en 1925 et dirigés par Jean Ballard (la revue littéraire la plus importante de la zone non-occupée¹ et véritable « milieu »). Toujours à Marseille, elle distribue les *Cahiers du Témoignage chrétien* dont le premier numéro paraît en novembre 1941. Elle sait alors à qui elle s'adresse : une revue se distingue par une ligne éditoriale et par un public (qui peut être géographiquement circonscrit). Une revue est très exactement un milieu. En effet, autour d'une revue d'idées, il y a un comité de rédaction et des lecteurs qui constituent « un milieu d'affinité » (*OC V 1*, p. 413) : « Quand on fréquente amicalement celui qui dirige telle revue, ceux qui y écrivent souvent, quand on y écrit soi-même, on sait qu'on est en contact avec le milieu de cette revue. [...] Plus loin, il y a ceux qui lisent la revue et connaissent un ou deux de ceux qui y écrivent. Plus loin, les lecteurs réguliers qui y puisent une inspiration. Plus loin, les lecteurs occasionnels. » (*Ibid.*) « Les revues [...] constituent toutes un foyer de rayonnement pour une certaine manière de penser » (*OC V 2*, p. 129).

L'article réagit à l'événement : il est conçu, écrit et publié en un court laps de temps et, à ce titre, n'autorise que peu de reprises. Nous avons vu (au chapitre II) comment travaille S. Weil : en se rendant sur le terrain, pour comprendre, pour rendre compte. Au mois d'août 1932, elle se rend en Allemagne, à Berlin et à Hambourg, afin d'observer ce qui s'y passe, car « l'Allemagne est le pays où le problème du régime social se pose » (*OC II 1*, p. 141). Elle loge, à Berlin, dans une famille ouvrière communiste (cf. *OC II 1*, p. 20, 117). Là encore, comme lors de la visite d'une mine² (cinq mois plus tôt), elle décrit ce qu'elle voit, à *ras d'expérience*, et procède à une analyse sociale et politique de la situation : les effets de la crise économique, la situation des chômeurs, l'état d'esprit des ouvriers, l'état des forces des trois mouvements de masse (le mouvement national-socialiste, les socio-démocrates, le parti communiste), les liens entre le parti hitlérien et le grand capital, prévoyant l'alliance à venir entre la grande bourgeoisie et Hitler. C'est du point de vue des ouvriers et du prolétariat que la situation est analysée. L'approche est compréhensive (au sens de Weber) et s'attache à diagnostiquer le degré de prise de conscience et de culture, ainsi que les modes d'existence des différents groupes sociaux. La philosophe livre ses « Premières impressions d'Allemagne » dans le numéro du 25 août 1932 de *La Révolution prolétarienne*, deux mois avant son grand article sur ses « Impressions d'Allemagne (août et septembre). L'Allemagne en attente », le 25 octobre. Dans les mois qui suivent, elle continue à écrire de nombreux articles sur la situation politique allemande. A nouveau dans *La Révolution prolétarienne* le 25 novembre, puis dans dix numéros de *L'École émancipée* (de décembre 1932 à mars 1933) et dans les *Libres Propos* (25 février 1933). Elle poursuit une activité d'écriture intense de l'été 1932 et l'été 1933 (jusqu'au moment où elle s'installe à Auxerre³). C'est forte de cette expérience allemande qu'elle diagnostiquera par la suite ce qui se passe en France – et l'on retrouvera des analyses semblables des effets de la crise économique, d'une part, dans les « Impressions d'Allemagne » et, d'autre part, dans des écrits tels que, à l'automne 1938, « Désarroi de notre temps » (cf. *OC II 3*, p. 93-94) ou la « [Mise au point] » (cf. *OC II 3*, p. 95-98) quelques semaines plus tard⁴. C'est la même destruction de la famille, par exemple, qui est diagnostiquée et dénoncée, alors que les événements politiques et

¹ La vie culturelle marseillaise sous l'Occupation, dont les activités des *Cahiers du Sud*, est bien décrite par Jean-Michel Guiraud dans « Marseille, cité-refuge des écrivains et des artistes », in *Les Cahiers de l'Institut d'Histoire du Temps Présent*, numéro consacré aux *Politiques et pratiques culturelles dans la France de Vichy*, n° 8, juin 1988, p. 247-261.

² Voir au chapitre II, partie A, section 1 (« Visite d'une mine (mars 1932) »).

³ Je renvoie, dans les *Œuvres complètes*, au tome II, volume 1 : *L'engagement syndical (1927-juillet 1934)*.

⁴ Sur le contexte politique de cette année-là vu par la presse française, je renvoie à M. Føessel, *Récidive. 1938*, Paris, PUF, 2019.

économiques monopolisent toute l'existence (cf. *OC II 1*, p. 121, 142 ; *OC II 3*, p. 94). Les grands essais des années 1941, 1942 et 1943 seront, pour une part, une réponse à ce qui a alors été diagnostiqué.

Je viens de rappeler que S. Weil publie son premier article sur l'actualité en 1931 pour rendre compte du « Congrès de la C.G.T. » dans les *Libres Propos*. En 1936, elle écrit sur « La déclaration de la C.G.T. » (du 16 octobre 1936) pour *Le Libertaire*, l'hebdomadaire de l'Union anarchiste, du 23 octobre 1936 et s'exprime contre les accommodements de la centrale syndicale avec le patronat. Il ne faut pas abandonner « l'arme de la grève » (*OC II 2*, p. 384, 385) dans la lutte pour la dignité des ouvriers. L'article, comme moyen d'un combat « politique », est l'occasion d'une analyse d'ensemble de la situation de la France. Il commence ainsi : « La situation sociale en France est grave. » (*OC II 2*, p. 383 ; je souligne) Puis S. Weil précise et demande : « Après le grand mouvement de juin, qui a emporté, par sa puissance, jusqu'à la résistance morale de certains patrons, est-ce à présent le reflux ? » (*OC II 2*, p. 383-384) Le patronat a repris sa faculté de manœuvre. « La situation est claire. Deux dangers menacent *en ce moment* le mouvement ouvrier » (*OC II 2*, p. 384 ; je souligne) : le fascisme et l'abdication de la classe ouvrière. L'analyse politique est menée en termes de rapports de force (les fascistes, le parti communiste, les « patrons de combat », la classe ouvrière, la paysannerie, les petits-bourgeois des villes ». Le désordre risque de faire basculer la France vers le fascisme ; les fascistes pourraient s'emparer du pouvoir à l'occasion du désordre entretenu à la fois par le patronat et les communistes. S. Weil décrit l'évolution de « l'atmosphère générale » depuis juin 1936, évoque la guerre civile, promeut l'action syndicale en vue du contrôle ouvrier. Le combat de la philosophe passe par un article dans un journal. Un mois et demi plus tard, le 4 décembre 1936, elle publie sur « Le congrès des métaux » dans le même hebdomadaire, pour le même public (cf. *OC II 2*, p. 395-399). Il s'agit d'un reportage sur le Congrès C.G.T. de la Fédération des Métaux, qui s'est tenu les 25, 26 et 27 novembre 1936. Elle rend compte des faits, les évalue, propose des réflexions. Le Congrès a été un échec parce que les problèmes de « la vie quotidienne des ouvriers » n'ont pas été pris en compte. C'est des *conditions d'existence* des ouvriers dont il faut parler. Elle veut des « petits cercles d'études qui examineraient toutes les questions concrètes dont dépend la vie des ouvriers » (*OC II 2*, p. 398-399) dans les ateliers. C'est la formation qui la préoccupe, « les aspirations [et] les souffrances des ouvriers » (*OC II 2*, p. 452), et c'est toujours « les moyens de sauvegarder la dignité des ouvriers en face de leurs chefs » (*OC II 2*, p. 398), de « donner aux travailleurs plus de bien-être, de dignité et de loisir » (*OC II 2*, p. 480). On relève une allusion au « procès de Moscou » (*OC II 2*, p. 397) d'août 1936. Dans un autre article sur un autre congrès, deux mois plus tard, « Le congrès de l'union des syndicats de la région parisienne », publié dans *La Révolution prolétarienne*, le 10 février 1937 (cf. *OC II 2*, p. 443-449), elle fait de nouveau allusion à « la sanglante comédie de Moscou » (*OC II 2*, p. 445), autrement dit le 2^e procès de janvier 1937. Il s'agit du congrès qui suit l'unification de la C.G.T. et de la C.G.T.U. (communiste). Dans cet article et dans un autre projet d'article pour un autre périodique sur « La situation actuelle dans la C.G.T. » (projet d'article, février 1937, cf. *OC II 2*, p. 450-454), S. Weil relate les partis en présence, les rapports de force, les manœuvres pour les votes et les élections, l'atmosphère de la salle, assise ou debout, le chant de *L'Internationale* : il est question de la « situation », de ce qui est « actuel » – et le spectre du totalitarisme fasciste est présent en arrière-fond : « tout nous pousse à un régime totalitaire » (*OC II 2*, p. 453). Il est question des périodiques aussi (cf. *OC II 2*, p. 452) ; *Le Peuple*, un « quotidien », et des « hebdomadaires » en rivalité : *Syndicats* (fondé le 16 octobre 1936, réformiste et pacifiste, S. Weil y écrit le 11 février 1937) et *La Vie Ouvrière* (d'inspiration communiste).

Elle réfléchit encore sur la C.G.T. dans des « Réflexions brutales » qui resteront inédites (projet d'article, fin 1936) : « quelques réflexions qui ne plairont guère » (*OC II 2*, p. 400). Ces notes commencent, en effet, ainsi : « La lecture d'un article paru dans le dernier numéro m'inspire quelques réflexions qui ne plairont guère » (*ibid.*). Il s'agit de *L'Université syndicaliste*, ce qui nous indique ce que lit S. Weil. Elle lit beaucoup de revues de gauche, et réagit à des articles parus dans la presse, réagit en publiant des articles – un dialogue s'instaure ainsi par revues interposées. Elle traite alors un problème en philosophe et intervient en intellectuelle dans le débat public. Dans « Le Plan de la C.G.T. » (février-mars 1937, *OC II 2*, p. 476 et suiv.), par exemple, elle écrit pour réagir à des articles parus dans *Syndicats* en février 1937. L'œuvre qui se construit ainsi est dialogique, et nécessairement fragmentaire parce que ce sont des réactions et qu'elles sont publiées sous forme d'articles.

S. Weil économiste : au premier semestre de l'année 1937 (projets pour un article destiné à *Syndicats*, cf. *OC II 2*, p. 476-485), elle lit et discute *Le Plan de rénovation économique et sociale* (1935) de la C.G.T. (il est incohérent) et poursuivra sa réflexion par « Quelques méditations concernant l'économie » (cf. *OC II 2*, p. 486-490). Faut-il rendre la gestion de l'économie plus démocratique, ou bien la livrer à l'État ? Le problème d'une « économie dirigée » (*OC II 2*, p. 480), c'est qu'elle est aux mains de l'État (« économie d'État ») et rien ne la distingue d'une « économie totalitaire ». L'économie dirigée « comporte le risque d'accroître le poids spécifique de l'État dans la société et de faire apparaître, au-delà d'une certaine limite, la possibilité d'un régime totalitaire » (*OC II 2*, p. 482), car les industries nationalisées risqueraient « d'être subordonnées au développement des industries de guerre » (*ibid.*). Une économie dirigée risque donc d'être mise au service de la préparation de la guerre (la course aux armements) par un « État totalitaire » (*OC II 2*, p. 481). Lorsque les capitalistes accumulent l'argent, l'État accumule les armements : « L'obsession de la défense nationale arrête tout net le bel élan de réformes sociales qui date de juin [1936]. [...] La préparation à la guerre pèse sur nous comme un cauchemar, bouche toutes les issues, rend illusoire tout espoir de libération, et ne nous protège de rien. Car la course aux armements a toujours mené aux massacres. » (*OC II 2*, p. 484) C'est ici « le problème international » (*OC II 2*, p. 484) qui préoccupe S. Weil, alors qu'elle voit venir la guerre.

Y a-t-il une « Crise d'autorité ? » (*OC II 2*, p. 455 et suiv.). C'est le titre de l'article publié dans *Syndicats*, le 11 février de cette année 1937. Oui, répond-elle : « Les conflits du Nord ont donné l'occasion à une certaine presse de porter devant l'opinion publique et d'agiter brutalement le problème de l'autorité. [...] C'est un problème à ne pas escamoter. » Elle vient alors de mener une vaste enquête sur ces « conflits du Nord » de l'automne 1936 pour le compte de la C.G.T. (cf. *OC II 2*, p. 409-442 ; *OC VI 1*, p. 198 ; *SP*, p. 404-405). C'est en pensant à un lectorat bien déterminé et en s'inscrivant dans un rapport de forces que S. Weil mène des enquêtes sur le terrain, écrit, publie, prend part au débat public. C'est en philosophe qu'elle s'interroge sur le présent.

Une « ontologie » du présent

Après Kant, Marx, Nietzsche, Simmel, Weber, contemporaine d'Adorno et de l'école de Francfort, de Husserl – celui de la conférence à Vienne de 1935 et de la *Krisis* –, avant Arendt, Foucault, Honneth, S. Weil appartient à la tradition « critique » de la philosophie, « qui se pose la question [suivante] : qu'est-ce que c'est que l'actualité ? Quel est le champ actuel de nos expériences ? [...] Il s'agit de ce qu'on pourrait appeler une ontologie du présent, une ontologie

de l'actualité, une ontologie de la modernité, une ontologie de nous-même¹ ». « Ontologie » est-il ici le terme le plus approprié pour lire S. Weil ? Disons plutôt une *axiologie du présent*. Choissant la revue ou le journal comme mode de publication, elle s'inscrit exactement dans cette tradition critique, celle de Kant se demandant, dans la *Berlinische Monatsschrift, Was ist Aufklärung ?* (en décembre 1784). Dans les revues, Kant publie interventions, comptes-rendus, articles. Une revue ou un journal se distingue par son public, et interpréter un texte qui y est publié demande de tenir compte d'un tel public.

S. Weil est kantienne lorsqu'elle défend la libre expression de toutes les pensées. En effet, Kant pose, si l'on suit Foucault, « la nécessité d'une liberté absolue, non seulement de conscience, mais d'expression par rapport à tout ce qui pourrait être un exercice de la religion considéré comme un exercice nécessairement privé² ». En ce qui concerne la religion, la liberté totale est essentielle à l'intelligence : l'intelligence, insiste la philosophe dans la Lettre au père Couturier, « doit ou s'exercer avec une liberté totale, ou se taire. » (*OC V 1*, p. 185) Au père Perrin, elle écrit : « La fonction propre de l'intelligence exige une liberté totale, impliquant le droit de tout nier, et aucune domination. [...] Partout où elle est mal à l'aise, il y a une collectivité oppressive, ou plusieurs. » (*AD*, p. 56). Toutefois, si cela est vrai « dans le domaine de la spéculation purement théorique » (*ibid.*), l'intelligence ne saurait intervenir de la même manière pour ce qui concerne la conduite de la vie. Elle ne peut alors ni discuter « un commandement », ni fournir des arguments en ce qui concerne l'orientation de la vie. Un passage de la lettre à Solange Beaumier écrite de Casablanca, qui accompagne la dernière lettre au père Perrin de mai 1942, est instructif ici : la vocation philosophique de S. Weil, son « travail intellectuel » lui impose de n'avoir aucun engagement envers l'Église et « le dogme chrétien ». Mais cette liberté totale de l'intelligence n'interdit pas et ne s'oppose pas à la pratique de l'amour ni à un engagement qui peut aller jusqu'à donner sa vie : « Cette indifférence de la pensée au niveau de l'intelligence n'est aucunement incompatible avec l'amour de Dieu, et même avec un vœu d'amour intérieurement renouvelé à chaque seconde de chaque journée, chaque fois éternel et chaque fois entièrement intact et nouveau. Je serais ainsi si j'étais ce que je dois être. » (*AD*, p. 65-66) « Indifférence » est ici à entendre en un sens quasi stoïcien : accueil des pensées telles qu'elles se présentent, sans adhérer, au sens d'affirmer et de prendre « parti » pour l'une ou l'autre. C'est là la vocation du philosophe, à l'école de Platon : non pas construire, mais faire l'inventaire des pensées telles qu'elles nous sont données (cf. par ex. *OC IV 1*, p. 59). S. Weil y revient à plusieurs reprises dans les écrits de l'année 1942.

On le voit, la philosophe s'inscrit ici aussi dans la filiation kantienne, qui distingue la connaissance, la *Critique de la raison pure*, et l'obéissance à la loi morale, la *Critique de la raison pratique*, mais qui distingue – ce qui est plus intéressant ici – l'usage privé de la raison de son usage public, dans *Was ist Aufklärung ?* : usage « privé », c'est-à-dire usage en ce qui concerne l'activité professionnelle, usage en tant que travailleur, que membre d'une communauté religieuse, que citoyen ; usage « public » en tant que nous nous plaçons au niveau de l'universel, en tant que sujet universel : « L'*Aufklärung* [...], ça sera ce qui va donner à la liberté la dimension de la plus grande publicité dans la forme de l'universel, et qui ne maintiendra plus l'obéissance que dans son rôle privé, disons ce rôle particulier qui est défini à l'intérieur du corps social³. » Kant ne donne donc pas aux termes « public » (*Publikum*) et « privé » (*Privat*) le sens que nous donnons habituellement à ces termes, puisque le « privé » correspond à ce que

¹ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 22.

² *Ibid.*, p. 11.

³ *Ibid.*, p. 36.

nous appellerions « public » (la sphère politique et professionnelle) et inversement. S. Weil s'inscrit donc à la suite de Kant lorsqu'elle demande, à la suite d'Alain¹, un usage « public » illimité de l'entendement : « La liberté d'expression totale, illimitée, pour toute opinion quelle qu'elle soit, sans aucune restriction ni réserve, est un besoin absolu pour l'intelligence. Par suite c'est un besoin de l'âme, car quand l'intelligence est mal à l'aise, l'âme entière est malade. » (*OC V 2*, p. 127-128) Elle ajoute qu'« il serait désirable de constituer, dans le domaine de la publication, une réserve de liberté absolue. » (*OC V 2*, p. 128) Seulement, les revues jouent un rôle social et ne doivent pas, par conséquent, autoriser la libre expression de toutes les pensées. Comme « la presse quotidienne et hebdomadaire », les revues « constituent toutes un foyer de rayonnement pour une certaine manière de penser » ; elles prétendent influencer l'opinion, peser sur « la conduite de la vie » (*OC V 2*, p. 129), autrement dit jouer un rôle de gouvernement au sens où Foucault parle du « gouvernement des autres » et, à ce titre, sont « des actes » (*ibid.*). Mais elle ajoute que « celles qui renonceraient à cette fonction pourraient prétendre à la liberté totale » (*ibid.*) à l'instar des « ouvrages » (*OC V 2*, p. 128) publiés par ceux qui font un usage public de leur raison. Le gouvernement de soi se fait dans la forme de l'universel, comme discussion publique et usage public de l'entendement, sans aucune contrainte exercée par la collectivité et le pouvoir politique qui ne régleme l'usage de l'entendement que pour ce qui concerne l'influence sociale et le gouvernement des autres. Il faut donc distinguer les publications dans lesquelles la liberté d'expression doit être totale et « les publications destinées à influencer sur ce qu'on nomme l'opinion, c'est-à-dire en fait sur la conduite de la vie, [qui] constituent des actes et doivent être soumises aux mêmes restrictions que tous les actes. Autrement dit, elles ne doivent porter aucun préjudice illégitime à aucun être humain, et surtout elles ne doivent jamais contenir aucune négation, explicite ou implicite, des obligations éternelles envers l'être humain, une fois que ces obligations ont été solennellement reconnues par la loi » (*OC V 2*, p. 129).

Il faut noter que S. Weil fait usage de pseudonymes lorsqu'elle publie. L'article sur « Antigone » (dans *Entre nous – Chronique de Rosières*), le 16 mai 1936, est signé « Cléanthe » (même pseudonyme pour l'article « Electre », qui n'a pas été publié). Elle ne veut pas que le rôle qu'elle joue auprès de Victor Bernard soit public et c'est la raison pour laquelle elle use de pseudonymes. A ce dernier, elle écrit : « Vous pouvez mettre, comme pseudonyme au papier sur *Antigone*, "Cléanthe" (c'est le nom d'un Grec qui combinait l'étude de la philosophie stoïcienne avec le métier de porteur d'eau). Je signerais, sans la question de l'embauchage éventuel. » (*CO*, p. 245) « La vie et la grève des ouvrières métallos », publié dans *La Révolution prolétarienne* (n° 224) le 10 juin 1936, est signé « S. Galois », en hommage au mathématicien Évariste Galois (1811-1832). En 1936, S. Weil signe donc « Cléanthe » et « S. Galois » ; à partir de 1941, ce sera une anagramme : « Émile Novis ». Sont ainsi signés les dix articles suivants : « A propos des jocistes », pour les *Cahiers du Sud*, n° 234, avril 1941 ; « Remarques sur l'article d'Aragon », rédigé en juin 1941 pour les *Cahiers du Sud* mais non publié ; « La philosophie », pour les *Cahiers du Sud*, n° 235, mai 1941 ; un compte-rendu de *L'Avenir de la science*, lui aussi publié dans les *Cahiers du Sud*, n° 245, avril 1942 ; « Expérience de la vie d'usine », publié sous le titre « Réflexions sur la vie d'usine », dans la revue *Economie et humanisme*, n° 2, juin-juillet 1942 ; « Réflexions à propos de la théorie des quanta », dans les *Cahiers du Sud*, n° 251, décembre 1942 ; « L'agonie d'une civilisation » et « En quoi consiste l'inspiration occitanienne » (1940-1942), pour *Le Génie d'Oc et l'homme méditerranéen*, un numéro spécial des *Cahiers du Sud* publié le 28 février 1943 ; « Morale et littérature », dans les *Cahiers du Sud*,

¹ Voir J. Perrier, *Alain ou la démocratie de l'individu*, op. cit., p. 221-222.

n° 263, janvier 1944 ; « Condition première d'un travail non servile » (avril 1942), publié (partiellement) dans *Le Cheval de Troie*, n° 4, 1947. Donc même ces deux derniers articles publiés après sa mort le sont sous pseudonyme. « Treatment of Negro war-prisoners from the French Army » (novembre 1942) est signé « Francis Brown » (quatrième pseudonyme), mais demeure inédit. L'auteure est ainsi désignée : « Un écrivain français qui a quitté la France récemment et qui a participé à l'un des plus importants mouvements clandestins dans la zone libre. » (*OC VII 1*, p. 588 ; trad. fr.) Un pseudonyme permet à l'auteure de ne pas apparaître comme juive. Dans une lettre (à Huguette Baur, dont le cachet de la Poste de Toulouse indique le 13 septembre 1940), elle écrit, au sujet d'un poème (« A un jour ») auquel les événements politiques « donnent une surprenante actualité » et qu'elle souhaite voir publié : « Si mon nom est indésirable dans les circonstances actuelles (pour raisons raciales), qu'on mette un pseudonyme quelconque ou trois étoiles. Peu importe. Je n'ai pas le sens de la propriété, pas plus en matière littéraire que pour les biens matériels, et maintenant que ce poème est achevé je n'ai plus du tout le sentiment qu'il m'appartienne¹. » Si elle attache la plus grande importance à ce qu'elle a pu écrire, aux pensées qui se sont déposées en elle, au dépôt d'or pur qu'elle est chargée de transmettre², sa personne, l'auteur, le nom propre lui sont indifférents. Du même poème (avec des variantes), peu de temps après, elle écrit à Guillaume Guindeguy que « les événements ont donné à ce poème beaucoup d'actualité » (*SP*, p. 519) et souhaite qu'il soit publié : « Si mon nom n'est pas opportun dans les circonstances actuelles, qu'on invente un pseudonyme quelconque, ou qu'on mette trois étoiles. » (*ibid.*) On le voit : la philosophe s'exprime dans les mêmes termes à Huguette Baur et à Guindeguy. C'est une des caractéristiques de la lettre comme genre littéraire (dont il va être question à la partie suivante) : la répétition et l'effet cumulatif.

Intéressons-nous maintenant à un article au statut particulier, un article ou, pour mieux dire, un projet d'article puisqu'il restera inédit, qui ne vise pas à informer, mais qui vise à susciter directement un acte de pensée et une transformation de la situation : « Un appel aux ouvriers de Rosières ».

2. Donner la parole. L'exemple des usines Rosières

S. Weil est entrée en contact avec Victor Bernard, ingénieur et directeur technique des usines Rosières, à Lunery (près de Bourges, où elle enseigne cette année-là), où travaillent près de mille ouvriers, par l'intermédiaire d'une de ses élèves qui se trouve être la fille du frère du directeur, Etienne Magdelénat, lui-même administrateur et actionnaire des usines Rosières³. Le jeudi 5 décembre 1935 (jour de congé), elle peut visiter l'usine et s'entretenir avec Victor Bernard. Elle lui propose alors de publier, dans le journal interne à l'usine, *Entre nous – Chroniques de Rosières*, une adresse aux ouvriers afin de recueillir leurs réflexions sur leurs conditions de travail – une « enquête » (*CO*, p. 224), un « questionnaire » (*CO*, p. 234) – et lui envoie peu après un « Appel aux ouvriers de Rosières » de plusieurs pages. Il s'agit de donner la parole aux ouvriers – que les ouvriers *prennent la parole*.

¹ « Quatre lettres de Simone Weil », in *CSW*, t. XIV-3, septembre 1991, p. 205.

² Voir S. Weil, *Oppression et liberté*, *op. cit.*, p. 7 (au sujet des *Réflexions* de 1934 et d'un poème) et la lettre à ses parents du 18 juillet 1943, in *OC VII 1*, p. 296-294.

³ Les usines Rosières, dont la fonderie ferme en 2006, n'emploient plus aujourd'hui qu'une centaine de salariés. Elles appartenaient au groupe d'électroménager italien Candy-Hoover (fours, machines à laver, sèche-linge) jusqu'à leur rachat par le groupe chinois Haier en 2018 (*Le Berry républicain*, 3 octobre 2018). J'ai visité le site le 30 juin 2018.

La philosophe connaît le travail à la chaîne, elle l'a éprouvé ; elle peut donc en *témoigner*, ce que d'ailleurs elle fait et fera. Mais sa parole, même chargée d'une expérience directe, ne saurait se substituer à celle des ouvriers. Chaque ouvrier ayant une *expérience singulière*, charge à lui d'en faire part : « Chers amis inconnus qui peinez dans les ateliers de R[osières], je viens faire appel à vous. [...] Je viens vous demander de bien vouloir prendre une plume et du papier, et parler un peu de votre travail », de « vous exprimer » au lieu de « toujours devoir garder pour vous ce que vous avez sur le cœur. [...] Employez les premiers mots qui vous viendront à l'esprit. Et dites ce que c'est pour vous que votre travail. [...] Surtout dites tout ce qui vous viendra à l'esprit, tout ce qui vous pèse sur le cœur. [...] Exprimez-vous bien sincèrement. N'atténuez rien, n'exagérez rien, ni en bien ni en mal » (*OC* II 2, p. 323-326). Ce qui la préoccupe, ce n'est pas l'organisation et l'efficacité du travail en usine (la production), mais c'est « le bien-être des ouvriers » (*CO*, p. 223), leur « santé morale » (*CO*, p. 214), « les conditions morales de la vie des ouvriers » (*CO*, p. 216), leurs « conditions d'existence » (*CO*, p. 217) ou ce qu'elle appelle encore le « point de vue moral » (*CO*, p. 237), ce qu'elle nomme à plusieurs reprises leur « dignité ». Le directeur en refusera la publication sous prétexte qu'il pourrait exciter l'esprit de classe.

Donner la parole à ceux qui ne l'ont pas et recueillir leur témoignage : ce que S. Weil propose-là n'est pas banal à cette date, même si elle n'est évidemment pas la première à procéder à de telles enquêtes de terrain.

L'entretien de recherche, de Marx et Engels à Roethlisberger et Dickson

Au milieu du XIX^e siècle, en 1844 et 1845, Engels procède à des enquêtes de terrain auprès des ouvriers de l'entreprise familiale de textile, à Manchester en particulier, et publie *La Situation de la classe laborieuse en Angleterre, d'après des observations de l'auteur et des sources authentiques*. Ceux à qui il s'adresse ne sont pas seulement les *objets* sur lesquels il travaille, mais des *sujets* dont il faut promouvoir la conscience militante, la conscience de classe. En 1880, c'est dans le même esprit que Karl Marx élabore le questionnaire de l'*Enquête ouvrière* : cent questions adressées aux ouvriers afin de recueillir leur parole. Il ne s'agit pas pour eux, précise-t-il, de répondre à toutes les questions, qui n'ont pas d'autre fonction que *d'inciter à une prise de parole* : « Il n'est pas nécessaire de répondre à toutes les questions ; mais nous recommandons de faire les réponses aussi abondantes et détaillées que possible¹. » Il s'agit d'abord de faire advenir des sujets de parole et d'action (un dispositif de subjectivation). Il ne s'agit pas d'accroître le domaine du savoir, mais de prendre conscience de ce qui est inacceptable ou *intolérable* dans l'expérience ouvrière afin de transformer la condition ouvrière. Car le sujet interrogé est le détenteur d'un potentiel d'action : « Le grand défaut de tout le matérialisme passé (y compris celui de Feuerbach), explique Marx, c'est que la chose concrète, le réel, le sensible, n'y est saisi que sous la forme de l'*objet* ou de l'*intuition*, non comme activité humaine sensible, comme *pratique* ; non pas subjectivement². » Il s'agit donc de restituer un monde de sujets.

Les possesseurs des moyens de production redoutent une telle prise de parole : Engels le signale, S. Weil en fera l'expérience. « Le rapport de l'industriel à l'ouvrier, écrit le premier,

¹ K. Marx, *Enquête ouvrière*, in *Œuvres*, vol. I. *Economie*, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1963, p. 1528. On pense aussi à l'*Enquête sur la question sociale*, menée et publiée par Jules Huret chez Perrin, en 1897, avec une lettre-préface de Jean Jaurès, et aux propres enquêtes de Jaurès : « Justice capitaliste », *La Lanterne*, 30 janvier 1898, « L'action ouvrière », *La Petite République*, 26 mars 1898, « Dans le Nord », *La Dépêche*, 31 mars 1898, « Dans les chemins de fer », *La Petite République*, 9 août 1898, « Un ouvrier d'art », *La Dépêche*, 24 août 1898, etc.

² *Id.*, « De l'abolition de l'État à la constitution de la société humaine », in *Œuvres*, vol. III, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1982, p. 1033. L'auteur souligne.

n'est pas un rapport humain, mais une relation purement économique. L'industriel est le "capital", l'ouvrier est le "travail". Si l'ouvrier ne veut pas se laisser enfermer dans cette abstraction, s'il affirme qu'il n'est pas le "travail" mais un homme qui, il est vrai, possède entre autres la faculté de travailler, s'il s'avise de croire qu'il ne devrait pas se laisser vendre et acheter en tant que "travail", en tant que marchandise, sur le marché, l'entendement du bourgeois est alors comme frappé de stupeur¹. » C'est, en effet, une telle *stupeur* qui frappe le directeur technique des usines Rosières, Victor Bernard. Après Engels et Marx, l'entretien de recherche proprement dit émerge en 1929, l'année de l'enquête menée à la Western Electric de Cicero (dans la banlieue de Chicago), à propos des conditions matérielles et de l'efficacité de la production dans l'entreprise ; enquête qui met en évidence l'importance des relations interpersonnelles dans la motivation au travail (enquête qui sera présentée par F. G. Roethlisberger et W. J. Dickson en 1943).

Cette pratique rappelle encore le mouvement initié par Michel Foucault en 1971 qui se donne pour tâche de donner la parole aux prisonniers au lieu de tenir un discours sur eux : le Groupe d'information sur les prisons (GIP). Les renseignements sur « les bâtiments, la nourriture, l'hygiène » ne se trouvent pas « dans les rapports officiels », mais c'est « à ceux qui, à un titre quelconque, ont une expérience de la prison » de témoigner de cette expérience. « Nous les prions de prendre contact avec nous et de nous communiquer ce qu'ils savent² » et les résultats obtenus seront publiés. Il s'agit de *rendre public* un savoir afin de faire apparaître comment s'exerce un mécanisme de pouvoir et d'oppression, et de compter sur cet effet de publicité pour faire évoluer un tel mécanisme. Car l'objectif est pratique : desserrer les rapports de pouvoir. « Le GIP ne se propose pas de parler pour les détenus des différentes prisons : il se propose au contraire de leur donner la possibilité de parler eux-mêmes, et de dire ce qui se passe dans les prisons. Le but du GIP n'est pas réformiste, nous ne rêvons pas d'une prison idéale : nous souhaitons que les prisonniers puissent dire ce qui est intolérable dans le système de répression pénale » ou, pour le dire avec S. Weil, dans le cadre du travail en usine, « *que cet état de choses, dans lequel eux et tant d'autres comptent pour rien, ne peut être considéré comme normal ; que les choses ne sont pas acceptables telles qu'elles sont* » (CO, p. 224 ; je souligne). Il s'agit d'attaquer le pouvoir oppressif là où il s'exerce sous un autre nom, celui de la justice, de la technique, du savoir, de l'objectivité. Ou encore : « Ces enquêtes sont faites non pas de l'extérieur par un groupe de techniciens ; les enquêteurs, ici, sont les enquêtés eux-mêmes. A eux de prendre la parole, de faire tomber le cloisonnement, de formuler ce qui est intolérable et de ne plus le tolérer. A eux de prendre en charge la lutte qui empêchera l'oppression de s'exercer³. » Ce type d'enquête donnant la parole aux prolétaires, « l'attention comme outil de lutte⁴ », pour le dire avec Philippe Artières, existe donc dès le XIX^e siècle et S. Weil reprend ce terme « enquête » (CO, p. 224) et cette stratégie du « questionnaire » (CO, p. 234) que Foucault mettra lui aussi en œuvre trente-cinq ans plus tard. Les idées destinées à changer le monde viennent « d'en bas » et non d'un savoir surplombant l'expérience ; S. Weil n'est pas léniniste.

Une stratégie est proposée afin que l'auteur d'un propos sur son travail en usine ne puisse pas être reconnu : que les textes ne soient pas signés et qu'ils lui soient envoyés à elle, textes que S. Weil recopiera « en les arrangeant de manière que personne ne puisse s'y reconnaître », en

¹ Fr. Engels, *La Situation de la classe laborieuse en Angleterre*, Paris, éd. sociales, 1960, p. 218.

² « Création d'un groupe d'information sur les prisons », in *Esprit*, mars 1971, p. 531-532 (repris in M. Foucault, *Dits et écrits*, I, texte n° 86, *op. cit.*, p. 1042-1043). La première brochure paraîtra en mai 1971 : *Enquête dans 20 prisons*.

³ Ph. Artières, « Dire l'actualité. Le travail de diagnostic chez Michel Foucault », in *Foucault. Le courage de la vérité*, sous la dir. de Fr. Gros, Paris, PUF, 2002, p. 15.

⁴ *Ibid.*

couplant un même texte en plusieurs morceaux et en mettant ensemble des morceaux de textes différents : « Les phrases imprudentes, je m'arrangerai pour qu'on ne puisse même pas savoir de quel atelier elles viennent. S'il y a des phrases qu'il me semble dangereux pour vous de publier même avec ces précautions, je les supprimerai. » (*OC II 2*, p. 325) Ce n'est pas l'auteur du témoignage qui importe, mais le témoignage lui-même des ouvriers pris dans leur ensemble, en tant que classe ou que collectif. Il faut donc mettre en place une stratégie afin que la parole ait lieu. Pour cela, il faut s'adresser aux ouvriers *dans un langage qui leur soit accessible*, montrer que l'on comprend quelle peine représente leur travail, et les rassurer. Car le discours est un danger. Parler est « dangereux », reconnaît S. Weil, pour ceux qui prennent la parole – et plus encore, sans doute, pour l'exercice du pouvoir. La direction de l'usine refusera d'ailleurs que cet appel soit publié, refusera de prendre le risque d'une telle prise de parole. « Vous semblez craindre de modifier le rapport de forces qui soumet les ouvriers à votre domination » (*CO*, p. 226), écrit-elle à Victor Bernard, directeur des usines Rosières. « Mais qu'y a-t-il donc de si périlleux dans le fait que les gens parlent, et que leurs discours indéfiniment prolifèrent ? Où donc est le danger¹ » pour que cette tentative échoue et qu'on lui refuse de publier son appel sous prétexte qu'il serait de nature, selon les termes de ce directeur, à « exciter un certain esprit de classe » (*CO*, p. 231) ? Nous le voyons ici *in vivo* si je puis dire, « la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité² ». On n'a pas le droit de tout dire (l'objet du discours), « on ne peut pas parler de tout dans n'importe quelle circonstance (« rituel de la circonstance »), n'importe qui « ne peut pas parler de n'importe quoi³ » (droit privilégié du sujet qui parle) : il y a des discours *interdits*. Et ce que propose S. Weil est bien de perturber cet ordre du discours en donnant à entendre son extériorité sauvage. Le discours ne vient pas seulement manifester les systèmes de domination, mais pour quoi et ce par quoi on lutte. Cela, elle l'a très bien compris.

L'appel est rédigé dans un style qui n'est pas le style habituel de S. Weil, qui n'est pas celui des articles ou des essais. Un style qui se veut le plus simple et le plus compréhensible possible. L'auteure s'adresse directement à ses lecteurs, au vocatif, et les apostrophe : « Chers amis inconnus qui peinez dans les usines de Rosières, je viens faire appel à vous. Je viens vous demander votre collaboration pour *Entre Nous*. » (*OC II 2*, p. 323) Elle fait voir qu'elle connaît « les conditions du travail industriel » (*OC II 2*, p. 324) : « Je sais ce que c'est que la situation d'un ouvrier dans une usine. » (*OC II 2*, p. 325) Elle raconte longuement cette vie à l'usine, afin de susciter l'identification de l'ouvrier et de libérer la parole, en s'adressant directement à ses lecteurs : « A l'usine, vous êtes là seulement pour exécuter des consignes, livrer des pièces conformes aux ordres reçus, et recevoir, les jours de paye, la quantité d'argent déterminée par le nombre de pièces et les tarifs. A part ça, vous êtes des hommes – vous peinez, vous souffrez, vous avez des moments de joie aussi, peut-être des heures agréables [...]. » (*OC II 2*, p. 324). *Aux exigences de la production est opposée l'humanité des ouvriers qui n'est pas prise en compte à l'usine* : la proposition de S. Weil fait appel aux émotions des ouvriers : la peine, la souffrance, la joie, l'intérêt, l'ennui, l'écœurement, les heures agréables et le temps long. Ce sont ces émotions, tout ce qui « pèse sur le cœur », qu'il s'agit de faire venir au langage. Parce que cela – les émotions – il n'en est jamais question : « Mais tout ça, personne autour de vous ne peut

¹ M. Foucault, *L'Ordre du discours*, in *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 228.

² *Ibid.*, p. 228-229.

³ *Ibid.*, p. 229.

s'en occuper. Vous-mêmes, vous êtes forcés de ne pas vous en occuper. On ne vous demande que des pièces, on ne vous donne que des sous ». Et S. Weil d'ajouter : « Cette situation pèse parfois sur le cœur, n'est-il pas vrai ? Elle donne parfois le sentiment d'être une simple machine à produire. Ce sont là les conditions du travail industriel. » (*Ibid.*) Rien d'humain dans la vie industrielle : la rationalisation et l'organisation scientifique du travail, le « monstrueux engrenage de la production industrielle » (*CO*, p. 229) ne laissent place à aucune émotion. En donnant la parole aux ouvriers et en permettant aux chefs de répondre et, le cas échéant, de faire « part des obstacles que leur imposent les nécessités de l'organisation industrielle » (*OC II 2*, p. 327), il s'agit de permettre une parole qui ne soit pas technique, une parole narrative, une identification et une expression des émotions, du vécu, une compréhension mutuelle entre « les chefs » et « les hommes qu'ils utilisent comme main-d'œuvre » (*ibid.*). Ce sont des « conditions d'existence » (*CO*, p. 217) des ouvriers dont se préoccupe S. Weil, des « conditions de vie effective » (*CO*, p. 214), des « conditions morales » (*CO*, p. 216) de leur vie. Or, ces conditions d'existence à l'usine sont telles que les ouvriers ont le sentiment de ne compter pour rien, perdent le sentiment de leur « dignité » (*CO*, p. 214, 216, 228, 232) sous le poids des humiliations, et c'est à retrouver ou à conserver le sentiment de cette dignité qu'il s'agit d'œuvrer¹. Ce qu'il faut fournir aux ouvriers, c'est « un appui moral » (*CO*, p. 214) : essayer de les comprendre et, leur donnant la parole, de les « élever à [leurs] propres yeux » (*CO*, p. 213), de « leur faire relever la tête » (*CO*, p. 232). C'est à cette fin qu'elle propose que soit installée « une boîte à suggestions concernant non plus la production, mais le bien être des ouvriers » (*CO*, p. 223).

En effet, il s'agit de « faire comprendre » : « Vos chefs, comme tous les hommes, jugent les choses de leur point de vue et non du vôtre. Ils ne se rendent pas bien compte de la manière dont vous vivez. Ils ignorent ce que vous pensez. [...] Il faudrait que les chefs comprennent quel est au juste le sort des hommes qu'ils utilisent comme main-d'œuvre. » (*OC II 2*, p. 327) Lire les témoignages des ouvriers peut favoriser une telle compréhension : « Bien souvent des chefs qui au fond sont des hommes bons se montrent durs, simplement parce qu'ils ne comprennent pas » (*OC II 2*, p. 326) et c'est la capacité à se mettre à la place de l'autre, à voir le monde de son point de vue à lui qui permettra une telle compréhension. C'est parce que l'ouvrier exprime ses émotions que les chefs vont pouvoir se mettre à leur place, s'identifier à eux et *voir le monde de leur point de vue*. Mais, ajoute S. Weil, cette compréhension mutuelle ne saurait être adéquatement possible, à cause des préoccupations divergentes et à cause des rapports de subordination : « On ne comprend jamais tout à fait ceux à qui on donne des ordres. On ne comprend jamais tout à fait non plus ceux de qui on reçoit des ordres. » (*OC II 2*, p. 327) Ou encore : « Commander ne rend pas facile de se mettre à la place de ceux qui obéissent. [...] Peut-être est-il impossible d'avoir du tact vis-à-vis de ces gens-là quand on se trouve depuis trop longtemps dans une situation trop différente de la leur. » (*CO*, p. 213, 215) Une phrase résume à la fois ce à quoi S. Weil veut parvenir et les obstacles à vaincre : « La nature humaine est faite comme ça. Les hommes ne savent jamais se mettre à la place les uns des autres. » (*OC II 2*, p. 326) Et cet « Appel aux ouvriers de Rosières » sera donc un échec. Il sera refusé. Et lorsque, un peu plus tard, une réunion se tiendra pour entendre les ouvriers, ce sera à nouveau un échec : « personne n'a osé rien dire » (*CO*, p. 218), ne manquera pas de souligner avec satisfaction Victor Bernard². S. Weil l'expliquera par le silence de la domination (cf. *CO*, p. 225), et la crainte de perdre son emploi (ce qui justifie la stratégie d'anonymisation de la parole des ouvriers dans « l'appel aux ouvriers de Rosières »).

¹ Voir *infra*, la section 2 de la partie B (« Le sentiment de dignité »).

² La correspondance avec Victor Bernard sera étudiée *infra*, partie B, section 2 : « Collaborer avec un directeur d'usine ».

Compassion et amour du prochain

Dans l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur », la philosophe écrit pour *tourner l'attention de son lecteur vers le malheur*, du moins lui faire soupçonner l'existence d'un tel malheur :

« Des êtres humains peuvent vivre vingt ans, cinquante ans dans cet état violent [le malheur]. On passe à côté d'eux sans s'en apercevoir. [...] On remarque seulement qu'ils ont parfois un comportement étrange, et on blâme ce comportement. [...] Ceux qui, même ayant beaucoup souffert, n'ont jamais eu contact avec le malheur proprement dit n'ont aucune idée de ce que c'est. [...] Ainsi la compassion à l'égard des malheureux est une impossibilité. Quand elle se produit vraiment, c'est un miracle. » (OC IV 1, p. 348)

Au même moment (avril-mai 1942), alors qu'il est question de l'attention comme exercices spirituels, passant de l'attention scolaire à l'attention au prochain, elle reprend la même idée et les mêmes termes dans sa réflexion « sur le bon usage des études scolaires » :

« Ce n'est pas seulement l'amour de Dieu qui a pour substance l'attention. L'amour du prochain, dont nous savons que c'est le même amour, est fait de la même substance. Les malheureux n'ont pas besoin d'autre chose en ce monde que d'hommes capables de faire attention à eux. La capacité de faire attention à un malheureux est chose très rare, très difficile ; c'est presque un miracle ; c'est un miracle. Presque tous ceux qui croient avoir cette capacité ne l'ont pas. La chaleur, l'élan du cœur, la pitié n'y suffisent pas. [...] La plénitude de l'amour du prochain, c'est [...] savoir que le malheureux existe, non pas comme unité dans une collection, non pas comme un exemplaire de la catégorie sociale étiquetée "malheureux", mais en tant qu'homme, exactement semblable à nous, qui a été un jour frappé et marqué d'une marque inimitable par le malheur. Pour cela il est suffisant, mais indispensable, de savoir poser sur lui un certain regard. Ce regard est d'abord un regard attentif, où l'âme se vide de tout contenu propre pour recevoir en elle-même l'être qu'elle regarde tel qu'il est dans toute sa vérité. Seul en est capable celui qui est capable d'attention. » (OC IV 1, p. 261-262)

L'attention vide l'âme et l'ouvre au réel¹, à la vérité du malheur, et c'est cela, la compassion. Dans un cahier, plus tard, S. Weil revient encore sur cette même idée, afin de la faire profondément sienne, de l'assimiler. Il est intéressant de citer à la suite ces trois passages, pour faire voir le processus d'écriture de S. Weil. Dans le malheureux je reconnais ma misère :

« On n'aime pas le malheur parce qu'il contraint à voir ce qu'on aime quand on s'aime soi-même. Il est contre nature d'aimer un malheureux. Le malheur y contraint. Quand on est dans le malheur, il faut aimer un malheureux ou cesser de s'aime soi-même.

La compassion véritable est un équivalent volontaire, consenti du malheur. [...] La compassion consiste à faire attention au malheureux et à se transporter en lui par la pensée. Dès lors, s'il a faim, on le nourrit automatiquement, comme on se nourrit soi-même quand on a faim. Ce pain qu'on lui donne est simplement l'effet et le signe de la compassion. [...] Dieu seul peut faire attention à un malheureux. [...] L'attention fuit le malheur comme elle fuit le vrai Dieu, par l'effet du même instinct de conservation ; l'un et l'autre objet forcent l'âme à sentir son néant et à mourir alors que le corps est encore vivant. [...] Seul l'amour inconditionné peut forcer l'âme à s'exposer à la mort morale, et l'amour inconditionné n'a pas d'autre objet que le bien inconditionné, qui est Dieu. C'est pourquoi il est tout à fait sûr que seule une âme tuée, consciemment ou non, par l'amour de Dieu, peut faire vraiment attention au malheur des malheureux. » (K15, OC VI 4, p. 230-231)

C'est à l'usine qu'elle a appris à lire le malheur, comme elle le dira par la suite en relatant son « expérience de la vie d'usine » : « Le malheur de l'ouvrier à l'usine » est « mystérieux » (CO, p. 328) et « les ouvriers eux-mêmes peuvent très difficilement écrire, parler ou même réfléchir à ce sujet, car le premier effet du malheur est que la pensée veut s'évader » (*ibid.*), écrit-elle peu

¹ Cette pratique de l'attention et du regard a été étudiée au chapitre III, partie A, section 3 et partie C, section 1. Le thème du vide a été étudié au chapitre IV, partie C, section 2.

après l'échec de l'appel aux ouvriers de Rosières. Plus tard, en 1942, dans « Condition première d'un travail non servile » : « Rien n'est plus difficile à connaître que le malheur ; il est toujours un mystère. Il est muet. » (CO, p. 431) C'est toute une problématique de *l'infra-linguistique* dans ses liens avec des situations d'exclusion, de déracinement, d'invisibilité sociale, d'ignorance, qui occupe la philosophe (CO, p. 328 : « La première difficulté à vaincre est l'ignorance »). Elle fait porter son attention sur ce qui se laisse apercevoir, se signifie, se dépose furtivement dans des gestes et des conduites qui n'ont pas vocation à inscrire des traces ou à devenir archive.

Celui qui veut connaître le malheur doit associer l'introspection et l'observation, comparant « continuellement ce qu'il éprouve pour lui-même à ce qu'il lit sur les visages, dans les yeux, les gestes, les attitudes, les paroles, dans les événements petits et grands » (CO, p. 342). S. Weil poursuit par une très longue phrase (une page), ponctuée par dix points-virgules, qui fait une liste de ce qu'elle a pu observer lors de son expérience en usine, et plus tard également puisqu'elle évoque les grèves de mai-juin 1936, cette fois-ci avec cinq années de recul. Il y a donc les « signes » (CO, p. 343) que l'on lit hors de soi et « les sentiments correspondants » que l'on éprouve. L'accès au malheur de la condition ouvrière associe la voie longue de l'herméneutique des comportements à la voie courte de « l'analyse intérieure pour en saisir les vraies nuances et leurs causes » (CO, p. 341). Le malheur donne accès au sentiment de la misère humaine : savoir avec toute l'âme, avec tout l'être, y compris la sensibilité, que l'on n'est rien, perdre la perspective. C'est cela *l'usage du malheur*. Il y a donc usage possible du malheur, un *exercice spirituel du malheur*.

S. Weil s'interroge ainsi sur le rapport aux êtres humains, un rapport qui ne peut se penser entièrement sur le modèle de la lecture du monde (dont il a déjà été question¹) :

« Le rapport de *je* et du monde ; je suis telle étoile, au sens où, quand j'écris, le porte-plume est un membre de mon corps, et au sens où, quand j'appuie la fraise sur le métal, c'est à leur point de contact que mon existence a son siège, et au sens où, quand je regarde un tableau, ... et encore autrement. Mais le rapport de *je* et des autres hommes ? Je suis celui qui voit ce cube sous cette perspective, mais aussi celui qui le voit sous cette autre (sous laquelle je ne le vois pas). Je suis celui qui lit les sensations selon telle loi, et celui qui les lit selon telle autre loi.

Aimer le prochain comme soi-même ne signifie pas aimer tous les êtres également, car je n'aime pas également tous les modes d'existence de moi-même. Ni ne jamais les faire souffrir, car je ne refuse pas de me faire souffrir moi-même. Mais avoir avec chacun le rapport d'une manière de penser l'univers à une autre manière de penser l'univers, et non à une partie de l'univers. Un homme à dix pas de moi est quelque chose qui est séparé de moi par une distance (dix pas), mais aussi une autre perspective sous laquelle apparaissent toutes choses. Le rapport entre moi et un autre homme ne peut jamais être analogue au rapport de l'aveugle et du bâton, ni non plus au rapport inverse ; c'est ainsi que l'esclavage est contraire à la nature et à la raison. » (K3, OC VI 1, p. 295 ; SW souligne)

Il s'agit de reconnaître chaque être humain comme une perspective sur le monde. C'est cela, aimer : reconnaître d'autres perspectives. Dans le *Cahier VI* (OC VI 2, p. 390-396), la philosophe médite sur le commandement des évangiles : aimer Dieu et le prochain *comme* soi-même. Mais

« on ne s'aime pas soi-même. Il s'agit de perspective. Il faut perdre la perspective. Transfigurer la sensibilité par l'éclairage de l'universel. [...] Avoir l'âme vulnérable aux blessures de *toute chair*, sans exception, comme à celle de sa propre chair, ni plus ni moins. A toute mort comme à sa propre mort. C'est transformer toute douleur, tout malheur qu'on subit (– et qu'on voit subir – et qu'on inflige) en sentiment de la misère humaine. Par un singulier mystère, ce sentiment est parent de celui du beau et implique *l'amor fati*. [...] La compassion surnaturelle est une amertume sans consolation, mais qui enveloppe le *vide* où descend la grâce » (OC VI 2, p. 390-391 ; SW souligne).

¹ Voir au chapitre II, partie B, section 1 (« Lire le monde, lire l'histoire »).

Aimer le prochain comme soi-même, c'est aussi bien s'aimer soi-même comme un autre, sans se préférer à un autre, et c'est être vulnérable à toute souffrance. La sensibilité *se transforme* alors de telle manière que le sujet accède à un autre niveau de lecture¹. C'est sous la forme d'un exercice spirituel que la philosophe note pour elle-même : « Que ce soit [la souffrance subie par le prochain] une amertume irréductible, comme est irréductible l'amertume de la souffrance qu'on subit dans sa chair. [...] La contemplation de la misère humaine arrache vers Dieu ; et c'est seulement en autrui aimé comme soi-même qu'on la contemple. On ne peut la contempler ni en soi comme tel, ni en autrui comme tel. » (*OC VI 2*, p. 391) Encore une fois, il n'y a pas de savoir de spiritualité sans amour : c'est par l'amour que je sors de « moi », que j'accède au réel, que je connais qu'il y a d'autres humains, d'autres perspectives que la mienne, que je contemple la misère humaine, que cette contemplation me transforme et que je suis arraché à moi-même vers Dieu, « arraché jusqu'à l'éternité » (*ibid.*). C'est un mécanisme d'arrachement au temps que cherche S. Weil². « Tous les problèmes se ramènent au *temps*. Douleur extrême : temps non orienté : voie de l'enfer ou du paradis. Perpétuité ou éternité. » (*OC VI 2*, p. 313 ; SW souligne) Alors qu'elle participe aux vendanges de l'année 1941, elle imagine des vendanges sans fin comme une figure de l'enfer³.

Il n'y a pas de compassion sans amour du prochain. Il faut aimer le prochain comme soi-même, c'est-à-dire être affecté par ce qui lui arrive comme nous pouvons l'être par ce qui nous arrive, souffrir de ce qu'il advient de la chair de l'autre comme de ce qu'il advient de notre chair. Aimer, c'est contempler la misère humaine en l'autre comme en soi. *Contempler* la misère humaine implique le dispositif suivant : aimer le prochain comme soi-même et contempler alors en lui la misère humaine. Que veut dire l'incarnation, s'incarner ? Avoir la totalité des hommes et de l'univers pour chair. Concevoir la misère humaine, c'est lire l'esprit dans la chair, et tout homme comme semblable au Christ, c'est-à-dire comme un esprit dans la chair et l'image de Dieu. Pourquoi la misère permet-elle cela ? Parce que la prise de conscience de la misère de l'homme, ou humilité, est l'attitude qui correspond au renoncement à la toute-puissance ; il faut être esclave comme le Christ est esclave par la kénose. Concevoir que l'autre homme existe, qu'il a un « je » comme moi, qu'il est aussi un centre du monde, est surnaturel : c'est aimer l'autre comme soi-même. Nous retrouvons la métaphore de la bouteille :

« Aimer le prochain comme soi-même implique qu'on lit en tout être humain la même combinaison de nature et de vocation surnaturelle. L'esprit dans une bouteille. La pensée enchaînée. Cette lecture va contre la pesanteur, est surnaturelle.

Aimer le prochain comme soi-même, ce n'est pas autre chose que contempler la misère humaine en soi et chez autrui.

Le prochain est pour nous un miroir où nous trouvons la connaissance de nous-mêmes si nous l'aimons comme nous-mêmes. » (K6, *OC VI 2*, p. 391-392 ; cf. *OC VI 2*, p. 402-403)

La connaissance de soi ne passe donc pas par une introspection : ni herméneutique du sujet, ni aveux de la chair. L'amour du prochain est le moyen d'accéder à la vie nue en dépouillant tout le social qui recouvre une vie. Autrement dit, « la compassion est la reconnaissance en autrui de sa propre misère. La reconnaissance de sa propre misère dans le malheur d'autrui. » (K13, *OC VI 4*, p. 117) S. Weil explique un tel mécanisme :

¹ Sur ces niveaux de lecture, je renvoie au chapitre II, partie B, section 1 (« Un art de lire »), ainsi qu'au chapitre III, partie A, section 3 (« La géométrie comme exercice spirituel ») et partie B, section 3 (« La physique comme exercice spirituel »).

² Voir au chapitre III, partie C, section 3 (« Le temps est la Caverne »).

³ Propos rapportés par G. Thibon, dans sa « Préface » à *La Pesanteur et la grâce*, *op. cit.*, p. XII.

« La compassion pour ceux qui ont froid et faim implique la capacité de se concevoir et de s'imaginer soi-même placé dans n'importe quelles circonstances sociales et matérielles, et par suite le dépouillement des circonstances où on se trouve. C'est la nudité ; au moins une nudité partielle. [...] "Tout ce que vous avez fait..." [...] à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25,40) – Cela signifie qu'une compassion parfaite et pure enveloppe une foi implicite dans l'incarnation. [...]

La nudité d'esprit n'est pas seulement une condition de l'amour de Dieu ; elle est une condition suffisante ; elle est amour de Dieu. Vide. » (K6, OC VI 2, p. 392 ; cf. K8, OC VI 3, p. 44)

La compassion signifie se mettre à la place de celui qui est dans le malheur. C'est pourquoi il est impossible de faire attention aux malheureux (par instinct de conservation). On repère l'influence de Rousseau dans la réflexion sur la compassion (ou la pitié) étouffée par l'instinct de conservation (ou l'amour propre) et une perspective universaliste dans la tradition kantienne. La même réflexion se poursuit encore. Dans le *Cahier XIII* (K13, OC VI 4, p. 120-122) et les *Cahiers* suivants, notamment le *Cahier XV* (OC VI 4, p. 222, 230-233), il est très souvent question de ce thème de la compassion, alors de plus en plus prégnant de la méditation weilienne. La « pitié naturelle » est opposée à la « compassion », comme « l'amour naturel » à « l'amour surnaturel », ou « inconditionné » (OC VI 4, p. 231 : « le bien inconditionné, qui est Dieu »). L'attention au malheur est surnaturelle, car il y a impossibilité naturelle de faire attention à un malheureux. Cette réflexion était déjà celle de Péguy qui, dans *De Jean Coste*, affirme que « tout reconduit à ce problème capital, qu'il est rare de pouvoir regarder la misère en face, qu'elle est l'angle mort de toute société, laquelle voudrait nous laisser croire, par une "conspiration générale du silence", qu'elle n'existe pas. Il n'y a pas jusqu'aux anciens misérables qui n'en ont pas fait un point d'"amnésie volontaire". Les pauvres, évadés de la misère, sont souvent "si contents d'être réchappés que, sauf de rares exceptions, ils sont contents pour le restant de leur vie". Pauvres et satisfaits, ils sont "désormais soumis, doux, conservateurs" ; pour les quelques-uns qui ne le sont pas, ils "ont gardé de leur misère un souvenir si anxieux qu'ils ne peuvent se tenir dans les régions de la pauvreté" et préfèrent fuir en hauteur. Ils deviennent "immensément riches", d'ailleurs "beaucoup moins par cupidité des richesses que par effroi de la misère ancienne". Ce qui est encore une manière de s'assurer contre le risque. Dans les deux cas, c'est fuir la misère et vouloir l'oublier¹ ».

Concevoir l'autre comme un esprit, c'est donc le faire exister et c'est une foi implicite dans l'incarnation (le Christ à qui on fait le bien). Il ne s'agit pas d'élaborer une théorie de l'amour et de Dieu, mais d'aller à Dieu à partir de l'amour du prochain. C'est un paradoxe, « car étant donné l'immense quantité des effroyables souffrances infligées aux hommes, et si souvent tellement imméritées, on pourrait croire que l'amour du prochain mène à la révolte contre Dieu » (K6, OC VI 2, p. 391). « Mais le fait que le sentiment surnaturel de l'amour du prochain est possible est une preuve expérimentale de la réalité de la bonté de Dieu. » (*Ibid.*) L'identité des deux commandements (amour de Dieu et amour du prochain), qui est un mystère inconcevable, est « *un fait d'expérience* » (*ibid.* ; je souligne). « Aimer Dieu à travers le malheur d'autrui, c'est la compassion du prochain. » (OC VI 2, p. 393) La philosophe s'appuie ici sur des témoignages, en premier lieu le livre de Job et l'*Illiade*. C'est l'Antiquité pré-romaine, et singulièrement la Grèce, qui sait dire le malheur. Ce sont donc ces témoignages-là qu'il s'agit de transmettre à celles et ceux qui sont dans le malheur.

¹ C. Riquier, *Philosophie de Péguy, op. cit.*, p. 46.

3. La Grèce « accessible aux masses populaires »

Bien que son « Appel aux ouvriers de Rosières » (décembre 1935) a été refusé par Victor Bernard¹, S. Weil ne renonce pas à écrire pour *Entre nous*, la Chronique des usines Rosières. Il lui est revenu à la mémoire « un vieux projet qui [lui] tient vivement à cœur, celui de rendre les chefs-d'œuvre de la poésie grecque (qu'[elle] aime passionnément) accessibles aux masses populaires » (CO, p. 244) et, au début du mois de mai 1936, elle envoie un article consacré à l'*Antigone* de Sophocle, qui sera effectivement publié le 16 mai 1936 (*Entre nous*, n° 48). Il est signé « Cléanthe ». En effet, je l'ai signalé, elle souhaite rester anonyme au cas où elle serait conduite à travailler comme manœuvre dans les usines Rosière. Dans une lettre de la fin du mois de mai ou du début du mois de juin – S. Weil ayant entre temps reçu le numéro d'*Entre nous* – elle indique qu'elle apportera « un nouveau papier sur une autre tragédie de Sophocle » (CO, p. 247), en l'occurrence *Electre*, et ajoute : « Je ne vous le laisserai que si vous pouvez trouver des dispositions typographiques satisfaisantes. Car pour *Antigone*, j'ai quelques reproches assez sérieux à vous faire concernant la disposition typographique » (*ibid.*) : concernant sans doute la disposition des vers par elle-même traduits. Où l'on voit qu'elle s'intéresse de très près à la manière dont son texte est édité (ce souci est un hapax dans ses écrits, ce qui vient souligner l'importance qu'elle accorde à la fois à la littérature grecque et à sa réception par les ouvriers d'usine).

Dans sa leçon inaugurale au Collège de France, Pierre Hadot rappelle que les œuvres philosophiques de l'Antiquité « s'adressent non pas, comme les œuvres modernes, à tous les hommes, à un auditoire universel, mais en priorité au groupe formé par les membres de l'école² ». C'est une telle pratique que l'on retrouve, *mutatis mutandis*, dans le cas weilien, dont les écrits sont destinés au cercle des lecteurs d'un journal ou d'une revue – y compris pour les *Réflexions* de 1934, d'abord destinées à être publiées dans *La Critique sociale* – ou, pour les essais écrits pour le père Perrin, destinés aux étudiants que ce dernier rencontre, aux paysans ou aux ouvriers, ou encore à ceux qui fréquentent le couvent des Dominicains de Marseille, auxquels S. Weil a donné des conférences, à l'hiver 1941-1942. En Angleterre, elle écrit pour les services de la France libre, et c'est en tenant compte de cet horizon qu'il faut interpréter les écrits de Londres, et le manuscrit de *L'Enracinement*.

Une véritable méthode de vulgarisation

« J'ai senti, l'an dernier [alors qu'elle travaillait en usine], que la grande poésie grecque serait cent fois plus proche du peuple, s'il pouvait la connaître, que la littérature française classique et moderne. [...] Homère et Sophocle fourmillent de choses poignantes, profondément humaines, qu'il s'agit seulement d'exprimer et de représenter de manière à les rendre accessibles à tous. » (CO, p. 244) C'est cette *opération de traduction* qu'elle nomme « vulgarisation » : le « dernier manœuvre » doit « pouvoir pénétrer là-dedans presque de plain-pied, et cependant sans avoir jamais l'impression d'aucune condescendance, d'aucun effort accompli pour se mettre à sa portée » (*ibid.*). Dans une lettre précédente à Victor Bernard, le 3 mars 1936, S. Weil écrit que « l'ignorance des ouvriers » constitue « l'un des obstacles à une organisation plus humaine » du travail en usine, une organisation qui « [ne] foule [pas] aux pieds l'humanité » (CO, p. 223) et

¹ De cet « Appel », il a été question *supra*, partie A, section 2.

² P. Hadot, « L'histoire de la pensée hellénistique et romaine. Leçon inaugurale faite au Collège de France le vendredi 18 février 1983 », in *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 1987, p. 211.

que la reconnaissance de cette ignorance permettrait « une série d'articles de véritable vulgarisation » : « La recherche d'une véritable méthode de vulgarisation – chose complètement inconnue jusqu'à nos jours – est une de mes préoccupations dominantes, et à cet égard la tentative que je vous propose me serait peut-être infiniment précieuse. » (*CO*, p. 225) Il s'agit d'associer l'oral et l'écrit : des « exposés » et des « articles » (*CO*, p. 224-225). Et il s'agit aussi, à Rosières, de trouver un terrain d'expérimentation pour une réflexion plus générale sur l'organisation sociale et l'éducation. La modification du sort des ouvriers passe par l'élévation de leur niveau d'instruction – cela la philosophe le sait dès sa khâgne au lycée Henri-IV, alors qu'elle consacre une partie de son temps à donner des cours à l'intention d'ouvriers (« Groupe d'éducation sociale » de l'école municipale, 20 rue Falguière, à Paris ; cf. *OC* II 1, p. 45-46). Cette recherche d'une véritable méthode de vulgarisation continuera à préoccuper la philosophe alors qu'elle est à Londres, en 1943, dans *L'Enracinement* : la vulgarisation ou, pour mieux dire, la *traduction* est l'art de *transposer* les vérités (cf. *OC* V 2, p. 145-146, 163-168), et elle illustre ainsi son propos : « Par exemple, quelle intensité de compréhension pourrait naître d'un contact entre le peuple et la poésie grecque, qui a pour objet presque unique le malheur. » (*OC* V 2, p. 168) C'est d'expérience qu'elle rédige ces pages sur l'accès du peuple à la culture et les obstacles que rencontre un tel accès.

En exergue aux *Réflexions* de 1934, elle a noté cette citation de Spinoza (*Traité de l'autorité politique*, chapitre I, 4) : « En ce qui concerne les choses humaines, ne pas rire, ne pas pleurer ; ne pas s'indigner, mais comprendre. » Comprendre, c'est déjà se libérer. Dans cette lettre du 3 mars 1936 que nous lisons ici, la philosophe écrit au directeur d'usine, auquel elle propose de faire des exposés concernant les obstacles qu'il rencontre à l'amélioration de l'organisation du travail et les contraintes auxquelles il est soumis : « Il me semble que n'importe quelle souffrance est moins accablante, risque moins de dégrader, quand on conçoit le mécanisme des nécessités qui la causent ; et que c'est une consolation de la sentir comprise et dans une certaine mesure partagée par ceux qui ne la subissent pas. » (*CO*, p. 224) Elle reviendra d'ailleurs sur cette idée plus loin dans cette longue et importante lettre : *concevoir* le mécanisme des nécessités est une libération ; et *sentir* que l'on est compris est « une consolation », « un réconfort » (*CO*, p. 229). Ce mot « consolation » est rare sous sa plume, et il sera pris, après l'année 1938 et l'ouverture à la réalité située hors du monde, en un sens négatif ; ce qu'elle écrira à Joë Bousquet, dans la lettre du 12 mai 1942, résume alors bien sa pensée : « Pour quiconque est dans le malheur le mal peut peut-être se définir comme étant tout ce qui procure une consolation¹ », car « toute consolation dans le malheur éloigne de l'amour et de la vérité » (K8, *OC* VI 3, p. 110) : « Il ne faut pas avoir de consolation. Aucune consolation représentable. (La consolation ineffable descend alors.) » (K6, *OC* VI 2, p. 305-306) Ici, S. Weil ajoute que ce sentiment de consolation est un « stimulant intellectuel » (*CO*, p. 224) pour les ouvriers, un mobile pour l'acte d'apprendre : « Il faut toucher pour intéresser. A quel sentiment faire appel pour toucher des hommes dont la sensibilité est quotidiennement heurtée et comprimée par l'asservissement social ? Il faut, je crois, passer par le sentiment même qu'ils ont de cet asservissement. » (*CO*, p. 225) Et elle ajoute que, ce qui la confirme dans cette opinion, c'est que les ouvriers qui s'instruisent sont ou bien ceux désireux de monter en grade, et donc de sortir de cet état d'asservissement, ou bien ceux qui sont révoltés par un tel état. Il faut un stimulant intellectuel là où, habituellement, « il ne peut y avoir d'autre stimulant que la peur et l'appât des sous » (*CO*, p. 228). A la « rationalité » (*CO*, p. 231 : « subordination et dépendance impliquées

¹ S. Weil et J. Bousquet, *Correspondance 1942, op. cit.*, p. 151. Sur cette consolation qu'il faut se refuser, je renvoie à *OC* VI 2, p. 193, 325, 337, 363, 386, 419-420, 477 ; *OC* VI 3, p. 183, 397 ; *OC* VI 4, p. 193.

par les formes modernes de la technique et de l'organisation économique ») qui préside à l'organisation de la production dans une usine et qui donne le sentiment aux ouvriers d'être des machines à produire, S. Weil oppose les *sentiments* des ouvriers : l'humiliation, la peur, l'appât de l'argent et, à l'inverse, le sentiment de dignité. « On a le sentiment qu'il n'est pas normal, dans une usine, de prétendre à une considération quelconque. » (CO, p. 220) Dans son « Appel aux ouvriers de Rosières », elle exprime, nous l'avons montré, cette humanité blessée. Le lexique du sentiment est d'ailleurs prégnant dans sa correspondance avec Victor Bernard. Dès la première lettre, elle explique à son correspondant qu'un de ses objectifs est d'« alléger un peu le poids des humiliations que la vie impose jour par jour aux ouvriers » car c'est la « condition essentielle pour élargir leur horizon » (CO, p. 213) : « Rien ne paralyse plus la pensée que le sentiment d'infériorité nécessairement imposé par les atteintes quotidiennes de la pauvreté, de la subordination, de la dépendance. La première chose à faire pour eux, c'est de les aider à retrouver ou à conserver, selon le cas, le sentiment de leur dignité. » (CO, p. 213-214) Il s'agit de faire passer d'un sentiment d'infériorité à un sentiment de dignité (condition de toute instruction possible). Il s'agit de « donner aux ouvriers le sentiment qu'on fait un pas vers eux, qu'on fait effort pour les comprendre » (CO, p. 215) ; « faire sentir à ces hommes qu'on les comprend serait déjà pour les meilleurs d'entre eux un réconfort » (CO, p. 229). Dans la lettre du début de mai, elle a été « si touchée de la générosité » dont il a fait preuve à son égard, « [se] demande avec inquiétude » comment s'y prendre pour écrire, a « senti » que la poésie grecque est plus proche du peuple « que la littérature française classique et moderne » (CO, p. 243-244). Et, au moment des grèves du mois de juin, elle éprouve « des sentiments de joie et de délivrance indicible » (CO, p. 248).

Des poèmes très proches de nous

S. Weil envoie donc à Victor Bernard un article sur l'*Antigone* de Sophocle¹. Cet article est intéressant d'abord par son style : comme l'appel « aux ouvriers de Rosières », il est destiné aux salariés et se distingue par son approche pédagogique. En effet, il ne suppose aucune culture préalable pour être compris. « Il y a près de deux mille cinq cents ans, on écrivait de bien beaux poèmes. » Ainsi commence l'article. Ces vieux poèmes sont « tellement humains qu'ils sont encore très proches de nous et peuvent intéresser tout le monde. Ils seraient même bien plus émouvants pour le commun des hommes, ceux qui savent ce que c'est que lutter et souffrir, que pour les gens qui ont passé leur vie entre les quatre murs d'une bibliothèque » (OC II 2, p. 333). On pense ici à la lettre à Simone Gibert, un an plus tôt : à l'usine, il faut un effort exceptionnel pour s'élever au-dessus des conditions d'existence, « ce n'est pas là comme à l'université où on est payé pour penser ou du moins pour faire semblant » (CO, p. 68) !

Le registre est celui de l'émotion : ces poèmes sont émouvants et à même d'émouvoir les lecteurs de l'article malgré la distance temporelle. Le paragraphe suivant est consacré à Sophocle. La philosophe présente ses « drames » de telle manière que les ouvriers puissent s'y reconnaître et s'y identifier : « Le personnage principal est un être courageux et fier qui lutte tout seul contre une situation intolérablement douloureuse ; il fléchit sous le poids de la solitude, de la misère, de l'humiliation, de l'injustice ; par moments son courage se brise ; mais il tient bon

¹ La lecture weilienne de Sophocle est étudiée par Marie Cabaud-Meaney dans *Simone Weil's Apologetic Use of Literature. Her Christological Interpretations of Ancient Greek Texts*, Oxford, Oxford University Press, 2007. Voir aussi les travaux Massimiliano Marianelli, « Antigone », in *Simone Weil*, Paris, Cerf, 2009, p. 381-396, et *La Metafora ritrovata. Miti e simboli nella filosofia di Simone Weil* (op. cit.) ; ainsi que *Simone Weil. Filosofia della resistenza. Antigone, Elettra et Filottete*, a cura di Francesca R. Recchia Luciani, Genova, Il nuovo Melangolo, 2020.

et ne se laisse jamais dégrader par le malheur. » (*OC II 2*, p. 334) La situation se caractérise par quatre aspects : la solitude, la misère, l'humiliation et l'injustice. La solitude morale, dira-t-elle un an plus tard dans une conférence sur « La rationalisation », « est peut-être le caractère le plus frappant des usines organisées selon le système actuel » : « Ce système a aussi réduit les ouvriers à l'état de molécules, pour ainsi dire, en en faisant une espèce de structure atomique dans les usines. Il a amené l'isolement des travailleurs. C'est une des formules essentielles de Taylor qu'il faut s'adresser à l'ouvrier individuellement ; considérer en lui l'individu. Ce qu'il veut dire, c'est qu'il faut détruire la solidarité ouvrière au moyen des primes et de la concurrence. » (*OC II 2*, p. 472) « La misère [et] l'injustice » (*OC II 2*, p. 393), et surtout *l'humiliation* (plus de 25 occurrences du terme dans *La Condition ouvrière*) caractérisent la condition ouvrière. On le voit, la situation des personnages de Sophocle est semblable à celle des ouvriers d'usine. Au début du projet d'article immédiatement postérieur, sur *Electre*, nous retrouvons les quatre notes d'une situation qui est nommée « malheur » : misère, solitude, humiliation et injustice (cf. *OC II 2*, p. 339-340, 341, 343, 346-347). Les choses dont parle l'histoire d'*Electre* « ne sont pas vieilles. Elles sont de tous les temps » (*OC II 2*, p. 339) bien faites pour « toucher tous ceux qui, au cours de leur vie, ont eu l'occasion de savoir ce que c'est que d'être malheureux » (*OC II 2*, p. 339-340) – les ouvriers des usines Rosières donc. Le registre est à nouveau celui de l'émotion : il s'agit de *toucher* les ouvriers qui se retrouvent dans cette histoire. Et, à nouveau, dans le fragment d'article consacré à *Philoctète*, « le drame de l'abandon » :

« Ce drame est bien proche de nous. Bien sûr, depuis très longtemps on n'abandonne plus les gens sur une île déserte. Mais il n'y a pas besoin d'être sur une île déserte pour être abandonné. De nos jours, combien d'êtres humains meurent obscurément de misère et d'abandon, parfois au milieu d'une grande ville... Leur mort est comptée dans les statistiques ; quelquefois, s'ils se sont suicidés, on leur accorde quelques lignes dans les faits divers. Mais ce qui a pu se passer dans leur esprit et dans leur cœur, personne ne se le demande. On aime mieux ne pas y penser. » (*OC II 2*, p. 557).

De plus, il est intéressant de noter que « malheur » apparaît ici en un sens qui annonce le concept qu'il deviendra dans des textes plus tardifs : « Expérience de la vie d'usine » (1941), « Condition première d'un travail non servile » (avril 1942) et, bien sûr, « L'amour de Dieu et le malheur » (avril-mai 1942). En effet, si le terme apparaît, par exemple à la fin de l'article « Perspectives », en 1933, ou si il est question du « malheur des temps » (« Faut-il graisser les godillots ? », octobre 1936), ou si « par malheur » est une expression qui revient souvent sous la plume de S. Weil (cf. K1, *OC VI 1*, p. 102, 118, 120), il n'a pas encore le statut de concept. Ce n'est que progressivement, au cours de l'année 1941, alors qu'elle est à Marseille, qu'il devient un concept majeur de son étude des conditions d'existence¹.

L'article raconte l'histoire d'*Antigone* : « Le sujet du drame, c'est l'histoire d'un être humain qui, tout seul, sans aucun appui, se met en opposition avec son propre pays, avec les lois de son pays, avec le chef de l'État, et qui bien entendu est aussitôt mis à mort². » (*OC II 2*, p. 334) S. Weil insiste sur les caractères opposés d'Ismène et d'Antigone, la première obéissante et soumise « à ceux qui sont les plus forts » (*OC II 2*, p. 335), et la seconde fidèle à son frère vaincu plutôt qu'à sa patrie. Alors que le roi (qui n'est pas nommé) « juge tout du point de vue de l'État » (*ibid.*) et voit dans l'acte d'Antigone qui commence à ensevelir son frère « un acte de désobéissance » (*ibid.*), une « atteinte à son autorité » (*OC II 2*, p. 336), cette dernière « se place

¹ Voir au chapitre II, partie B : « Expression du malheur et accès à la vérité ».

² Antigone procède très exactement à un acte de parrèsia : un acte de parole « par lequel on proclame l'injustice en face d'un puissant qui a commis cette injustice, alors que soi on est faible, abandonné, sans puissance » (M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 124).

toujours à un autre point de vue, qui lui est supérieur » (*OC II 2*, p. 335-336), celui de l'amour. Les citoyens de Thèbes prennent tous le parti du roi, se soumettent à son pouvoir, et Antigone est seule dans sa révolte. Après la mort d'Antigone puis, successivement, du fils du roi et de la reine, lorsque l'on vient annoncer cette nouvelle mort au roi, « cet homme qui savait si bien parler en chef s'effondre anéanti par le chagrin » (*OC II 2*, p. 338). Traductions et commentaires alternent, comme ce sera ensuite le cas dans le projet d'article sur *Electre*, dans l'essai sur « *L'Illiade* ou le poème de la force¹ » (1938-1939), dans « Dieu dans Platon » et dans les *Intuitions pré-chrétiennes*².

Comment faut-il interpréter cet article ? Il y a un point de vue supérieur à la force, celui de l'amour. La soumission est une lâcheté et Antigone est un modèle de résistance à la force et à l'ordre social (bien que la mort en soit l'issue). Le pouvoir est vulnérable et son affirmation peut mener à un grand malheur. S. Weil force l'interprétation lorsqu'elle évoque, à plusieurs reprises, l'État, et traduit le vers 79 (Ismène : « Je suis sans force pour agir malgré les citoyens ») par : « Je ne suis pas faite pour me dresser contre l'État » (*OC II 2*, p. 335). Comme Antigone, Electre « ne cède pas. Bien sûr elle obéit aux ordres, elle travaille, elle se tait. Il le faut bien. [...] Mais tout en obéissant par force, au fond du cœur elle ne se soumet pas. Et elle le laisse voir » (*OC II 2*, p. 341). S. Weil insiste sur ce point : alors que la situation d'Electre est semblable à celle que connaissent les ouvriers à la chaîne, il est possible de ne pas céder à la force et Electre (contrairement à sa sœur Chrysothémis) en fournit un modèle. C'est alors même qu'elle « est faible » et soumise « à plus fort que soi », qu'elle parle « de résistance » (*OC II 2*, p. 345). L'article sur « Électre » (resté inédit) invite à la résistance à « l'oppression » (*OC II 2*, p. 348), S. Weil sachant bien que, « autant que sur des conditions objectives, le sentiment de l'intolérable est enté sur un imaginaire ou un récit intemporel (immémorial) qui lui donne sa forme et sa langue (son "vocabulaire" et son "cérémonial" selon Foucault)³. » : Antigone et Electre sont des femmes qui résistent, seules, à l'oppression. C'est avec une dose d'ironie que la philosophe s'adresse à Victor Bernard : « *Antigone* n'a rien d'une histoire morale pour enfants sages ; j'espère cependant que vous n'irez pas jusqu'à trouver Sophocle subversif... » (*CO*, p. 244). Il semble pourtant que ce soit le cas, du moins pour « Electre » : trop subversif pour pouvoir être publié !

Je viens de proposer une interprétation de l'appel aux ouvriers de Rosières et des articles écrits pour la revue de cette usine. Pour ce faire, j'ai dû tenir compte des destinataires de ces textes. S. Weil écrit ses articles, les essais de 1942, en fonction des lecteurs auxquels elle s'adresse. Et de cela il faut tenir compte pour l'interprétation. Par exemple, l'essai sur le bon usage des études scolaires est donné au père Perrin pour une catégorie de lecteurs déterminée (les étudiants catholiques), dans un souci de transformation de la manière de vivre des lecteurs (faire autrement attention à ce que l'on fait lorsque l'on étudie en prenant conscience du véritable

¹ S. Weil, « *L'Illiade* ou le poème de la force », in *OC II 3*, p. 227-253.

² Voir *OC II 2*, p. 342-348 ; *OC II 3*, p. 227-253 ; *OC IV 2*, p. 75-130, 150-293.

³ A. Brossat et A. Naze, *Interroger l'actualité avec Michel Foucault*, op. cit., p. 46. C'est un usage semblable que fait S. Weil du récit du soulèvement des *Ciampi*, dès mars 1934, lorsqu'elle publie, dans *La Critique sociale*, un passage des *Histoires florentines* (livre III, XII-XVII), précédé d'une longue introduction (cf. *OC II 1*, p. 334-350), assumant l'anachronisme du titre (« Un soulèvement prolétarien à Florence au XIV^e siècle ») : L'événement « se trouve établi dans la position de ce qui peut être remémoré sous la forme d'éclat, d'éclair, d'intensité lumineuse en tant que ce qui présente une différence irréductible d'avec cette politique des temps homogènes et mécaniquement répétitifs – on pourrait dire la politique de l'habitude. En tant qu'incarnation d'un ailleurs, cette hétérotopie du soulèvement n'est pas purement imaginaire (sans substance aucune à ce titre), comme l'est la forme ou l'objet utopique. Cet ailleurs est remobilisable en tant qu'il est un *topos* réel, il est un *cela* a été mémorable dans tous les sens du terme. Il n'a pas le statut d'un objet classé dans les magazines de la mémoire bibliothécaire ou muséale, mais d'une puissance enfouie, et cependant mobilisable, susceptible de se réveiller et, en se réveillant, d'éveiller dans le présent des forces nouvelles » (*ibid.*, p. 113-114 ; les auteurs soulignent).

enjeu des études scolaires et universitaires). L'essai sur « l'amour de Dieu et le malheur » cherche à transformer le regard de ses lecteurs sur les malheureux et à indiquer un usage du malheur. C'est afin de transformer son lecteur, beaucoup plus que de l'instruire, qu'écrit S. Weil. En cela, nous pouvons éclairer l'écriture weilienne par ce que dit Hadot des textes de l'Antiquité hellénistique, romaine et chrétienne¹ :

« Le rapport à l'interlocuteur est un élément décisif pour la compréhension des textes. La plupart des œuvres de cette période, [...] à plus forte raison les œuvres philosophiques, comme celles de Cicéron, de Sénèque, de Plotin ou d'Augustin, doivent être considérées avant tout comme des exercices destinés à former le lecteur, à lui faire parcourir un certain itinéraire spirituel qui transformera son âme. [...] Le contenu conceptuel de l'œuvre est ainsi déterminé en grande partie par cette finalité ; par exemple, ce que l'auteur veut bien dire est adapté au niveau spirituel de telle ou telle catégorie de lecteurs. Et la composition, la structure de l'œuvre correspondent aussi à ce souci de formation et de transformation. C'est peut-être ce caractère des œuvres antiques qui explique le fait que, pour l'homme moderne, leur lecture peut constituer encore, quelquefois, un exercice spirituel. Quoi qu'il en soit, c'est en parcourant à son tour ces itinéraires savamment choisis, c'est en prêtant la plus grande attention aux règles du discours et aux conditions concrètes de la genèse des œuvres, que l'on pourra espérer déceler les intentions des auteurs de cette époque et comprendre les mouvements de leur pensée. »

Si la première grande distinction, pour lire S. Weil, est entre écrits publiés et écrits inédits (l'envoi d'une lettre étant déjà une publication), s'il faut tenir compte, pour chaque texte, de la date à laquelle il a été écrit, s'il faut tenir compte du genre littéraire qui est le sien (article, lettre, essai, notes de lecture et exercices, *hypomnēmata*, poème, pièce de théâtre...), ce que j'ai appelé une ontologie des discours, il faut donc encore tenir compte des destinataires.

S. Weil n'a jamais publié aucun livre. Pendant longtemps, elle ne semble pas l'avoir envisagé – et il semble bien que ce ne soit pas sa manière de penser et d'agir en philosophe. C'est à Marseille qu'elle y pense, pourtant, lorsqu'elle note en tête du « Prologue » (en avril 1942) : « Commencement du livre (le livre qui contiendrait ces pensées et beaucoup d'autres). » (*OC VI 3*, p. 369) – Mais il ne s'agit sans doute pas de la publication des cahiers en l'état. Ailleurs dans les *Cahiers*, on trouve trace de tels projets. Sur la notion de lecture (en 1940-1941) : « (Un petit livre.) » (*K1, OC VI 1*, p. 170) Au cours de l'hiver 1941-1942, elle note : « (*Faire un ouvrage sur le folklore.*) » (*K6, OC VI 2*, p. 388 ; SW souligne) Dans le « Petit carnet noir » (1941-1942), elle établit une liste d'articles publiés, projette de faire la liste des revues dans lesquelles elle a publié et ajoute : « Préparation d'un livre » (*OC VI 1*, p. 402). En 1940, après avoir quitté Paris, elle regrette de ne pas avoir publié les *Réflexions* de 1934². Il y a aussi le projet d'une pièce de théâtre, *Venise sauvée*. Et le projet d'un livre qui réunirait les plus beaux écrits non chrétiens sur l'amour de Dieu³. Certes, ce sont les circonstances qui l'empêchent de mener à bien de tels projets, mais il y a une raison plus profonde à cette « inscription inopinée d'un geste et d'une pratique philosophiques dans l'espace du journal. [En effet,] il s'agit là d'un exercice ou d'un geste qui engage la philosophie *dans la pratique du journalisme* [...]. On a là des textes au statut indéterminé, se situant aux lisières du domaine philosophique, pour autant qu'ils dessinent les contours d'une [...] *philosophie de terrain* qui ne consiste pas tant à rendre explicite un engagement politique ou moral de la part du philosophe qu'à transformer le rapport du lecteur à l'actualité – en faire non plus principalement ce dont il doit se tenir "informé", mais plutôt l'objet

¹ P. Hadot, *La philosophie comme éducation des adultes*, Paris, Vrin, 2019, p. 28.

² Voir la lettre à un ami reproduite in S. Weil, *Oppression et liberté*, op. cit., p. 7. Voir aussi la lettre à G. Thibon de mai 1942, in *CSW*, t. IV-4, décembre 1981, p. 197 : « Une copie dactylographiée d'une chose assez longue (120 pages environ) que j'avais écrite en 1934. »

³ Voir S. Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, « Note des éditeurs », Paris, Fayard, 1985, p. 7.

d'un questionnement sans fin – d'une prise critique sans cesse relancée¹ ». Si l'article aura été l'une des *manières d'écrire* de S. Weil, elle est aussi l'auteure d'une importante et volumineuse correspondance (dont une partie significative, notamment des lettres à Boris Souvarine, est perdue) : trois volumes des *Œuvres complètes* (dont seul le premier est paru à ce jour).

B. Lettres et direction spirituelle

« Demandez-vous donc s'il est humainement possible de négliger, comme moi, tous ses intérêts personnels [...], et cela pour m'occuper uniquement de vous [...] en pressant chacun de vous de devenir meilleur. »
Platon, *Apologie de Socrate*, 31b

Le corpus weilien compte un nombre important de lettres (plus de trois cents). Il faut faire une première distinction entre la « correspondance familiale » (une centaine de lettres à ses parents et à son frère) et la « correspondance générale² » (plus d'une soixantaine de correspondants). L'écrit le plus ancien des *Œuvres complètes* est une lettre – S. Weil est alors âgée de cinq ans (cf. *OC VII 1*, p. 49-50) – et, d'autre part, c'est une lettre qu'elle écrit le 16 août 1943, près d'une semaine avant de mourir (cf. *OC VII 1*, p. 306-307), reçue par ses parents après sa mort.

Si nous laissons de côté les lettres ouvertes aux journaux et revues, il y a d'abord (1) la correspondance avec sa famille : ses parents (qui porte principalement sur le quotidien, alors que S. Weil choisit de dire certaines choses et d'en taire d'autres) et son frère André (sur des questions de mathématique et de philosophie), ensuite (2) les lettres à ses amis (parmi lesquels Suzanne Gauchon, Simone Pétrement, Albertine Thévenon, Boris Souvarine), (3) la correspondance avec Émile Chartier (Alain), son maître, et (4) les lettres aux anciennes élèves (Simone Gibert, Huguette Baur, les sœurs Dérieu), qui manifestent l'attachement que la philosophe porte à ses élèves, (5) les lettres « militantes », qui s'inscrivent dans les réseaux syndicalistes et anarchistes (1932-1934), (6) les lettres de réflexion sociale (Bernard, Detœuf, Guihéneuf, Lafitte, Belin) et politique (Bergery, Volterra), (7) les lettres « de voyage » (à Posternak en particulier, et une partie des lettres à ses parents), (8) les lettres « marseillaises » sur l'histoire des cultures et des civilisations (dans le milieu des *Cahiers du Sud*, Ballard, Roché, Dermenghem, mais aussi Gilbert Kahn et, un peu plus tard, Jean Wahl) et (9) les lettres « de résistance » (les lettres à Aratés ou les lettres du 29 juillet à l'amiral Leahy et au capitaine anglais, cf. *SP*, p. 627-628), aux anciens camarades d'étude, en khâgne ou à l'École normale (Guindey, Hourcade, Soustelle, Schumann) et dans le milieu de la France libre (Closon), (10) les lettres « à haute teneur spirituelle » de 1942 (à Thibon, au père Perrin, à Bousquet, à Maritain, au père Couturier), (11) les lettres aux écrivains (Valéry, Bernanos, Romains, Gide, Giraudoux) et (12) la lettre à Xavier Vallat dont il a déjà été question³. Cette correspondance est d'une grande variété et couvre plusieurs registres, depuis les lettres les plus quotidiennes (à ses parents), jusqu'aux plus intimes (au père Perrin) en passant par les plus techniques (à Lafitte par exemple).

¹ A. Brossat et A. Naze, *Interroger l'actualité avec Michel Foucault*, op. cit., p. 59. Souligné par les auteurs. Voir *ibid.*, p. 76.

² La *Correspondance familiale* fait l'objet d'un volume des *Œuvres complètes* (*OC VII 1*) et la correspondance générale est répertoriée *infra*, dans la bibliographie (I. « Corpus weilien »).

³ A la section 2 de la partie C du chapitre II. De même, il a été question des lettres à Joë Bousquet et au père Perrin au chapitre IV, parties A et B, alors qu'il a été question du christianisme de S. Weil, de la rencontre du Christ et de « Dieu » dans l'écriture weilienne. Il va en être à nouveau question dans cette partie, mais considérées spécifiquement en tant que lettres.

Ces lettres sont « publiées » par S. Weil, pour autant qu'elles ont été envoyées à leur destinataire, et ne sauraient s'interpréter sans tenir compte de ce destinataire (on ne dit pas la même chose ni de la même manière à une amie d'enfance, à une ancienne élève encore adolescente, à un ingénieur-directeur d'usine ou à un philosophe tel que Jean Wahl) ; mais ces lettres ne sont pas destinées à être rendues publiques (contrairement, par exemple, aux lettres de Sénèque à Lucilius ou à la pratique de la correspondance au XVII^e siècle). Ces lettres, au style dépouillé, en accord avec l'éthique weilienne de l'écriture¹, poursuivent un dialogue et s'inscrivent dans des réseaux ou des milieux² – comme la classification qui précède le fait apparaître : les amitiés étudiantes, la formation et l'enseignement scolaire, la lutte syndicale et politique, depuis les réseaux anarchistes (1932-1934) jusqu'à la Résistance (1940-1943) en passant par l'expérience d'usine et la réforme sociale (1935-1937), le milieu des *Cahiers du Sud* et les réseaux « chrétiens », auxquels appartiennent la plupart de ceux auxquels S. Weil adresse les lettres dites « à haute teneur spirituelle », depuis la lettre de 1938 à Charles Bell jusqu'aux correspondances avec le père Perrin et Gustave Thibon, suivies (en 1942) du « Questionnaire » remis à Dom Clément, bénédictin à l'abbaye d'En-Calcat, des lettres à Maritain et de la lettre au père Couturier. En effet, les lettres, comme les articles, s'inscrivent dans des milieux définis, « milieu[x] d'affinité » (OC V 1, p. 413) ou « milieux d'idées » (OC V 2, p. 133).

Dans le cadre familial ou amical, « *amicorum colloquia abstentium* » (Cicéron), la lettre permet de surmonter l'absence, se donnant comme présence déléguée de soi à l'autre, par un corps et un style (les lettres de S. Weil sont manuscrites). « Chaque fois que ta lettre m'arrive, nous voilà tout de suite ensemble », écrit Sénèque à Lucilius, une lettre étant « marques vivantes de l'absent » et « empreinte authentique de sa personne », évoquant « la trace d'une main amie imprimée sur les pages³ », comme aime à le faire aussi saint Paul. Si la lettre est un substitut à la présence et prend place dans les intermittences de cette présence, « sorte de présence immédiate et quasi physique⁴ », il arrive, comme nous allons le voir, que S. Weil préfère s'exprimer par écrit plutôt que par oral (aussi bien avec Victor Bernard qu'avec Gustave Thibon). Et il arrive aussi que « l'obligation d'écrire » (à ses parents du moins !) gâte « tout le plaisir du voyage » (OC VII 1, p. 224 ; en Italie, au printemps 1938). Il est vrai que le devoir d'écrire très régulièrement à ses parents, pour les rassurer, est quelquefois une contrainte : « Il m'est pénible d'écrire, et je voudrais qu'il n'y ait plus de porte-plume au monde. » (OC VII 1, p. 91 ; été 1931)

La lettre donne et demande des informations, peut aussi bien jouer le rôle de levier socio-politique, cherchant à produire un effet sur un milieu, qui peut être circonscrit (les lettres à Émile Courrières et à l'amiral Leahy à propos du sort des travailleurs indochinois à Marseille) ou relever de la politique nationale (la lettre à Giraudoux), peut vouloir agir sur la manière de vivre (ou d'écrire) de son destinataire (Suzanne Gauchon, Gustave Thibon, Joseph-Marie Perrin) ou se présenter comme un discours de soi, depuis les récits de voyage et la justification de prises de positions politiques (la lettre à Wahl) jusqu'au dévoilement de ce qu'il y a de plus intime (les lettres à Bousquet et Perrin). En effet, la correspondance permet une « objectivation de l'âme », un « récit de soi » qui « est le récit du rapport à soi⁵ » et présente d'ailleurs les premiers développements historiques de ce récit de soi, aux premiers siècles de notre ère. C'est à la fois

¹ Voir au chapitre II, partie C, section 1 : « Une éthique de l'écriture ».

² Sur cette notion de « milieu », voir au chapitre III, partie C, section 3 (« milieu »).

³ M. Foucault, « L'écriture de soi », art. cité, p. 1244.

⁴ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, XL, 1 (voir aussi la lettre VI, 5 et la lettre LV, 11). Pour saint Paul : 1 Cor 16,21 ; Ga, 6,11 ; Col 4,18 ; 2 Th 3,17 ; Phm 19.

⁵ M. Foucault, « L'écriture de soi », art. cité, p. 1245.

« une ouverture que l'on donne à l'autre sur soi-même¹ » et une possession de soi, un moment face à soi-même, dans le silence et le retrait consacré à l'écriture. Pensons aux lettres de Sénèque à Lucilius (la lettre 78 sur le « bon usage » de la maladie et de la souffrance n'est pas sans faire penser à l'essai de S. Weil sur « l'amour de Dieu et le malheur »), aux lettres de Marc Aurèle à Fronton, à certaines lettres de Pline². C'est un tel usage de la lettre que l'on retrouve dans la correspondance de S. Weil, que ce soit la lettre à Simone Gibert – il va maintenant en être question – ou celles à Albertine Thévenon de 1935, lors de l'expérience en usine, les lettres de 1940, 1941 à Huguette Baur, celles au père Perrin et à Joë Bousquet de 1942, à Maurice Schumann en 1943. J'en « profite [...] pour causer un peu avec moi » (à Albertine Thévenon, *CO*, p. 51), commence S. Weil, alors qu'elle dispose d'un moment de loisir, la lettre permettant ce style familial. Au contraire, certaines lettres de S. Weil sont très travaillées, faisant appel à des brouillons multiples avant d'être recopiées, connaissant parfois plusieurs variantes – et ce contrairement aux *Cahiers* qui ne permettent pas une première rédaction, excepté lorsque les notes d'un premier cahier sont reprises dans la série des *Cahiers*. Ces lettres peuvent aussi bien servir de première formulation, reprises ensuite pour la rédaction d'un article (et c'est pourquoi, par exemple, S. Weil demande à Victor Bernard de lui restituer sa correspondance, cf. *CO*, p. 251 et, ci-dessous, partie B, section 2 : « Collaborer avec un directeur d'usine : la correspondance avec Victor Bernard »). Écrire à un interlocuteur, à un ami, peut motiver l'acte d'écrire (comme nous l'avons vu à propos d'une lettre à Boris Souvarine³). Enfin, la lettre appelle, implicitement ou explicitement, une réponse (il arrive régulièrement que S. Weil indique son adresse à la fin de ses lettres).

Il y a des normes de vitesse à réaliser pour ne pas être renvoyé et pour gagner suffisamment, explique S. Weil à Simone Gibert, en 1935, et elle poursuit en évoquant sa situation : « Moi, je n'arrive pas encore à les réaliser, pour bien des raisons : le manque d'habitude, ma maladresse naturelle, qui est considérable, une certaine lenteur naturelle dans les mouvements, les maux de tête, et une certaine manie de penser dont je n'arrive pas à me débarrasser⁴. » La fatigue jusqu'à l'abrutissement, l'humiliation de la subordination aux ordres des chefs. Mais aussi le bonheur : « Je suis plus heureuse que je ne puis dire d'être là. » Mais « assez parlé de moi. Parlons de vous ». Elle décrit sa manière d'être : « objectivation de l'âme » et « récit de soi » qui « est le récit du rapport à soi », pour reprendre les termes de Foucault. A son ancienne élève, la philosophe se confie un peu plus qu'elle ne le fait, au même moment, à Nicolas Lazarévitch. Dans la lettre qu'elle envoie en mars 1935 à ce dernier⁵, elle insiste sur le fait qu'il y a « bien longtemps qu'[elle] ne [lui] a[] pas donné signe de vie » et qu'elle a voulu « bien des fois [lui] écrire » (comme elle écrit à Simone Gibert qu'« il y a longtemps qu'elle veu[t] [lui] écrire »), évoque la fatigue, la maladie et le besoin de repos, l'exercice de la pensée qui empêche d'obtenir « ce vide mental » (*CO*, p. 63) indispensable aux esclaves de la machine

¹ *Ibid.*

² Voir R. Burnet, « Le genre épistolaire dans l'Antiquité », in *Folia Electronica Classica* (Louvain-la-Neuve), n° 5, janvier-juin 2003, et M. Foucault, « L'écriture de soi », art. cité, p. 1242-1249 (Épicure, Sénèque, Pline le Jeune, Marc Aurèle). Voir aussi M. Cambron-Goulet, *Partager les savoirs. Pratiques orales et écrites de la philosophie dans l'Antiquité*, op. cit., p. 97-104.

³ Au chapitre IV, partie C, section 3 (« Dire des "impressions" »).

⁴ S. Weil, « Lettre à Simone Gibert », in P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 105-106 pour cette citation et les suivantes (voir aussi *CO*, p. 67-68).

⁵ Nicolas Lazarévitch (1895-1975), né de parents russes, est ouvrier, mineur, libertaire avant de rejoindre les bolcheviks en 1917 et de s'enrôler dans l'Armée rouge, puis de prendre ses distances à l'égard du régime soviétique en 1921. S. Weil fait sa connaissance lors d'une réunion du groupe de *La Révolution prolétarienne* en 1930 ou 1931 et c'est lui qui recommande à Souvarine sa collaboration pour *La Critique sociale* et qui parle à cette dernière d'Antonio Atarés, en 1940, auquel elle écrit plusieurs lettres. Il en sera question *infra* (« L'usine, derechef »), ainsi que d'Antonio Atarés (se reporter à l'index nominum).

moderne, mais ne parle pas d'elle comme elle en parle à Simone Gibert (son caractère : maladresse naturelle, lenteur naturelle dans les mouvements), poursuit par les considérations factuelles sur la vie d'usine et donne des nouvelles des personnes qu'ils connaissent en commun – alors que la lettre à Simone Gibert prend ensuite la forme d'une lettre de direction spirituelle. C'est dans la correspondance avec Albertine Thévenon qu'elle entre le plus dans « le récit du rapport à soi » : les maux de tête, la souffrance morale, ce que fait à l'âme le travail en usine – l'effacement des sentiments de révolte, la tristesse, le renoncement à penser, la détente de fin de semaine (« je respire, me retrouve moi-même »). « Je te donne assez longuement de mes nouvelles, j'espère ? » (*CO*, p. 53-55) On peut supposer ici que la philosophe répond à une requête de sa correspondante ; exige d'elle une semblable précision dans le récit de soi : « Donne-moi des tiennes. Pas quelques lignes qui ne disent rien, mais des détails concrets qui m'intéressent. Si tu ris des fois ? Si tu sais de nouveau te perdre tout entière dans un moment de joie élémentaire [...] » (*CO*, p. 55) C'est peut-être aux déboires conjugaux qu'a connus Albertine Thévenon qu'elle fait ici allusion lorsqu'elle lui demande si elle connaît « de nouveau » la joie et l'insouciance. Elle semble comprendre d'une autre lettre de sa correspondante qu'il lui est reproché d'être « embarrassée » pour s'« exprimer franchement » (*CO*, p. 55). Elle lui redit alors son amitié et, dans le cadre de ce lien d'amitié, tient une parole vraie sur elle-même, expose son attitude : « concevoir toute sa vie devant soi », « prendre la ferme et constante résolution d'en faire quelque chose », « l'orienter d'un bout à l'autre par la volonté et le travail dans un sens déterminé », mais voir « la vitalité » et « la capacité de travail » (*CO*, p. 56) brisées par la souffrance :

« Je ne sais que trop (à cause de mes maux de tête) ce que c'est que de savourer ainsi la mort tout vivant ; de voir des années s'étendre devant soi, d'avoir mille fois de quoi les remplir, et de penser que la faiblesse physique forcera à les laisser vides, que les franchir simplement jour par jour sera une tâche écrasante. » (*CO*, p. 56)

Le récit du rapport à soi est ici porté à son point le plus incandescent. A lire cette affirmation de soi et de sa volonté brisée par les circonstances, on pense à ce que la philosophe écrira sept ans plus tard : « Dois-je faire appel à la volonté, ou tout attendre de la seule contemplation ? / De la seule contemplation, même si cette voie est plus longue et apparemment moins efficace. / La contemplation non mélangée de volonté, purement obéissante. » (*OC VI 4*, p. 118) Dans une autre lettre à Albertine Thévenon de la fin de l'année 1935, elle fait le bilan de son expérience en usine et décrit comment le sentiment de sa dignité et le respect d'elle-même se sont effondrés pour laisser place à la docilité et à la résignation – ce qu'elle nomme « esclavage ». Elle poursuit en racontant comment elle a « reconquis à travers l'esclavage le sentiment de [sa] dignité. » (*CO*, p. 59) Et ajoute qu'un tel récit du rapport à soi demeure habituellement informulé, ne vient pas au langage : « C'est le genre de souffrance dont aucun ouvrier ne parle : ça fait trop mal même d'y penser. » (*Ibid.*) En post-scriptum : « Je voulais te dire aussi : le passage de cette vie si dure à ma vie actuelle, je sens que ça me corrompt. » (*CO*, p. 61) Mais elle réagit, ne se laisse pas aller, garde au cœur une amertume ineffaçable. A la même, elle précise ce qu'elle dira à nouveau au père Perrin, sept ans plus tard : la conscience qu'elle n'a « aucun droit à rien » (*CO*, p. 60). Ce qu'elle raconte ici comme le récit d'une chute et d'une reconquête de la dignité, elle l'écrira à ce dernier comme une expérience toujours présente, ayant « reçu là pour toujours la marque de l'esclavage » (*AD*, p. 42). C'est bien d'un récit de soi dans la tradition philosophique des correspondances spirituelles dont il s'agit ici.

Ce dont il est question ici, en effet, c'est d'une correspondance « spirituelle, correspondance d'âme, correspondance de sujet à sujet, correspondance qui a pour fin [...] de se

donner l'un à l'autre des nouvelles de soi-même, de s'enquérir de ce qui se passe dans l'âme de l'autre¹ ». A Simone Pétrement, par exemple, en 1941, elle demande : « Que fais-tu ? Travailles-tu ? [...] Ecris-moi. Dis-moi ce que tu fais, ce que tu lis, à quoi tu penses. » (*SP*, p. 577) Une lettre désigne « une forme d'écriture ou un mode discursif qui repose avant tout sur une situation particulière : la communication de personnes séparées² » ; « discours adressé à une personne, voire à un ensemble de personnes, [elle] peut constituer un lieu privilégié de conseils, d'avertissements, de suggestions ou d'exhortations. L'épistolier écrit alors pour influencer sur les pensées et les croyances de son destinataire, mais aussi sur l'action, le comportement, la façon de faire de celui-ci³. » Je voudrais montrer que nombre de lettres de S. Weil sont des lettres de direction spirituelle. Si les *Cahiers* de S. Weil font inévitablement penser aux *Pensées* de Marc Aurèle, sa correspondance, en particulier à partir de 1940, rappelle les *Lettres* de Sénèque à *Lucilius*.

La question philosophique de la direction spirituelle

S. Weil est amenée à écrire sur « la fonction de direction spirituelle » (*OC IV 1*, p. 94) notamment dans deux textes de la période de Marseille pour les *Cahiers du Sud*. Restés inédits au moment de leur rédaction, ils sont publiés, par les *Cahiers du Sud*, respectivement en 1944 et 1951 : « Morale et littérature » (cf. *OC IV 1*, p. 90-95) et « Lettre aux *Cahiers du Sud* sur les responsabilités de la littérature » (cf. *OC IV 1*, p. 69-72). Elle prend ainsi part à la querelle sur le rôle social et moral des intellectuels et des écrivains, accusés d'être de « mauvais maîtres ». En effet, la « querelle des mauvais maîtres » se développe de 1940 jusqu'en 1943. Ce sont des auteurs « de droite » (L. Madelin, E. Jaloux, Ch. Maurras, H. Massis, R. Havard, H. Pourrat, M. Constantin-Weyer) qui accusent les écrivains d'avoir favorisé la défaite militaire de 1940. Ces écrivains se défendent. Il s'agit principalement de G. Duhamel, R. Martin du Gard, A. Gide, F. Mauriac, R. Dorgelès. Notons que Thierry Maulnier, pourtant de l'Action française, est dans le camp de ceux qui défendent les écrivains de l'entre-deux-guerres⁴. Quant à Léon-Gabriel Gros, rédacteur en chef des *Cahiers du Sud* (de 1937 à 1942), il prend part au débat dans deux chroniques (octobre 1940 et mars 1941), en s'opposant à la thèse d'une responsabilité des écrivains dans la défaite de 1940. C'est à la suite de la lecture de ces chroniques que S. Weil écrit aux *Cahiers du Sud* (voir l'allusion à L.-G. Gros, *OC IV 1*, p. 69).

Elle joue ici un rôle d'intellectuelle prenant part à un débat public et faisant entendre sa voix dans la presse pour « défendre une manière de voir » (*OC IV 1*, p. 69). Il se trouve que cette manière de voir est contraire à celle de ses amis, « contraire à celle de presque tous ceux qui [lui] sont sympathiques, et semblable en apparence, par malchance, à celle de gens pour qui [elle] n'éprouve aucune sympathie⁵ » (*ibid.*). C'est là un acte de *parrèsia*. La thèse défendue est ensuite énoncée explicitement : « Je crois à la responsabilité des écrivains de l'époque qui vient de

¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 343.

² *Ibid.*, p. 13-14.

³ *Conseiller, diriger par lettre*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2017, « Introduction », p. 13. Voir aussi *L'épistolarité à travers les siècles*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1990 (dont B. Beugnot, « De l'invention épistolaire : à la manière de soi ») ; *La lettre à la croisée de l'individuel et du social*, Paris, Kimé, 1994 ; *Penser par lettre*, Montréal, Fides, 1998 ; J. Jovicic, *L'Intime épistolaire (1850-1900) : genre et pratique culturelle*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2010 ; Fr. Simonet-Tenant, *Journal personnel et correspondance (1785-1939) ou les affinités électives*, op. cit., les p. 111 à 130 : « La destinée publique des textes personnels (1914-1939) ».

⁴ Voir G. Sapiro, *La Guerre des écrivains 1940-1953*, Paris, Fayard, 1999, première partie, chapitre 2.

⁵ C'est là encore un exemple du contrepied que prend S. Weil par rapport à son « camp », dont il a été question au chapitre II, partie C, section 2 (« Des réflexions par fragments, pour déplaire »).

s'écouler dans le malheur de notre temps. Par là je n'entends pas seulement la défaite de la France [en 1940] ; le malheur de notre temps s'étend beaucoup plus loin. Il s'étend au monde entier, c'est-à-dire à l'Europe, à l'Amérique, et aux autres continents, pour autant que l'influence occidentale y a pénétré. » (*Ibid.*) Il faut noter la manière dont la philosophe lit l'histoire de l'Occident depuis la crise des sciences européennes, alors que l'aventure de Descartes a « mal tourné¹ ») et que l'« on a tout perdu » (*OC VI 1*, p. 118). C'est la colonisation qui est aussi mise en accusation ici (dont il sera à nouveau question dans le texte de 1943 sur « la question coloniale », cf. *OC V 1*, p. 280-295). La philosophe poursuit le diagnostic : ce qui caractérise « notre époque », « le caractère essentiel de la première moitié du XX^e siècle, c'est l'affaiblissement et presque l'évanouissement de la notion de valeur² » (*OC IV 1*, p. 70). Ce caractère de l'époque actuelle – pour reprendre une expression fichtéenne – est *nouveau* dans l'histoire de l'humanité, explique S. Weil. Il y a là rupture d'avec le passé. La question est kantienne : qu'est-ce qui caractérise le moment présent ? Elle n'est plus alors « *Was ist Aufklärung ?* », mais : qu'est-ce que cette époque qui se caractérise par « la carence de la notion de valeur » (*OC IV 1*, p. 71) ? Ou, dit autrement, bien que S. Weil n'emploie jamais le terme : qu'est-ce que le nihilisme ? Cet évanouissement des valeurs, autrement dit d'un bien qui est hors du monde et qui est ce vers quoi « s'oriente nécessairement l'esprit humain » (*ibid.*) ne concerne pas seulement la littérature, mais aussi la science, le travail, toute la culture. S. Weil y reviendra – par exemple, sur « la substitution des diplômes à la culture comme but des études parmi la jeunesse studieuse » (*OC IV 1*, p. 70) – et *L'Enracinement* reprendra le diagnostic.

Le *Cahier VII* (janvier-février 1942) fait une allusion à ce texte : « Article sur morale et littérature. Le chaînon manquant : c'est que notre vie réelle est plus qu'aux trois quarts composée d'imagination et de fiction. Rares sont les contacts avec le bien et le mal » ; en marge, un trait vertical et la mention : « *Cahiers du Sud* » (*OC VI 3*, p. 480-481). S'il s'agit d'une note préparatoire à la rédaction de l'article (et, en effet, on y trouve un parallèle ; cf. *OC IV 1*, p. 92), alors il convient de dater celui-ci de ce début d'année 1942. Mais il peut s'agir aussi d'un rappel, pour mémoire. Il est vrai qu'au *Cahier IV* (octobre 1941 ?), on lit : « Littérature et morale » suivi d'un paragraphe qui sera repris dans les mêmes termes et développé dans l'article (*OC VI 2*, p. 147 ; cf. aussi K4, *OC VI 2*, p. 64-65 et *OC V 2*, p. 129). Les éditeurs des *Œuvres complètes* datent la « Lettre aux *Cahiers du Sud* » d'avril 1941 et « Morale et littérature » est daté : « Octobre 1941 (?) ». Certes, « la réaction de S. Weil [...] peut être rapprochée, par l'importance qu'elle donne au thème de l'affaiblissement de la notion de valeur, des réflexions sur cette notion datées du début de l'année 1941 » (*OC IV 1*, p. 69) mais, outre le fait que, comme je l'ai montré³, je pense pouvoir dater ces « Quelques réflexions autour de la notion de valeur » des mois de mai-juin 1941 (certainement après le 23 mai), la philosophe poursuit la même réflexion les mois suivants (et ce jusqu'en 1943, voir par exemple « Cette guerre est une guerre de religions », *OC V 1*, p. 250-258, et *L'Enracinement*) et rien n'indique que ces deux textes sur la littérature ne datent pas du début de l'année 1942. Surtout, rien n'interdit de penser que S. Weil rédige d'abord la lettre puis, dans le même mouvement, l'article, afin de donner plus d'ampleur à sa réflexion, et ce dans les premiers mois de 1942. D'autant plus que l'article commence exactement là où la lettre s'arrête, sur la question de l'expression du bien et du mal par la littérature faite de fiction, et reprend la même réflexion, dans les mêmes termes, sur l'influence de la littérature dans le peuple (cf. *OC IV 1*, p. 70 et 94). Enfin, ajoutons cet indice : les réflexions faites sur Proust, le

¹ S. Weil, « Réponse à une lettre d'Alain » (1935), in *Sur la science, op. cit.*, p. 111.

² Sur cette notion de valeur, voir ci-dessus, chapitre premier, partie C, section 1 : « La réflexion et la notion de valeur ».

³ Voir au chapitre III, partie A, section 1.

passé et l'orientation de l'âme, dans la lettre – « L'œuvre de Proust est remplie d'analyses qui tentent de décrire des états d'âme non orientés ; le bien n'y apparaît qu'aux rares moments où par l'effet soit du souvenir, soit de la beauté, l'éternité se laisse pressentir à travers le temps. » (*OC IV 1*, p. 71) – sont parallèles à celles des *Cahiers VII* et *VIII* (janvier-février 1942) :

« Passé ; du réel de ce monde, mais absolument hors de notre portée, vers quoi nous ne pouvons faire un pas, vers quoi nous pouvons seulement nous orienter pour qu'une émanation de cela vienne à nous. Par là, c'est l'image par excellence de la réalité éternelle, surnaturelle. (Proust.) Est-ce pour cela qu'il y a joie et beauté dans le souvenir comme tel ? » (K7, *OC VI 2*, p. 459)

« Le passé, quand l'imagination ne s'y complait pas – au moment où quelque rencontre le fait surgir pur – est du temps à couleur d'éternité. Le sentiment de la réalité y est pur ; et c'est là la joie pure. C'est là le beau. Proust. [...] Il y a plus d'éternité dans le passé que dans le présent, [...] ou plutôt moins de temporel, et par suite une proportion plus forte d'éternité. *Valeur de l'histoire bien comprise, analogue à celle du souvenir dans Proust*. Ainsi le passé nous présente quelque chose qui est à la fois réel et meilleur que nous, qui peut nous tirer vers le haut. » (K8, *OC VI 3*, p. 109 et 131 ; SW souligne)

Ces réflexions sur Proust ne se retrouvent nulle part ailleurs dans le corpus. Pour dater ces deux écrits de circonstance sur la littérature, je propose donc la fourchette suivante : octobre 1941 - février 1942.

La question de la direction spirituelle est thématifiée comme telle dans une lettre écrite au mois de juillet 1940. En effet, S. Weil explique à sa correspondante pourquoi elle ne lui a pas écrit pendant plusieurs années. Elle invoque deux raisons dont la première est la suivante : la force même des sentiments¹ » exprimés par Huguette Baur à l'égard de sa professeure, son « admiration aveugle ». L'influence exercée par l'adulte sur l'enfant risque alors de « détrui[re] la personnalité » de ce dernier (de cette dernière) ; il s'agit de préserver son « être moral ». C'est pourquoi « la froideur et le silence » sont alors préférables. C'est une leçon d'éducation que propose la philosophe à sa correspondante : il y a une influence qui risque de détruire la personnalité de l'enfant si celui-ci voue une admiration sans limite à son professeur. La chasteté consiste alors à refuser une telle influence. Il s'agit là d'un *exercice de détachement* par rapport aux affections qui entravent la liberté, que la philosophe met systématiquement en œuvre à partir de cette année 1934 – comme le manifeste, notamment, les « Notes intimes² » du *Cahier I*. Il faut relever l'emploi du mot « personnalité ». Nous savons que S. Weil propose une philosophie du passage vers l'impersonnel, et que la personnalité fait « écran » entre soi et le réel : les autres hommes, la beauté, la vérité, le bien (cf. par ex. *OC V 1*, p. 227-228). Mais la personnalité ne doit en aucun cas être détruite de l'extérieur³. La personnalité doit être reconnue pour pouvoir ensuite, par soi-même, par un travail de transformation de soi, être abolie. Enfin, elle distingue explicitement une correspondance entre un adulte et un enfant d'une correspondance entre deux adultes (« à présent vous avez vingt ans »). Elle invoque encore une seconde raison : son « état physique », ses maux de tête intenses et ininterrompus, qui « se sont continués année après année », qui l'ont accablée pendant près d'une décennie⁴, ont entravé l'acte d'écrire : « écrire une lettre devenait un effort trop dur et qui m'épuisait ». Nous mesurons ici à quel prix S. Weil a écrit et publié, entre 1935 et 1940. Surtout, cette « impuissance intellectuelle et physique, l'incapacité de travail qui en résultait » ont détérioré l'idée que la philosophe pouvait avoir d'elle-même : l'ont *abaissée* à ses « propres yeux » de manière à la persuader qu'elle « ne

¹ In P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., citations de ce paragraphe aux p. 114-115.

² J'ai étudié ces « Notes intimes » au début de la section 3, de la partie A du chapitre III.

³ Voir au chapitre II, partie B, section 2 (« La destruction du "je" : une autre lecture »).

⁴ Voir au chapitre III, partie A, section 2 (« Maux de tête, fatigue, épuisement »).

pouvai[t] être utile à rien ni à personne ». Elle poursuit : « Je me demandais sérieusement si j'avais le droit d'exister. » On retrouvera cette même manière de parler de soi dans la lettre autobiographique au père Perrin, deux ans plus tard, mais il sera alors moins question des maux de tête que du malheur rencontré à l'usine.

La pratique de la direction spirituelle s'inscrit dans une longue tradition qui traverse l'Europe chrétienne et qui se trouve déjà bien établie dans la culture de soi des premiers siècles de notre ère¹. Dans l'Antiquité hellénistique et romaine, explique Foucault, « la direction pouvait prendre aussi la forme d'un acte purement gratuit et bienveillant d'amitié. Des conversations, échanges de correspondance, longues lettres que l'on écrivait sous forme de petits traités de consolation, d'encouragement à quelqu'un dont on était l'ami ou tout simplement avec lequel on était en relation et qui vous demandait de l'aider : tout cela constituait des sortes de petits épisodes, de fragments d'activité de direction. Il s'agissait de relations occasionnelles, répondant en général à une situation déterminée, à propos d'un revers de fortune, d'un exil, un deuil, ou encore une crise plus générale². » « La philosophie, précise Hadot, est, à cette époque, essentiellement, direction spirituelle : elle ne vise pas à donner un enseignement abstrait, mais tout "dogme" est destiné à transformer l'âme du disciple³. » Il faut noter, en effet, que les essais de 1942 rédigés par S. Weil sont *adressés* et se distinguent selon ceux à qui ils s'adressent selon leur activité : le travail scolaire, le travail des champs, le travail ouvrier, la pratique scientifique. Ils visent à transformer celles et ceux à qui ils s'adressent. Ce sont donc des traités de direction spirituelle. Il en va de même des lettres. Avant d'étudier la correspondance avec Suzanne Gauchon, rappelons le début ironique d'une lettre de S. Weil à sa mère, au mois de mai 1928, qui prête à sourire :

« Ma chère Mime,
Quelques mots seulement aujourd'hui : on ne peut pas toujours recevoir des lettres qui égalent les plus célèbres de Voltaire, Mme de Sévigné, Cicéron, et qu'on met dans ses archives pour les vendre plus tard comme autographes. » (OC VII 1, p. 77)

1. L'amitié comme exercice spirituel : la correspondance avec S. Gauchon

L'amitié est un art : un exercice spirituel, un don qui suppose une discipline intérieure⁴ et qui peut se constituer en « mode de vie⁵ ». La Boétie, dans le *Discours de la servitude volontaire*, célèbre l'amitié comme une « chose sainte ». L'amitié élève, elle purifie. C'est ce que S. Weil dit de Montaigne : « Il y en a certainement [de la pureté] dans Montaigne, malgré ses nombreuses carences, parce qu'il était toujours habité par la présence d'un être pur et sans lequel il serait sans doute demeuré dans la médiocrité, c'est-à-dire La Boétie. » (OC V 2, p. 301 ; cf. OC II 3, p. 213) En 1933-1934, dans un cours donné à Roanne, elle enseigne que l'amitié est un plaisir pur et qu'« il faut s'accorder à soi-même tous les plaisirs purs. C'est facile à distinguer : les plaisirs insatiables sont impurs (passion du morphinomane, du joueur, de l'ivrogne). », et elle

¹ Sur cette notion de « direction spirituelle » dans l'Antiquité hellénistique et romaine, je renvoie à I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, de Gruyter, 1969. Sur l'art de gouverner en christianisme, je renvoie à J. Dalarun, *Gouverner c'est servir*, Paris, Alma éditeur, 2012.

² M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 229.

³ P. Hadot, « La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle », in *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 149.

⁴ Voir K1, OC VI 1, p. 88, 114, 140, 141, 142, 144.

⁵ Je renvoie à M. Foucault, « De l'amitié comme mode de vie », *Dits et écrits, II*, op. cit., p. 1563.

poursuit : « Exemples de plaisirs purs : sports sans championnats, manger et boire frugalement quand on a bien travaillé, plaisirs de l'amitié (Montaigne et La Boétie). Le sage est le seul qui connaisse le vrai plaisir. » (*LP*, p. 186) La question de l'amitié, de ses conditions spirituelles et de ses effets ne cesse d'occuper S. Weil, depuis au moins le *Cahier I* jusqu'à la dernière page du « Carnet de Londres » (cf. *OC VI 4*, p. 394).

Elle y consacre cinq pages dans l'essai sur les « Formes de l'amour implicite de Dieu ». L'amitié est « un amour personnel et humain qui est pur et qui enferme un pressentiment et un reflet de l'amour divin » (*OC IV 1*, p. 327). La « pureté » s'oppose à l'adoration de la force et aux chaînes de la nécessité : « Dans toutes les choses humaines, la nécessité est le principe de l'impureté. Toute amitié est impure s'il s'y trouve même à l'état de trace le désir de plaire ou le désir inverse. » (*OC IV 1*, p. 330) Ni chercher à plaire ni chercher à ce que l'autre nous plaise : je n'ai pas à chercher à être *reconnu*. Le besoin est une nécessité qui ne préserve pas le libre consentement. Il s'agit de respecter la « distance » (*OC IV 1*, p. 330, 331, 332) : « L'amitié est le miracle par lequel un être humain accepte de *regarder à distance* et sans s'approcher l'être même qui lui est nécessaire comme une nourriture. » (*OC IV 1*, p. 330 ; je souligne) Les liens d'affection qui enferment à quelque degré de la nécessité doivent donc être transformés en amitié pure. Cette transformation (*OC IV 1*, p. 331 : « ...en transformant cette affection en amitié ») est une étape vers la perfection. La philosophe commence par analyser les attachements qui ne sont pas de l'amitié, pour conclure que l'amitié est un lien nécessaire qui préserve néanmoins l'autonomie humaine – ce qui est un « miracle », ce qui suppose « l'intervention miraculeuse du surnaturel¹ » (*OC IV 1*, p. 330). La définition est empruntée aux Pythagoriciens (Diels-Kranz fr. 1) : « L'amitié est une égalité faite d'harmonie » (*OC IV 1*, p. 330), une unité des contraires. Ou encore : « L'amitié est l'égalité qui résulte de la médiation. » (K18, *OC VI 4*, p. 385) Il y a égalité parce qu'on désire « la conservation de la faculté de libre consentement » en soi-même et chez l'autre (*OC IV 1*, p. 330 et *OC VI 3*, p. 408) ; il y a harmonie parce qu'il y a « unité surnaturelle entre deux contraires qui sont la nécessité et la liberté » (*ibid.*). Ce qui est, sur le plan de l'intelligence, une antinomie se réalise surnaturellement (nécessité et liberté, ou subordination et égalité). Nous trouvons des parallèles à cette analyse dans le *Cahier XII* (*OC VI 3*, p. 397, 402-403, 408). Ceci est cohérent pour autant que l'essai date du début du mois de mai 1942 et que ce cahier est daté de la fin avril et de début mai de cette année-là. S. Weil aime réécrire cette définition de l'amitié².

Ce qui est annoncé dans le paragraphe d'introduction, à savoir que l'amitié est un reflet de l'amour divin, est repris en conclusion : « L'amitié pure est une image de l'amitié originelle et parfaite qui est celle de la Trinité et qui est l'essence même de Dieu. Il est impossible que deux êtres humains soient un, et cependant respectent scrupuleusement la distance qui les sépare, si Dieu n'est pas présent en chacun d'eux. Le point de rencontre des parallèles est à l'infini. » (*OC IV 1*, p. 332) L'amitié permet de concevoir Dieu comme Trinité. Il y a amitié possible avec Dieu. S. Weil note que le Christ nomme ses disciples ses amis (cf. K18, *OC VI 4*, p. 385), avance qu'il est présent dans toute amitié véritable (cf. *AD*, p. 58), écrit sur l'amitié entre deux amis de Dieu, sur l'amitié comme commandement du Christ (cf. K14, *OC VI 4*, p. 170). « L'échange pur de compassion et de gratitude est le rapport entre créatures qui introduit l'âme dans l'amitié de Dieu. » (K16, *OC VI 4*, p. 247) Il y a amitié possible entre les humains et Dieu. S. Weil passe par la mythologie : « Hippolyte et Prométhée. Quelque chose lie à l'extrême, à la mortelle souffrance, l'amitié de l'homme et de Dieu. » (K7, *OC VI 2*, p. 445) Elle fait référence à l'amitié

¹ Du surnaturel dans le corpus weilien, il a été question au chapitre IV, partie B : « L'expérience du surnaturel ».

² Voir K10, *OC VI 3*, p. 304 ; K12, *OC VI 3*, p. 397 ; K18, *OC VI 4*, p. 385.

entre Hippolyte et Artémis, à celle entre Prométhée et Zeus : une amitié qui conduit à la souffrance et à la mort. Cette phrase est notée apparemment sans lien direct entre ce qui précède et ce qui suit. Toutefois, elle vient de noter (en grec) une expression d'une tablette orphique (« enfants de la Terre et du Ciel étoilé »). L'amitié de l'homme et de Dieu, c'est l'amitié entre la Terre et le Ciel. Dans les notes des « Intuitions pré-chrétiennes », la philosophe fait le lien entre l'orphisme et l'histoire d'Hippolyte : « Le lien entre la chasteté et l'amour de Dieu est l'idée centrale de l'*Hippolyte* d'Euripide, tragédie d'inspiration éleusienne et orphique. » (OC IV 2, p. 175) Alors qu'elle prend des notes sur le « *Banquet* de Platon », elle écrit : « L'Amour est aussi l'auteur de l'amitié entre la divinité et l'homme [au lieu de « l'amitié », elle avait d'abord écrit, puis raturé, « l'harmonie »]. » (K8, OC VI 3, p. 137) L'amitié est un cas particulier d'un amour qui se doit d'être disponible pour tous, comme dans le *Banquet* de Platon l'amour s'élève d'un beau corps à tous les corps : « Comme un géomètre regarde une figure particulière pour déduire les propriétés universelles du triangle, de même celui qui sait aimer dirige sur un être humain particulier un amour universel. Le consentement à la conservation de l'autonomie en soi-même et chez autrui est par essence quelque chose d'universel. Dès qu'on désire cette conservation chez plus d'un seul être on la désire chez tous les êtres ; car on cesse de disposer l'ordre du monde en cercle autour d'un centre qui serait ici-bas. On transpose le centre au-dessus des cieux. » (OC IV 1, p. 331 ; cf. K16, OC VI 4, p. 249) L'amitié est donc un moyen de perdre la perspective et d'accéder au réel par ce décentrement de soi qui est au cœur de l'exercice de penser et de vivre de S. Weil. Ne plus être au centre de soi-même, ne plus être habité par ses propres pensées et ses propres intérêts pour devenir transparent au Bien qui n'est pas de ce monde (et pur). C'est pourquoi l'amitié est un sacrement : sa vertu est décréatrice en permettant à Dieu de prendre la place qu'il a accordée à l'autonomie des créatures pensantes. L'amitié est un exercice spirituel dans la mesure où c'est une pratique qui vide l'âme de ses pensées propres pour laisser Dieu passer et apprendre à aimer comme Dieu aime. « Rien parmi les choses humaines n'est aussi puissant [...] que l'amitié pour les amis de Dieu » (AD, p. 51) pour maintenir le regard orienté vers Dieu.

Ces pages constituent un véritable *essai sur l'amitié comme exercice spirituel*. L'amitié est donc le point d'application d'un exercice spirituel au même titre que la beauté : un exercice de contemplation. L'amitié est un exercice de transformation de soi, une « vertu surnaturelle » (OC IV 1, p. 331). « Une amitié réelle, c'est essentiellement quelque chose d'éternel. On ne peut supporter la pensée qu'elle puisse prendre fin. Et pourtant on sait bien qu'elle a pris commencement. / Un hasard a mis Platon en présence de Socrate. » (K8, OC VI 3, p. 143) Un peu plus tôt, S. Weil réfléchissait sur ses amitiés qui ont pris fin (cf. K6, OC VI 2, p. 297). C'est à l'amitié avec Suzanne Gauchon que je voudrais m'intéresser ici ou, plutôt, à la correspondance suscitée par une telle amitié.

Écrire, l'amitié

Suzanne Gauchon (1907-1997) est plus âgée que S. Weil d'un peu plus d'un an. Les deux jeunes femmes se rencontrent au lycée Victor-Duruy au cours de l'année scolaire 1924-1925. Suzanne Gauchon poursuivra des études de lettres à la Sorbonne et épousera Raymond Aron le 5 septembre 1933. Ils auront une fille l'année suivante, Dominique Schnapper. Elle est ainsi la cousine par alliance de Marcel Mauss, neveu de Durkheim. « Elle fut certainement des deux ou trois personnes auxquelles S. Weil fut le plus attachée, en dehors de sa famille, jusqu'à sa vingt-cinquième année » (SP, p. 43), selon Simone Pétrement, et elles resteront amies jusqu'à la mort de S. Weil. En 1932, cette dernière passe « les vacances de la Pentecôte à Toulon, chez son amie

Suzanne Gauchon » (*SP*, p. 198), la voit plusieurs fois alors qu'elle travaille en usine (cf. *SP*, p. 358, 518), fréquente le couple Aron au long des années trente¹ et Suzanne Aron sera présente lors de l'enterrement de son amie, le 30 août 1943 (cf. *SP*, p. 693).

A son amie du lycée Victor-Duruy, S. Weil adresse onze lettres, entre 1928 et la fin de l'année 1934, quelques semaines avant de travailler en usine². Elle y raconte ce qu'elle fait, ses études (la préparation du concours d'entrée à l'École normale supérieure, en 1928, puis de l'agrégation de philosophie, en 1931), ce qu'elle écrit et publie, mais aussi ses ennuis de santé (« état de faiblesse physique », maux de tête, grippe) et des événements marquants de sa vie privée tels que le décès de sa grand-mère, au mois d'avril 1929, qui est l'occasion d'une réflexion sur la mort et ses effets : « Que je te dise d'abord que ma grand-mère est morte le surlendemain du dernier jour où je t'ai vue. Mort prévue, comme tu t'en doutais peut-être. Aussi belle que possible. Un jour avant, elle m'a fait appeler et m'a dit : "Ce n'est pas dur de mourir." La tristesse d'une telle mort, pour ma grand-mère même et pour nous tous, est sans amertume. L'on ne peut souhaiter que cela n'ait pas été. Mais je t'en parlerai. Quant à la douleur presque animale qui suit de telles choses, elle a été vive mais rapidement surmontée, comme il convenait, par le travail. Pour ma mère, qui avait été tout le temps admirable, la vie est naturellement, maintenant que ce vide s'est produit, plus difficile ; cela m'inquiète un peu³. » Il y a déjà un accent stoïcien dans cet acquiescement à ce qui advient. On commence à deviner que ces lettres forment une correspondance qui peut être éclairée par les exemples que nous connaissons de correspondances philosophiques – Sénèque par exemple. On pense aussi, déjà, à d'autres lettres sur la mort telle que celle qu'elle écrira à Huguette Baur⁴, son ancienne élève, en 1940.

On apprend que S. Weil se donne des maximes pour règles de vie, maximes qu'elle est en permanence à même de se remémorer : « Mais suivant la maxime qui est sur ma fenêtre, je me défends de me livrer à mes espérances et à mes projets pour l'an prochain⁵ » ; la jeune philosophe réfléchit à une manière de vivre, une « règle de vie », et la propose à sa correspondante. Les actions, les réflexions, les sentiments « ne valent quelque chose qu'autant que nous les formons sur le modèle du travail [que nous savons devoir achever proprement sans qu'il y ait besoin de dire pourquoi]. [...] J'ai l'idée d'une vertu athée, sans enthousiasme, poursuit-elle, où la seule règle serait, comme dans la lettre de Lagneau que je t'ai fait lire : ne pas être injuste. La vraie vertu est négative. L'idée d'une vertu qui ne serait pas négative est toujours une idée religieuse⁶ », et (en 1929) elle cherche à se démarquer de toute règle de vie religieuse, fondée par exemple sur l'obéissance ou l'amour du Christ – et c'est la même réflexion qui est reprise, quelques mois plus tard, dans les « "Fonctions morales de la profession" » (cf. *OC I*, p. 261-274). « L'amitié par exemple est une vertu athée [...], fille d'égalité⁷ », précise-t-elle en post-scriptum. Ce sont « les Grecs » qui placent l'amitié « au rang des vertus » (*OC I*, p. 283). Si cette question de l'égalité des esprits est un fil conducteur de sa pensée, repris dans un fragment que je date des années 1932-1934⁸ (cf. *OC I*, p. 283) et jusqu'aux essais sur le

¹ Je renvoie à R. Aron, *Mémoires. Cinquante ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983, p. 78-79.

² Ces lettres ont été publiées pour la première fois en 2016 dans la revue *Commentaire*, n° 155, automne 2016, p. 553-561.

³ In *Commentaire*, n° 155, automne 2016, p. 555.

⁴ Sur cette lettre, je renvoie au chapitre V, partie B, section 3 : « Des lettres de direction spirituelle » (« D'anciennes élèves »), ainsi que la conclusion, section 1 : « Réussir sa mort : l'instant où la vérité entre dans l'âme ».

⁵ In *Commentaire*, n° 155, automne 2016, p. 554.

⁶ *Ibid.*, p. 556.

⁷ *Ibid.*

⁸ Il est fait à deux reprises mention, dans ces notes, de Léon Trotsky, pour insister sur le fait qu'il n'exerce pas ses facultés en vue de la vérité (cf. *OC I*, p. 281). Or, S. Weil se réfère à Trotsky, dans son écriture, entre 1932 et 1936. Elle le rencontre le 31

pythagorisme et sur l'amitié de 1942 (cf. *OC IV 1*, p. 327-332 ; *OC IV 2*, p. 265-272), elle ne parlerait certainement plus à cette date de vertu *athée*, alors que « toute amitié vraie passe par le Christ » (*OC IV 2*, p. 271) : entre 1929 et 1942, Dieu est entré en philosophie – « Dieu » est entré dans l'écriture philosophique de S. Weil. Le travail est pris comme modèle, le travail comme acte de l'esprit qui, avec le corps, se soumet aux lois de la nécessité pour transformer la nature afin d'atteindre une fin déterminée. Contrairement à l'imagination, le travail suppose des médiations.

La lettre de Jules Lagneau à laquelle S. Weil fait allusion est une lettre adressée à Paul Desjardins : « Si j'en crois quelques expériences, il y a danger à vouloir principalement faire du bien aux hommes : on s'expose à vouloir quelquefois jouer un rôle devant les autres et devant soi-même ; ce qui est contraire à la simplicité et à la droiture. Il est plus sûr, et sans doute aussi plus efficace, d'avoir pour volonté ultime celle de ne pas faire de mal, c'est-à-dire d'être, autant qu'on le peut, toujours juste et raisonnable. » (19 novembre 1893) Cette courte lettre (une vingtaine de lignes manuscrites) est publiée dans le volume des *Écrits* de Lagneau édité par Alain en 1924 et c'est certainement là que S. Weil y accède¹. Elle y *retrouve*, sans doute, la pensée qui était la sienne en 1925, celle du premier topo, puisque c'est un peu plus tard et sous l'influence d'Alain qu'elle découvre Lagneau. En effet, je l'ai montré², dès le premier topo (novembre 1925) s'énonce l'éthique weilienne : « Nous agissons toujours trop et nous répandons sans cesse en actes désordonnés », alors que se taire, se retenir d'agir, « c'est là notre seul moyen d'acquérir de la puissance. [...] La seule force et la seule vertu est de se retenir d'agir » (*OC I*, p. 58-59). Une seule « règle », donc, « ne pas être injuste », ou « ne pas faire de mal ». Ce mouvement de retrait est oublié de soi au profit de l'objet. Il s'agit de *purifier* la perception de l'imagination, de tout ce qu'il y a d'imaginaire dans l'acte de perception qui fait écran entre soi et le réel : l'enjeu de la question de la perception est éthique. En amitié aussi, il faut se retenir d'agir. Lorsqu'elle écrit sur l'amitié, dans le premier cahier, afin de se proposer une règle d'action, Suzanne Gauchon est d'ailleurs nommée : « Suzanne » ou « S.G. » (cf. *OC VI 1*, p. 141, 406, 408).

Il est sans cesse question d'amitié dans cette correspondance. De l'amitié en général, comme vertu, mais surtout de l'amitié entre les deux correspondantes : « notre amitié », « mon amitié », « mon amitié pour toi », etc. « Je recevrai de notre amitié ce qu'elle donnera, comme fruits beaux et bons, sans rêver autre chose³. » Mais cette amitié prend le risque de se briser : « Tu m'es précieuse tout entière, écrit S. Weil en octobre 1933, maintenant autant qu'avant. Et tu me le resteras. Est-ce réciproque ? Je le crois, en dépit de ce que je viens de t'écrire, à moins que tu ne me dises le contraire⁴. » Ce qui risque de briser cette amitié, c'est la vérité, l'acte de dire la vérité, la *parrèsia*. En effet, S. Weil dit la vérité à son amie. A la fin de l'été de l'année

décembre 1933 (cf. « [Conversation avec Trotsky] », *OC II 1*, p. 320-321). Elle propose un long compte-rendu critique du livre de Trotsky sous le titre « Conditions d'une révolution allemande. *Et maintenant ?*, par Léon Trotsky » dans les *Libres Propos* au mois d'août 1932 (cf. *OC II 1*, p. 108-115) qui inaugure sa réflexion sur la situation en Allemagne. Je renvoie aux références suivantes : la correspondance avec Louis Bouët (treize lettres entre novembre 1932 et juin 1933, in *CSW*, t. XXXII-4, décembre 2009, p. 426, 434) ; l'article « Perspectives », 25 août 1933 (cf. *OC II 1*, p. 262, 263, 276, 383-385) ; les « Réflexions sur la guerre » de novembre 1933 (cf. *OC II 2*, p. 295) ; les *Réflexions* de 1934 (cf. *OC II 2*, p. 34, 59, 118) ; le « Journal d'usine » à la date du 24 juillet 1935 (cf. *OC II 2*, p. 242). On trouve encore une allusion à Trotsky en mai 1936 (cf. *OC II 2*, p. 520). Le texte « [Question de l'égalité des esprits] » est à dater de cette période : entre l'été 1932 (le voyage à Berlin) et novembre 1934 (date du début du travail en usine). Le style s'est simplifié par rapport aux *Premiers écrits philosophiques* antérieurs à l'été 1931.

¹ Sur la continuité entre Lagneau et S. Weil quant à la pratique de la philosophie, je renvoie à A.-A. Devaux, « Simone Weil ou la passion de la vérité », in *OC I*, p. 19.

² Voir le chapitre premier, partie A, section 3 : « Le conte des six cygnes : une éthique de l'abstention ». Sur les enjeux de la notion weilienne de puissance, je renvoie aussi à A. Féret, *Abdiquer la souveraineté. Politique et théologie chez Simone Weil*, Paris, Vrin, 2024, en part. le chap. II.

³ In *Commentaire*, n° 155, automne 2016, p. 556-557.

⁴ *Ibid.*, p. 559.

1932 : « Ce qui me reste à dire est plus délicat, et j'espère que tu ne le prendras pas en mauvaise part. [...] Oserais-je tout te dire, au risque de t'offenser ? [...] Je ne puis me dispenser de te parler ainsi, à toi de voir ce qu'il en est. [...] Crois bien que je t'ai dit mon sentiment pur et simple¹. » Il est question de la relation amoureuse que Suzanne Gauchon entretient avec Raymond Aron (qu'elle épousera, on l'a dit, un an plus tard). « Oserais-je tout te dire, au risque de t'offenser ? » : cette phrase résume parfaitement ce que veut dire faire preuve de *parrèsia*. La vérité doit être dite. Pratiquer la *parrèsia*, courage de la vérité, c'est dire la vérité comme étant ce qu'on pense et se lier à cette vérité qui est énoncée, mais c'est aussi prendre un risque, risque qui concerne la relation même avec celui auquel on s'adresse : « en disant la vérité, on ouvre, on instaure et on affronte le risque de blesser l'autre, de l'irriter, de le mettre en colère². » Le parrésiasite « risque de défaire, de dénouer cette relation à l'autre qui a rendu possible précisément son discours ». Autrement dit, l'usage de la vérité risque de mettre en question et de briser la relation d'amitié qui a rendu possible, pourtant, ce discours de vérité. Cette pratique de la *parrèsia* est manifeste dans ces lettres que S. Weil adresse à son amie, comme dans sa correspondance en général (j'y reviendrai).

Dans une autre lettre, S. Weil doit répondre à un reproche de sa correspondante qui – nous le déduisons – se plaint que la jeune femme ne parle pas assez d'elle, ne donne pas assez de ses nouvelles. Elle invoque son « caractère » : « Je ne parle pour ainsi dire pas de moi à moi-même, comment en parler à autrui ? » « Je ne désire m'exprimer que par le travail – action ou pensée ; si j'essaie parfois, bien vainement, de te parler de moi, ce n'est pas besoin [*sic*], c'est parce qu'il me semble que je te dois de ne pas te laisser ignorer ma vie³. » Plus loin, elle revient sur cette exigence de dire vrai sur soi : « Je voudrais tout de même te dire quelque chose de moi, au moins en ce qui touche les sentiments ; sans quoi j'aurais le sentiment de te cacher quelque chose⁴. » Il y a donc une exigence de vérité et même de transparence entre les deux amies – une exigence qui est celle de l'amitié même.

S. Weil donne des conseils à sa correspondante et lui parle d'elle : « Il est naturel que tu sois dépaysée. » « Tu es à l'âge [25 ans] où c'est l'amour qui doit naturellement conduire à tout ce qui est beau et bon⁵ », et poursuit en lui parlant de ses relations avec Aron, puis dans une autre lettre, plus tard, au printemps 1934 soit six ou sept mois après son mariage, de l'enfant qu'elle porte. « Sois heureuse, lui demande-t-elle. Goûte toutes les joies pures qui se trouvent à ta portée⁶. » De la joie, du bonheur d'exister, de la vie belle, il est souvent question dans cette correspondance. C'est le passage suivant qui dit le mieux, peut-être, en février 1934, alors qu'elle vit, enseigne et milite à Roanne, l'état d'esprit de la jeune S. Weil : « Quand se verra-t-on ? J'ai hâte à présent d'aller au fond des choses, des pensées, de l'amitié, de la vie en général, parce que je crois que la catastrophe est probablement très proche qui acculera mes camarades et moi sinon à la mort, du moins à un exil difficile et à une existence traquée. C'est là du reste une perspective qui ne doit pas abattre, mais stimuler⁷. » La philosophe pressent cette « catastrophe » alors qu'Hitler est arrivé au pouvoir un an plus tôt et qu'éclate l'affaire Stavisky suivie de la manifestation antiparlementaire du 6 février 1934.

¹ *Ibid.*, p. 558.

² M. Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 12-13, pour cette citation et la suivante.

³ In *Commentaire*, n° 155, automne 2016, p. 559.

⁴ *Ibid.*, p. 560.

⁵ *Ibid.*, p. 557.

⁶ *Ibid.*, p. 560.

⁷ *Ibid.*

Nous avons vu l'importance que S. Weil donne à l'amitié dans cette correspondance avec Suzanne Gauchon. Par l'amitié, passer du rêve à la réalité. « Je recevrai de notre amitié ce qu'elle donnera [...] sans rêver autre chose », lui écrit-elle au cours de l'année scolaire 1930-1931. C'est peut-être cette même année (ou bien lors des années 1931-1934) qu'elle rédige le fragment suivant :

« L'amie.

On se figure la conversation – On a l'impression qu'on lui parlera aussi facilement qu'on se parle à soi-même, parce que *précisément*...

Ensuite, le fait même qu'on est venu à l'entrevue préparé à un être maniable (parce qu'imaginaire) déconcerte en présence de quelqu'un qui *existe*.

Règle : ne jamais se préparer en imagination à aucune entrevue. » (OC I, p. 292 ; SW souligne)

Ce fragment se présente à la manière de ceux des *Pensées* de Pascal. Un titre en indique le thème : « L'amie. » Notons que le mot est au féminin. S. Weil pense vraisemblablement à une personne en particulier et à une situation précise. L'analyse est menée en deux paragraphes qui distinguent deux moments qui se succèdent chronologiquement. D'abord, on *imagine* la rencontre par avance, on se la « figure » et ce n'est pas alors de quelqu'un d'autre qu'il s'agit, mais c'est à soi-même que l'on se parle. L'autre est « imaginaire » et, à ce titre, « maniable » comme tout ce qui est de l'ordre du rêve. Ensuite, on est *en présence* de quelqu'un qui existe, et la réalité résiste. L'analyse vaut généralement : « on ». Enfin, de cette analyse est tirée une règle d'action qui vise à une transformation de soi : *ne jamais* se préparer en imagination à aucune entrevue. Il s'agit de savoir, non pas abstraitement mais *de toute son âme*, que les autres existent et que le réel n'est pas un décor. La seule règle est *négative*. C'est la seule vertu.

Ce « ne jamais » dit toute l'éthique weillienne. Dans des notes préparatoires à un cours qu'elle donne au lycée du Puy-en-Velay (1931-1932), elle explique qu'il faut retenir de se précipiter¹. Devant un paysage, « – le contempler tel qu'il est, dans sa pureté – Ecarter les voiles d'idées abstraites, d'habitudes, d'associations, etc. » (OC I, p. 391) On pense alors à la lettre autobiographique, où elle témoignera que cette « notion de pureté » lui est « apparue » dans la contemplation d'un paysage de montagne, à 16 ans, à l'été 1925, s'est « emparée » d'elle « et peu à peu s'est imposée d'une manière irrésistible » (AD, p. 40). Il était alors question des « inquiétudes sentimentales naturelles à l'adolescence » (les affections, l'amour, l'amitié). Il y a pureté lorsqu'à la contemplation d'un objet n'est pas mêlé l'imaginaire, alors que l'imagination tient ordinairement une grande place dans l'amour. S. Weil, là encore, enseigne à partir de son expérience. Dans ces notes prises en vue d'un cours donné au lycée de jeunes filles du Puy, elle poursuit : « Tableau : s'arrêter... [...] Musique. Rabattre tous les souvenirs, toutes les images, à l'objet : écarter tous les mouvements qui ne sont pas ceux du rythme. » Il faut parvenir à un simple « C'est ainsi. » (*Ibid.*). L'exigence est la même pour ce qui concerne l'acte d'écrire :

« *Ecarter* les termes imprécis – les mauvaises formules – les clichés – les platitudes... [...] »

Ce n'est pas ça – ni ça – ni ça –

Toujours : écarter les associations mécaniques – Ecarter l'imagination – Se défendre de penser. [...]

Supprimer la parole intérieure. » (OC I, p. 391 ; SW souligne)

Il ne s'agit pas de trouver mais d'écarter les idées en attendant que la pensée advienne ou, pour le dire d'un mot, de faire attention. Ce thème (et ce terme) de l'attention est décisif pour la pensée en acte de S. Weil (il en a été question à la partie C du chapitre III pour ce qui concerne les

¹ De cette retenue, il a été question au chapitre premier, partie A, section 3 : « Le conte des six cygnes : une éthique de l'abstention ».

Cahiers), et ce dès 1925. S'il n'est pas thématiqué comme tel avant le début des années trente (mais présent déjà dans le mémoire sur Descartes), il l'est dès le cours donné au lycée du Puy, peut-être à des fins pédagogiques ; l'auteur de la « Réflexion sur le bon usage des études scolaires » apprend à ses élèves à faire attention : « Toute la force de l'esprit, c'est l'attention. Seule puissance qui soit nôtre. Donc, à développer – L'école... [...] Développer l'attention : Négatif : s'exercer à ne pas faire attention – Se prendre, se déprendre – dormir. » (*OC I*, p. 391-392) Y compris lorsqu'il s'agit d'apprendre à faire attention, il faut « ne pas faire ». Encore une fois, la vertu est toujours négative. Les éditeurs des *Premiers écrits philosophiques*, Gilbert Kahn et Rolf Kühn, indiquent très justement que « plus que dans la préparation de ses cours, c'est en les prononçant devant ses élèves que S. Weil a commencé à mettre au jour sa propre pensée » (*OC I*, p. 52). Justement, une élève a pris les notes suivantes : « Quand on fait attention à l'attention, on ne fait plus du tout attention. Quand on est attentif à l'objet, on ne fait plus attention à soi. » (*OC I*, p. 392) Faire attention, c'est un exercice qui consiste à écarter les pensées qui viennent s'ajouter à ce qui est donné : « Dans une question de géométrie, l'attention consiste à se détendre, à faire le vide un moment dans sa pensée. Pour ne pas partir sur une fausse voie, il faut ne retenir que les données. [...] Il n'y a un effort à faire que pour écarter les pensées superflues, les pensées de traverse. Il faut ajourner des idées. » (*Ibid.*) S. Weil prend les exemples de l'exercice de géométrie et de la version latine. « Le fait d'être tendu n'est jamais un signe de l'attention. » (*Ibid.*) « L'attention consiste à se débarrasser de l'obsession qu'on a de faire attention. [...] Il faut savoir vaincre cette tendance, et pour la vaincre, il faut ne penser à rien un moment, puis repartir. Les éclairs d'attention ne sont pas autre chose que des éclairs de génie. » (*Ibid.*) S. Weil enseigne à ses élèves du Puy la certitude à laquelle elle a accédé en 1923 et dont elle fera part au Père Perrin en 1942. La réflexion sur l'attention que S. Weil reprendra en 1942 est déjà celle du cours du Puy dix ans plus tôt, jusque dans les exemples pris (la géométrie, le latin) et le lexique (se déprendre et se reprendre). Il s'agit donc de faire attention, même sans aucun espoir de résultat, de se vaincre soi-même, de renoncer à ses pensées personnelles et à sa puissance d'affirmation de soi – et il peut alors arriver que l'on parvienne au royaume où seul le génie parvient et où habite la vérité. Je vais maintenant me tourner vers une autre correspondance, un autre corpus : les douze lettres envoyées à Victor Bernard entre le mois de janvier et le mois de juin 1936.

2. Collaborer avec un directeur d'usine : la correspondance avec V. Bernard

« S'il t'arrive jamais de te tourner vers l'extérieur dans le dessein de plaire à quelqu'un, sache que tu as perdu ton orientation. Contente-toi donc en toute circonstance d'être philosophe. »
Manuel d'Épictète, XXIII

Au premier semestre de l'année 1936, entre le 13 janvier et la mi-juin, la philosophe échange une correspondance avec Victor Bernard¹. De cette correspondance, nous possédons onze lettres et le fragment d'une douzième lettre de S. Weil, des brouillons ou variantes de certaines lettres et une réponse de Victor Bernard dont on sait qu'elle est incomplète, et nous savons aussi que plusieurs lettres ont été perdues (cf. *CO*, p. 471). Les lettres alternent avec des rencontres et des discussions de vive voix ; elles viennent alors reprendre et compléter les

¹ Sur Victor Bernard et sa rencontre avec S. Weil, voir *supra*, chapitre V, partie A, section 2 (« Donner la parole. L'exemple des usines Rosières »). Cette correspondance est conservée dans le « Fonds Simone Weil », BnF, carton VII.

échanges, le recul et l'écriture permettant une expression plus élaborée (les brouillons conservés assurant que ces lettres font l'objet d'une véritable élaboration).

Douze lettres à Victor Bernard, un « chef ». S. Weil veut exprimer son expérience, veut qu'un ingénieur d'usine puisse se mettre à la place d'un ouvrier, voir le monde de son point de vue. Mais c'est l'incompréhension qui domine, dès la première lettre et jusqu'à la rupture au mois de juin 1936, au moment et à cause des grèves dans les usines.

Se faire comprendre

S. Weil commence ainsi la très longue lettre datée du 3 mars : « Monsieur, / Je crois qu'il y a avantage entre nous à faire alterner les échanges de vues écrits et oraux ; d'autant plus que j'ai l'impression de n'avoir pas su me faire bien comprendre, lors de notre dernière entrevue. » (CO, p. 220) Mais le passage par l'écriture conduit lui aussi à l'incompréhension. Le 30 mars, elle conclut : « Il m'est apparemment impossible de me faire comprendre. [...] Si moi, qui suis vaguement censée avoir appris à m'exprimer je n'arrive pas à me faire comprendre de vous, malgré votre bonne volonté, on se demande quels procédés pourraient amener de la compréhension entre la moyenne des ouvriers et des patrons. » (CO, p. 236) Et elle invite son correspondant à aller voir *Les Temps modernes* de Charlie Chaplin, sorti le 25 février 1936 : peut-être lui permettra-t-il de se faire comprendre. Pourtant, les formules de fin de lettres manifestent un rapprochement. S. Weil commence toutes ses lettres par « Monsieur » et les signe « S. Weil », mais au « Veuillez recevoir, Monsieur, l'assurance de mes sentiments distingués » (CO, p. 216) de la première lettre (13 janvier) et au « Veuillez agréer l'assurance de mes sentiments distingués » (CO, p. 219) de la deuxième, font suite un « Croyez à mes sentiments les meilleurs » (CO, p. 230) et un « Veuillez croire à mes sentiments les meilleurs » (CO, p. 234). A partir du 30 mars, et ce jusqu'à l'avant-dernière lettre, le 10 juin 1936, elle termine ses lettres par un « Bien cordialement » (CO, p. 236, 241, 243, 244, 247, 248). C'est dans cette courte lettre (du 10 juin) qu'elle reporte un rendez-vous et annonce son soutien explicite aux grévistes jusqu'à prévoir la rupture avec son correspondant :

« Vous ne doutez pas, je pense, des sentiments de joie et de délivrance indicible que m'a apporté ce beau mouvement gréviste. Les suites seront ce qu'elles pourront être. Mais elles ne peuvent effacer la valeur de ces belles journées joyeuses et fraternelles, ni le soulagement qu'ont éprouvé les ouvriers à voir ceux qui les dominent plier une fois devant eux.

Je vous écris ainsi pour ne pas laisser d'équivoque entre nous. Si j'apportais à vos ouvriers mes félicitations pour leur victoire, vous trouveriez sans doute que j'abuse de votre hospitalité. Il vaut mieux attendre que les choses se tassent. Si toutefois, après ces quelques lignes, vous consentez encore à me recevoir... » (CO, p. 248)

C'est la réponse de Victor Bernard à cette lettre, trois jours plus tard, qui est conservée (13 juin 1936). Une réponse courte elle aussi, écrite sur un ton sec. Il reprend une formule de la philosophe : si les événements avaient évolué à l'inverse, il n'aurait pas, lui, éprouvé des « sentiments de joie et de délivrance indicible » à voir les ouvriers plier devant les patrons, et termine : « Je vous prie Mademoiselle d'agréer mes regrets de ne pouvoir, sans mensonge, vous exprimer que des sentiments de courtoisie. » (CO, p. 249) La rupture est consommée bien que S. Weil tentera, dans une dernière lettre (qui se termine sans aucune formule de politesse avant la signature) de se justifier.

L'incompréhension vient, selon la philosophe, des positions respectives entre le patron et ses ouvriers, entre celui qui « voit les choses d'en haut » (CO, p. 219) et ceux qui sont « en

bas ». Elle explique ainsi sa démarche en faisant allusion à son expérience d'ouvrière à la chaîne, entre le 4 décembre 1934 et le mois d'août 1935 :

« *On est très mal placé en haut pour se rendre compte et en bas pour agir. Je pense que c'est là, d'une manière générale, une des causes essentielles des malheurs humains. C'est pourquoi j'ai tenu à aller moi-même tout en bas, et y retournerai peut-être. C'est pourquoi aussi je voudrais tant pouvoir, dans quelque entreprise, collaborer d'en bas avec celui qui la dirige. Mais c'est sans doute une chimère.*

Je pense que je ne conserverai de nos relations aucune amertume personnelle, au contraire. Pour moi qui ai choisi délibérément et presque sans espérance de *me placer au point de vue de ceux d'en bas*, il est réconfortant de pouvoir m'entretenir à cœur ouvert avec un homme tel que vous. Cela aide à ne pas désespérer des hommes, à défaut des institutions. L'amertume que j'éprouve concerne uniquement mes camarades inconnus des ateliers de Rosières, pour qui je dois renoncer à tenter quoi que ce soit. Mais je n'ai à m'en prendre qu'à moi-même de m'être laissée aller à des espérances déraisonnables. » (31 janvier 1936, *CO*, p. 219 ; je souligne)

Ce passage fournit la clé de cette correspondance. S. Weil n'a pas choisi de travailler à la chaîne simplement par solidarité avec ceux sur lesquels s'exerce la force, mais afin d'adopter un *point de vue* qui lui permette de comprendre de l'intérieur le fonctionnement d'une usine (« se rendre compte ») et de participer à une réflexion sur l'organisation du travail en vue d'une réforme de la société. Elle cherche à conduire son correspondant à envisager l'usine du point de vue des ouvriers, de ceux qui sont en bas, de ceux qui subissent la force. Elle le fait en faisant appel à son expérience, en racontant des anecdotes, en évoquant les émotions qui sont celles des ouvriers, notamment l'humiliation que représente la soumission permanente aux ordres. S. Weil essaye de stimuler *l'imagination* et la capacité d'empathie de son interlocuteur en l'invitant à se placer en imagination à la place qui est celle des ouvriers :

« J'ai pensé à ce que vous m'avez dit sur la manière dont s'opère le choix des ouvriers à renvoyer, en cas de réduction du personnel. Je sais bien que votre méthode est la seule défendable *du point de vue de l'entreprise*. Mais *placez-vous un moment à l'autre point de vue – celui d'en bas*. Quelle puissance donne à vos chefs de service cette responsabilité de désigner, parmi les ouvriers polonais, ceux qui sont à renvoyer comme étant les moins utiles ! Je ne les connais pas, j'ignore comment ils usent d'une telle puissance. *Mais je peux me représenter la situation de ces ouvriers polonais*, qui, je pense, se doutent qu'un jour ou l'autre vous pourrez être de nouveau contraint de renvoyer quelques-uns d'entre eux devant le chef de service qui serait chargé ce jour-là de vous désigner tel ou tel comme étant moins utile que ses camarades. Combien ils doivent trembler devant lui et redouter de lui déplaire ! Me jugerez-vous encore ultra-sensible si je vous dis que *j'imagine cela très bien* et que cela me fait mal ? *Supposez-vous placé dans une telle situation, avec femme et enfants à votre charge*, et demandez-vous dans quelle mesure il vous serait possible de conserver votre dignité. » (Avril 1936, *CO*, p. 239 ; je souligne)

Cela passe par des affects, qui peuvent être douloureux (*CO*, p. 234 : « préoccupations douloureuses », « amertume ineffaçable »). A ces affects douloureux s'opposera « la joie » (*CO*, p. 250) des grèves du mois de juin (*CO*, p. 248 : « ces belles journées joyeuses et fraternelles » et « le soulagement » des ouvriers). Ce qui est en cause, ce n'est pas la générosité du directeur, mais son incapacité à se mettre à la place de ses ouvriers et d'envisager qu'ils sont aussi des êtres moraux dont la capacité d'initiative est à promouvoir.

Elle invoque son expérience : « mon expérience » (*CO*, p. 213, 2 fois) et s'appuie sur elle (cf. *CO*, p. 213, 216-217, 221, 223-224, 239, 251). C'est son « expérience » qui lui fournit la légitimité pour « écrire » sur la condition ouvrière (*CO*, p. 213). Elle *raconte* cette expérience afin de la faire *imaginer* : « Actuellement, dans l'industrie, pour qui n'a pas de certificats de chef ou de bon professionnel, chercher une place – errer de boîte en boîte en se livrant à des calculs avant d'oser acheter un billet de métro, stationner indéfiniment devant les bureaux d'embauche, être repoussé et revenir jour après jour – c'est une expérience où on laisse une bonne partie de sa fierté. Du moins je l'ai observé autour de moi et d'abord sur moi-même. » (*CO*, p. 221) Parler

de soi, cela coûte : « Je m'étais fait violence pour vous dire sans réserves ce que mon expérience m'avait laissé sur le cœur. J'ai dû faire un pénible effort sur moi-même pour vous dire de ces choses qu'il est à peine supportable de confier à ses égaux, dont il est intolérable de parler devant un chef. Il m'avait semblé *vous avoir touché*. Mais j'avais sans doute tort d'espérer qu'une heure d'entretien puisse l'emporter sur la pression des occupations quotidiennes. Commander ne rend pas facile de *se mettre à la place* de ceux qui obéissent. » (CO, p. 213 ; je souligne) Une expérience difficile à transmettre, à formuler, à dire. Elle veut agir sur son interlocuteur, transformer son point de vue. Exercer le pouvoir, c'est faire de celui sur lequel il s'exerce une chose. Se mettre à la place de l'autre est ici l'enjeu principal. « Peut-être est-il impossible d'avoir du tact vis-à-vis de ces gens-là quand on se trouve depuis trop longtemps dans une situation trop différente de la leur. » (CO, p. 215 ; cf. CO, p. 219, 222) « Mais placez-vous un moment à l'autre point de vue – celui d'en bas. [...] Supposez-vous placé dans une telle situation, avec femme et enfant à votre charge. » (CO, p. 239) C'est un exercice d'*imagination* que demande S. Weil à son correspondant. Ce ne sont pas les considérations générales et abstraites qui peuvent susciter l'empathie et ce travail de l'imagination qui conduit à voir le monde du point de vue de l'autre, mais le cas (dans sa singularité), et d'abord le *témoignage* par S. Weil de sa propre expérience¹.

Le sentiment de dignité

Le mot « dignité » devient un concept après le travail en usine². C'est la « dignité » des ouvriers, le fait qu'ils « compt[ent] pour quelque chose » (OC II 2, p. 384) et « les moyens de sauvegarder [cette] dignité [...] en face de leurs chefs » (OC II 2, p. 398), qui préoccupe S. Weil : cette dignité « que la classe ouvrière [...] a conquise[] en juin [1936]. Il ne faut jamais oublier que le mouvement de juin était un sursaut de dignité » (« La déclaration de la C.G.T. », OC II 2, p. 384). L'aspiration à la dignité, c'est la reconnaissance du travail des ouvriers. « L'éternelle revendication ouvrière, c'est qu'on ait enfin un jour plus d'égard aux hommes qu'aux choses. » (OC II 2, p. 385) S. Weil parle d'expérience lorsqu'elle écrit à Victor Bernard que « l'esprit humain est incroyablement flexible, prompt à imiter, prompt à plier sous les circonstances extérieures. Celui qui obéit, celui dont la parole d'autrui détermine les mouvements, les peines, les plaisirs, se sent inférieur non par accident, mais par nature. A l'autre bout de l'échelle, on se sent de même supérieur, et ces deux illusions se renforcent l'une l'autre. Il est impossible à l'esprit le plus héroïquement ferme de garder la conscience d'une valeur intérieure, quand cette conscience ne s'appuie sur rien d'extérieur » (OC II 2, p. 131-132). L'obéissance est obéissance à la force ; elle ne s'explique pas par une logique économique (les besoins et la production). Celui qui obéit est déterminé dans sa vie même et ses modalités (peines et plaisirs) par la parole d'un autre. Cette réflexion s'inscrit dans le cadre d'une analyse du pouvoir qui tend à faire de ceux et celles sur lequel il s'exerce des choses, c'est-à-dire que « ceux qui commandent tendent toujours, qu'ils le sachent ou non, à fouler aux pieds la dignité humaine au-dessus d'eux ; [à ne pas] respecter l'humanité dans la personne des agents d'exécution » (OC II 2, p. 125) et à manier les femmes et les hommes comme de la matière inerte. Lorsqu'elle écrit ces lignes, au printemps 1937, S. Weil est en train de relire l'*Iliade*, épopée à laquelle elle fait d'ailleurs référence, et ce texte prépare et annonce l'analyse de la force dans « *L'Iliade* ou le poème de la force », composé en 1938-1939 (cf. OC II 3, p. 227-253). Cette notion de force (qui écrase et réduit à l'état de

¹ Martha Nussbaum montrera comment la littérature, en particulier le roman, permet de voir la réalité sociale depuis un autre point de vue (voir M. Nussbaum, *La connaissance de l'amour. Essai sur la philosophie et la littérature* (1990), Paris, Cerf, 2010, et *id.*, *Not for Profit*, Princeton, Princeton University Press, 2010).

² Quatre occurrences seulement dans les *Réflexions* de 1934 (cf. OC II 1, p. 90, 93, 105).

chose les êtres humains) apparaît dans les *Réflexions* de 1934 (*OC II 2*, p. 53 : « La notion de force est loin d'être simple, et cependant elle est la première à élucider pour poser les problèmes sociaux »), dans une « Méditation sur l'obéissance et la liberté » (projet d'article que les éditeurs des *Œuvres complètes* datent du printemps 1937, cf. *OC II 2*, p. 129, 132) et se déploie dans l'article sur l'*Iliade*.

« Tout ce qui contribue à donner à ceux qui sont en bas de l'échelle sociale le sentiment qu'ils ont une valeur est dans une certaine mesure subversif. » (*OC II 2*, p. 132) Cette phrase de la « Méditation sur l'obéissance et la liberté » explique, un an et demi plus tard, pourquoi « L'appel aux ouvriers de Rosières » (décembre 1935) a été censuré, interdit de publication. Donner aux esclaves « le sentiment d'une valeur intérieure » (*ibid.*) qui les met sur le même plan que les riches est assez pour mettre la hiérarchie sociale en péril : « La force sociale ne va pas sans mensonge. Aussi tout ce qu'il y a de plus haut dans la vie humaine, tout effort de pensée, tout effort d'amour est corrosif pour l'ordre. » (*Ibid.*) La pensée qui construit une échelle de valeurs « qui n'est pas de ce monde » (*ibid.*) est l'ennemie des forces qui dominent la société. C'est S. Weil qui met l'expression entre guillemets. Il n'y a pas de note dans l'édition des *Œuvres complètes*, mais il s'agit évidemment d'une allusion aux évangiles et plus précisément au chapitre 18 de l'*évangile de Jean* et à la phrase de Jésus : « Ma royauté n'est pas de ce monde. » (Jn 18,36) La philosophe conçoit ici un dehors du monde. Au début du fragment, il est question de la foi : « l'homme n'est pas un simple fragment de la nature », ce qu'il y a de plus élevé chez l'homme, c'est-à-dire « la volonté, l'intelligence, la foi », produit tous les jours des « espèces de miracles » (*OC II 2*, p. 128). L'homme n'appartient pas tout entier à l'ordre naturel ; il n'est pas question ici du surnaturel, mais c'est vers ce concept qu'elle s'achemine. « Le génie, l'amour et la sainteté » (*OC II 2*, p. 133) ne relèvent pas *du même plan* que la force sociale. La pureté n'a pas sa place dans le social qui est toujours maniement de la force et du mensonge : « L'ordre social, quoique nécessaire, est essentiellement mauvais, quel qu'il soit. » (*Ibid.*) On ne peut alors que chercher le « moindre mal ». Je propose de dater ce fragment, non pas du printemps 1937, mais d'après le voyage à Assise (mai-juin 1937), après ce contact avec le catholicisme qui ouvre S. Weil *au métaphysique*, à un dehors du monde, donc après le 16 juin de cette année-là.

Ce qui est en jeu, fondamentalement, c'est l'opposition entre humiliation et dignité. Les ouvriers vivent dans « un perpétuel sentiment d'humiliation » et endurent « des souffrances morales épuisantes » (*CO*, p. 228). Dans un brouillon de la lettre du 13 janvier, nous lisons : « J'ai conclu, après de longs mois d'une douloureuse expérience, que l'humiliation est le facteur essentiel dans la vie des ouvriers. » (*CO*, p. 497) Il s'agit alors, pour S. Weil, en collaborant avec un directeur d'usine et en écrivant sur la condition ouvrière, d'« alléger un peu le poids des humiliations que la vie impose jour par jour aux ouvriers de Rosières, comme à tous les ouvriers des usines modernes » (*CO*, p. 213). Dans la longue lettre du 3 mars (la plus longue), elle résume :

« J'ai tiré en somme deux leçons de mon expérience. La première, la plus amère et la plus imprévue, c'est que l'oppression, à partir d'un certain degré d'intensité, engendre non une tendance à la révolte, mais une tendance presque irrésistible à la plus complète soumission. Je l'ai constaté sur moi-même, moi qui pourtant, vous l'avez deviné, n'ai pas un caractère docile ; c'est d'autant plus concluant. La seconde, c'est que *l'humanité se divise en deux catégories, les gens qui comptent pour quelque chose et les gens qui comptent pour rien*. Quand on est dans la seconde, on en arrive à trouver naturel de compter pour rien – ce qui ne veut certes pas dire qu'on ne souffre pas. Moi, je le trouvais naturel. [...] La question, pour l'instant, est de *savoir si, dans les conditions actuelles, on peut arriver dans le cadre d'une usine à ce que les ouvriers comptent et aient conscience de compter pour quelque chose*. Il ne suffit pas à cet effet qu'un chef s'efforce d'être bon pour eux ; il faut bien autre chose. » (*CO*, p. 223-224 ; je souligne)

Il doit être bien entendu *entre le chef et les ouvriers* que cette situation dans laquelle les ouvriers ne comptent pour rien ne saurait être considérée comme normale : que les choses ne sont pas acceptables telles qu'elles sont. Il faut que le chef sache que la situation n'est pas acceptable, donc qu'il puisse se mettre à la place des ouvriers, et que ces derniers sachent que le chef le sait. Car si chacun sait que cette situation n'est pas normale, il n'y a personne pour oser la dire. Il s'agit de nommer les choses, afin de ne pas ajouter au malheur du monde. L'enjeu principal est ainsi posé. Ce qu'il faut, en premier lieu, c'est que cette situation d'humiliation puisse être reconnue, formulée, énoncée. Or, ce n'est pas le cas. Cela n'entre pas dans l'ordre du discours. Chacun « sait bien » que ce n'est pas acceptable, « mais de part et d'autre personne n'ose y faire la moindre allusion » (CO, p. 224), et elle rappelle que lorsqu'elle « y fait allusion » dans un projet d'article, cet article est interdit de publication dans le journal interne à l'usine : « Il faudrait d'abord à cet effet qu'il soit bien entendu entre le chef et les ouvriers que cet état de choses, dans lequel eux et tant d'autres comptent pour rien, ne peut être considéré comme normal ; que *les choses ne sont pas acceptables telles qu'elles sont.* » (Ibid. ; je souligne. S. Weil fait de nouveau allusion au projet d'article aux p. 229, 232, 234) *Il y a de l'intolérable* et cela doit être reconnu. C'est au nom de cet intolérable que la lutte est menée.

Dans la lettre datée du 16 mars, elle revient sur la relation établie entre le directeur de l'usine – quelles que soient par ailleurs sa bonté et sa générosité – et ses ouvriers, et interpelle ainsi son correspondant (je cite plus longuement cette lettre importante) :

« Je me demande *si vous vous rendez compte* de la puissance que vous exercez. C'est une puissance de dieu plutôt que d'homme. *Avez-vous jamais pensé* à ce que cela signifie, pour un de vos ouvriers, d'être renvoyé par vous ? Le plus souvent, je suppose, il faut qu'il quitte la commune pour chercher du travail. Il passe donc dans des communes où il n'a aucun droit à aucun secours. Si une malchance – trop probable dans les circonstances actuelles – prolonge vainement sa course errante de bureau d'embauche en bureau d'embauche, il descend, degré par degré, abandonné de Dieu et des hommes, absolument privé de toute espèce de recours, une pente qui, si quelque entreprise ne lui fait pas enfin l'aumône d'une place, le mènera en fin de compte non seulement à la mort lente, mais tout d'abord à une déchéance sans fond ; et cela sans qu'aucune fierté, aucun courage, aucune intelligence puisse l'en défendre. *Vous savez bien, n'est-ce pas,* que je n'exagère pas ? Tel est le prix dont on risque d'être contraint de payer, pour peu que la malchance s'en mêle, le malheur d'avoir été jugé par vous, pour une raison ou pour une autre, indésirable à Rosières. Quant à ceux qui demeurent à Rosières, ce sont presque tous des manœuvres ; à l'usine, ils n'ont donc pas à collaborer, mais seulement à *obéir, obéir encore et toujours, depuis le moment où ils pointent pour entrer jusqu'au moment où ils pointent pour sortir.* Hors de l'usine, ils se trouvent au milieu de choses qui toutes sont faites pour eux, *mais qui toutes sont faites par vous.* Même leur propre coopérative, en fait ils ne la contrôlent pas.

Loin de moi l'idée de vous reprocher cette puissance. Elle a été mise entre vos mains. Vous l'exercez, j'en suis persuadée, avec la plus grande générosité possible – du moins étant donné d'une part l'obsession du rendement, d'autre part *le degré inévitable d'incompréhension.* Il n'en reste pas moins vrai qu'il n'y a, toujours et partout, que subordination.

Tout ce que vous faites pour les ouvriers, vous le faites gratuitement, généreusement, *et ils sont perpétuellement vos obligés.* Eux ne font rien qui ne soit fait ou par contrainte ou par l'appât du gain. Tous leurs gestes sont dictés [...]. Jamais ils n'ont droit à une récompense morale de la part d'autrui ou d'eux-mêmes : remerciement, éloge, ou simplement satisfaction de soi. C'est là un des pires facteurs de dépression morale dans l'industrie moderne ; je l'éprouvais tous les jours, et beaucoup, j'en suis sûre, sont comme moi. » (CO, p. 233-234 ; je souligne)

« Je me demande si vous vous rendez compte de la puissance que vous exercez », écrit la philosophe. Le social est interprété en termes de force et de rapports de force. Ce rapport de force soumet les ouvriers à la domination du directeur. Elle fait allusion à une réunion de la coopérative dont son interlocuteur lui a parlé et propose l'analyse suivante : « On se trouve sans aucun recours, sous le coup d'une force complètement hors de proportion avec celle qu'on possède, force sans laquelle on ne peut rien, par laquelle on risque constamment d'être écrasé – et quand,

l'amertume au cœur, on se résigne à se soumettre et à plier, on se fait mépriser pour manque de courage par ceux mêmes qui manient cette force. » (3 mars 1936, *CO*, p. 222) Dans la lettre suivante, la philosophe précise quelle est sa « position en matière sociale et politique » : « Je souhaite de tout mon cœur une transformation aussi radicale que possible du régime actuel dans le sens d'une plus grande égalité dans le rapport des forces. » (*CO*, p. 230) Mais ce n'est pas une révolution qui peut conduire à une telle transformation, car un changement de propriétaire (la nationalisation des usines) ne changera rien au régime de la production « fondée sur l'obéissance passive » (*CO*, p. 231) des ouvriers. C'est au sein même de l'usine qu'il faut modifier le rapport de production. Elle a choisi de travailler à la chaîne afin de se rendre compte et de connaître cette force qui écrase celui qui la subit. Ce concept de « force » deviendra central dans sa philosophie et sa lecture du monde à partir de cette expérience en usine (1935). Dans sa dernière lettre à Victor Bernard, après avoir fait part de son soutien aux grévistes, elle écrit : « Des relations cordiales entre vous et moi impliqueraient de ma part la pire hypocrisie si je vous laissais croire un instant qu'elles comportent la moindre nuance de bienveillance à l'égard de la force oppressive que vous représentez et que vous maniez dans votre sphère, comme subordonné immédiat du patron. » (*CO*, p. 250) Ainsi la vérité est dite. Elle publie au même moment (10 juin 1936) un article sur « La vie et la grève des ouvrières métallos » dans *La Révolution prolétarienne* (signé « S. Galois » pour préserver son anonymat et se donner la possibilité de passer parmi les hommes et les différents milieux humains en disparaissant parmi eux : le philosophe étant à la fois *atopos* et engagé dans la vie de la Cité) : ceux qui courbent la tête « se sont enfin affirmés. Ils ont enfin fait sentir à leurs maîtres qu'ils existent. Se soumettre par force, c'est dur ; laisser croire qu'on veut bien se soumettre, c'est trop. Aujourd'hui, nul ne peut ignorer que ceux à qui on a assigné pour seul rôle sur cette terre de plier, de se soumettre et de se taire plient, se soumettent et se taisent seulement dans la mesure précise où ils ne peuvent pas faire autrement » (*OC II 2*, p. 361), contraints par la force.

Dès la première lettre, S. Weil oppose le « sentiment d'infériorité » imposé par les circonstances aux ouvriers au « sentiment de leur dignité » qui est à retrouver ou à conserver, en tous les cas à conquérir. Mais l'opposition n'est pas entre humiliation et dignité, car c'est un sentiment de dignité qui fait éprouver ce qui le blesse comme des humiliations. L'opposition est entre l'abrutissement et l'inconscience d'une part, et la dignité blessée et la conscience de ce qui est intolérable de l'autre. Les conditions d'existence des ouvriers transforment en « bête de somme docile » (*CO*, p. 216), expression qu'elle emploie à plusieurs reprises en 1935 et 1936 (cf. par exemple la lettre à Albertine Thévenon de décembre 1935, *CO*, p. 57, ou à Auguste Detœuf de juin 1936, *CO*, p. 283). Dans le « Journal d'usine », au mois de janvier 1935, nous lisons, noté sur le vif : « Effroi qui me saisit en constatant la dépendance où je me trouve à l'égard des circonstances extérieures : il suffirait qu'elles me contraignent un jour à un travail sans repos hebdomadaire – ce qui après tout est toujours possible – et je deviendrais une bête de somme, docile et résignée (au moins pour moi). » (*CO*, p. 103 ; voir le chapitre II, partie A, section 2 : « L'écriture du "Journal d'usine" ») Dès le mois de janvier 1935, après quelques semaines de travail à la chaîne, elle écrit à son amie Albertine Thévenon que cette expérience a changé non pas telle ou telle de ses idées, dont beaucoup ont au contraire été confirmées, mais « toute [sa] perspective sur les choses, le sentiment même [qu'elle a] de la vie » (*CO*, p. 52). Or c'est cela qui a changé, cela qu'elle note au même moment dans son Journal : le constat de *la dépendance où elle se trouve à l'égard des circonstances extérieures*. Le constat de *la vulnérabilité ontologique* de l'être humain. La volonté, cette volonté exaltée par la philosophie d'Alain, son maître de khâgne, trouve là sa limite. Dans le « Journal d'usine », à l'été 1935, nous lisons : « Le

fait capital n'est pas la souffrance, mais l'humiliation. [...] On a toujours besoin pour soi-même de signes *extérieurs* de sa propre valeur. » (CO, p. 171 ; SW souligne)

Comment alors conserver le sentiment de sa dignité ? On pense, certes, au stoïcisme, au « courage et [à] l'indifférence aux souffrances et aux privations » d'Épictète, à « la ressource des esclaves stoïciens » (lettre du 3 mars 1936, CO, p. 228). Mais ce stoïcisme de la volonté¹, qui avait formé S. Weil à la pratique de la philosophie, trouve ici sa limite :

« Il est vrai que, quand on est pauvre et dépendant, on a toujours comme ressource, si l'on a l'âme forte, le courage et l'indifférence aux souffrances et aux privations. C'était la ressource des esclaves stoïciens. Mais cette ressource est interdite aux esclaves de l'industrie moderne. Car ils vivent d'un travail pour lequel, étant donné la succession machinale des mouvements et la rapidité de la cadence, il ne peut y avoir d'autre stimulant que la peur et l'appât des sous. Supprimer en soi ces deux sentiments à force de stoïcisme, c'est se mettre hors d'état de travailler à la cadence exigée. Le plus simple alors, pour souffrir le moins possible, est de rabaisser toute son âme au niveau de ces deux sentiments ; mais c'est se dégrader. *Si l'on veut conserver sa dignité à ses propres yeux, on doit se condamner à des luttes quotidiennes avec soi-même, à un déchirement perpétuel, à un perpétuel sentiment d'humiliation, à des souffrances morales épuisantes ; car sans cesse on doit s'abaisser pour satisfaire aux exigences de la production industrielle, se relever pour ne pas perdre sa propre estime, et ainsi de suite. Voilà ce qu'il y a d'horrible dans la forme moderne de l'oppression sociale.* » (CO, p. 228 ; je souligne)

L'usine annihile la capacité à penser, elle pulvérise l'âme des ouvriers à la chaîne. Elle insiste sur l'expérience qu'elle a pu faire, en usine, pour vaincre les circonstances et conserver ce sentiment de sa dignité :

« À parler plus franc, je l'ai à peu près perdu sous le premier choc d'un si brutal changement de vie, et il m'a fallu péniblement le retrouver. Un jour je me suis rendu compte que quelques semaines de cette existence avaient presque suffi à me transformer en bête de somme docile, et que le dimanche seulement je reprenais un peu conscience de moi-même. Je me suis alors demandé avec effroi ce que je deviendrais si jamais les hasards de la vie me mettaient dans le cas de travailler de la sorte sans repos hebdomadaire. Je me suis juré de ne pas sortir de cette condition d'ouvrière avant d'avoir appris à la supporter de manière à y conserver intact le sentiment de ma dignité d'être humain. Je me suis tenu parole. Mais j'ai éprouvé jusqu'au dernier jour que ce sentiment était toujours à reconquérir, parce que toujours les conditions d'existence l'effaçaient et tendaient à me ravalier à la bête de somme. » (CO, p. 216-217)

Ne plus penser, sombrer dans l'inconscience, c'est la tentation de celui qui travaille à la chaîne et qui ne maîtrise plus rien de son temps, qui est soumis à la cadence, aux gestes à exécuter machinalement et aux ordres. Dans la lettre du 16 mars : « L'acceptation des souffrances physiques et morales inévitables, dans la mesure précise où elles sont inévitables, c'est le seul moyen de conserver sa dignité. Mais acceptation et soumission sont deux choses bien différentes. » (CO, p. 232) Accepter sans se soumettre, c'est cela le stoïcisme auquel parvenir. Dans sa correspondance avec Victor Bernard, ai-je signalé, S. Weil fait référence à son expérience. C'est d'autant plus vrai que le contenu même de la correspondance reprend, parfois mot pour mot, ce qu'elle notait un an plus tôt dans son « Journal d'usine ». Au mois d'avril 1935, elle notait qu'« une oppression évidemment inexorable et invincible n'engendre pas comme réaction immédiate la révolte, mais la soumission » (OC II 2, p. 218) et ajoutait, qu'au bout de quelques mois, chez Renault, elle était parvenue à substituer l'acceptation à la soumission, attitude stoïcienne.

Puis, au mois d'août, alors que l'expérience s'achève, elle en fait ainsi un bilan : « J'ai failli être brisée. Je l'ai presque été – mon courage, le sentiment de ma dignité ont été à peu près brisés pendant une période dont le souvenir m'humilierait, si ce n'était que je n'en ai à

¹ Ce stoïcisme de la volonté n'est pas celui que S. Weil adoptera dans les dernières années, voir chapitre III, partie B, section 2 : « L'usage des Grecs : le stoïcisme comme manière de vivre ».

proprement parler pas conservé le souvenir. [...] *Le sentiment de la dignité personnelle tel qu'il a été fabriqué par la société est brisé. Il faut s'en forger un autre* (bien que l'épuisement éteigne la conscience de sa propre faculté de penser !). M'efforcer de conserver cet autre. » (*OC II 2*, p. 253 ; je souligne) C'est pour elle, afin d'en conserver la mémoire, alors qu'elle en a déjà perdu le souvenir, qu'elle note ce que représente une journée de travail à la chaîne, en insistant sur ses émotions, depuis le lever (« angoisse »), les transports (« crainte »), le travail (« comme une esclave »), le midi (« déchirement »), le retour (« préoccupée aussitôt de dormir assez ») : le poids du temps, la peur. S. Weil ne se situe pas au niveau juridique, celui du droit, mais au niveau de ce qui est éprouvé : le *sentiment de dignité*. Pour le dire avec d'autres concepts, dans la sphère sociale, celle des performances sociales (*Leistung*), les conditions de la reconnaissance nécessaire à l'estime de soi, autrement dit au sentiment de sa propre valeur, ne sont pas assurées. Ce qu'il faut donc promouvoir, ce sont les conditions de la reconnaissance ; manifester cette reconnaissance que l'on adresse à un être moral par des gestes expressifs : remerciement, éloge ou toute forme de récompense morale. C'est la dignité des ouvriers qui est en jeu, et non pas simplement leur bien-être matériel – la même pour tous les êtres humains : « Jamais, en aucun cas, écrit-elle, je ne consentirai à juger convenable pour un de mes semblables, quel qu'il soit, ce que je juge moralement intolérable pour moi-même ; si différents que soient les hommes, mon sentiment de la dignité humaine reste identiquement le même, qu'il s'agisse de moi ou de n'importe quel homme, même si entre lui et moi on peut établir à d'autres égards des rapports de supériorité ou d'infériorité » (*CO*, p. 242) : il y a égalité des esprits.

Les « humiliations » (S. Weil), ou le « mépris » (Axel Honneth) – être traité « sans respect » (ou sans reconnaissance) par autrui – portent atteinte à la dignité – au *sentiment de la dignité personnelle tel qu'il a été fabriqué par la société*. Mais les humiliations ne portent pas pour autant atteinte à un tel sentiment (« estime de soi-même », « respect de soi-même » : par avance un lexique qui sera celui de l'auteur de *La Lutte pour la reconnaissance* et de *La Société du mépris*¹) pour autant qu'il ne dépend pas de la société : *il faut s'en forger un autre*, écrit la philosophe – un autre sentiment de dignité que celui qui est l'effet d'une reconnaissance sociale. Il est significatif que pour désigner cette dignité fabriquée par la société, elle la qualifie de « personnelle » lorsqu'on pense à ce qu'elle écrira plus tard, en 1943, sur le lexique du droit et de la personne (« région moyenne des valeurs », cf. *OC V 1*, p. 235-236). C'est bien à un autre *sentiment* de dignité qu'il s'agit de parvenir, un sentiment qui n'est fondé sur rien d'extérieur ou de social, qui (si j'essaye cet autre lexique qui n'est pas weilien) dans son immanence est *auto-affection*. Car on peut être traité sans respect par autrui sans perdre le respect de soi-même : « Épictète manié comme un jouet par son maître, Jésus souffleté et couronné d'épines n'étaient en rien amoindris à leurs propres yeux. » (« Réponse à une question d'Alain », 1936, *OC II 2*, p. 330) Elle commence par se poser une question (« Gagné à cette expérience ? ») pour ensuite en faire un bilan, qui est *existentiel* comme nous venons de le voir, qui concerne en premier lieu *l'épreuve qu'elle fait d'elle-même*, et en tirer une injonction : « M'efforcer de conserver cet autre [sentiment de dignité] ». C'est à partir de là – de cette expérience – qu'elle pense la condition ouvrière. Non pas, donc, du point de vue de la production : le social (ou le Monde), mais du point de vue moral : le sentiment (ou, dans un autre lexique, la Vie).

Cette question de la dignité des travailleurs entre de plein droit dans une réflexion sur le sujet, la subjectivité et la subjectivation, menée depuis le début de ce travail. Je vais maintenant

¹ A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, coll. « Passages », 2000 ; *id.*, *La Société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006. Voir aussi, du même auteur, *La réification*, Paris, Gallimard, 2007, qui prolonge ce qu'explique S. Weil lorsqu'elle dit que la force fait d'un être humain une chose.

aborder un autre corpus. Je vais prendre en compte toute la correspondance de S. Weil, aussi bien publiée qu'inédite, pour montrer comment cette dernière conseille et dirige par lettre¹, ou exerce, pour reprendre son expression, « une fonction de direction spirituelle » (OC IV 1, p. 94).

3. Des lettres de direction spirituelle

« Toute une activité de parole et d'écriture s'est développée,
où sont liés le travail de soi sur soi et la communication avec autrui. »

Michel Foucault, *Le Souci de soi*²

S. Weil est l'auteure d'une importante correspondance, je l'ai montré. Elle écrit à sa famille (ses parents, son frère), ses amis (Suzanne Gauchon, Simone Pétrement, Albertine Thévenon, Boris Souvarine, Gustave Thibon), d'anciennes élèves (Simone Gibert, Huguette Baur, les sœurs Dérieu, Suzanne Faure). Certaines de ces lettres sont absolument décisives pour comprendre l'orientation de son esprit : les lettres de 1942 et 1943 au père Perrin, à Joë Bousquet ou à Maurice Schumann. Le contenu de ces textes ne saurait être interprété abstraction faite de leurs destinataires. En effet, la philosophe ne dit pas les mêmes choses et *n'écrit pas de la même manière* à chacun de ses correspondants. C'est alors autrui qui motive une écriture prise dans une intersubjectivité. Il faut préciser que cette correspondance est pour partie encore inédite³ et pour partie perdue ou indisponible : c'est le cas, par exemple, des nombreuses lettres envoyées à Boris Souvarine lors du travail en usine. Si le volume des *Œuvres complètes* consacré à la « correspondance familiale » (OC VII 1) a été publié (en 2012), la correspondance générale est à ce jour dispersée, publiée de manière aléatoire dans diverses revues (en particulier les *Cahiers Simone Weil*) et recueils, parmi lesquels *Attente de Dieu* (1950), *La Condition ouvrière* (1951) et les *Écrits de Londres et dernières lettres* (1957).

La philosophe aime s'exprimer par écrit, par lettre, afin de se « faire bien comprendre » (CO, p. 220), la lettre (l'écriture) lui permettant une expression plus juste, plus précise de la pensée – aime alterner conversation de vive voix et correspondance. Elle l'écrit à Victor Bernard. « Excusez la longueur de cette lettre, écrit-elle aux Daumal : il m'a paru préférable de dire une fois pour toutes par écrit des choses qu'il est plus facile de dire ainsi qu'oralement⁴ ». Elle le redira à Maurice Schumann six ans plus tard : « Comme il est pratiquement difficile de causer vraiment à loisir, il n'y a peut-être pas d'inconvénient à employer la correspondance. » (EL, p. 201 ; cf. AD, p. 13) Elle débute ainsi une première version d'une lettre à Guihéneuf : « Quoique je vous aie dit ne pas aimer écrire des lettres, je suis prise du désir d'éclaircir un peu quelques-unes des choses que j'aurais voulu vous exprimer, sans y être arrivée. Je ne sais pas parler ; alors il faut bien que j'écrive⁵. » La philosophe revient « sur quelques idées qu'[elle avait] vainement essayé d'exprimer l'autre jour⁶ » ; elle demande : « Suis-je arrivée à rendre ma pensée à peu près claire ? » Mais à Alain, au contraire, elle aurait préféré s'exprimer de vive voix : « Je n'ai pas répondu à votre lettre, parce qu'il me semblait plus facile de le faire oralement ; mais, puisque l'occasion ne s'en présente pas, je vais essayer quand même d'écrire

¹ Allusion à l'ouvrage dirigé par E. Gavaille et Fr. Guillaumont : *Conseiller, diriger par lettre*, op. cit.

² M. Foucault, *Le Souci de soi*, in *Œuvres*, t. II, op. cit., p. 1014.

³ Voir une liste de ces lettres dans J. Cabaud, *L'Expérience vécue de Simone Weil*, op. cit., p. 390-393.

⁴ « Deux lettres de Simone Weil à René et Véra Daumal » (juillet-août 1941), in CSW, t. XI-1, mars 1988, p. 3.

⁵ « Lettre de Simone Weil à Robert Guihéneuf », in CSW, t. XXI-1-2, mars-juin 1998, p. 18.

⁶ *Ibid.*, p. 8. Citation suivante, *ibid.*, p. 16.

très brièvement dans quel sens je voudrais m'orienter¹. » L'écriture n'est pas un substitut à la parole vive, la lettre est une nécessité pour l'expression de certaines idées (pour sa clarté) et de certains sentiments (pour la pudeur qu'elle préserve). En effet, ces lettres peuvent être très longues. En tête de cette lettre à Schumann, elle écrit la même chose qu'en tête de l'autobiographie spirituelle destinée au père Perrin : il n'y a rien d'urgent, c'est à lire seulement quand vous en aurez le temps (cf. *EL*, p. 201, et *AD*, p. 35) !

Enfin, la lettre n'est pas sans effet ni sur son destinataire ni sur celui qui l'écrit : elle « agit par le geste même de l'écriture, sur celui qui l'adresse, comme elle agit par la lecture et la relecture sur celui qui la reçoit² ». Dans son projet d'essai sur la notion de lecture, S. Weil réfléchit sur les effets de la lecture et prend l'exemple d'une lettre qui vient transformer brusquement et définitivement l'âme et toute l'existence de celui qui la lit (cf. *OC IV 1*, p. 74) – à condition de savoir lire.

D'anciennes élèves : écriture de soi, éthique, politique

Commençons par considérer les lettres aux anciennes élèves. Ces lettres ont l'avantage de former un corpus cohérent, s'inscrivant dans le temps – une décennie – et posant explicitement la question de l'écriture et de la correspondance.

Simone Gibert ainsi que Claire et Michelle Dérieu ont été les élèves de S. Weil au Puy (1931-1932). A ces dernières, elle envoie sept lettres, à ce jour inédites. A la première, élève de grec en classe de 4^e, la philosophe envoie trois longues lettres³ : une lettre au mois d'avril ou de mai 1934, une deuxième lettre à la fin de l'été ou au début de l'automne 1934, et la célèbre lettre de mars 1935. Dans la première de ces lettres, elle évoque la « politique étrangère », mais de manière simple et pédagogique : « Personne ne sait ce qui peut se passer, de nos jours, en politique extérieure. Une chose est sûre : la guerre est toujours possible, à tous les instants. [...] Cela dit, je ne crois pas la guerre imminente, bien que je n'aie aucune certitude à cet égard. » (*SP*, p. 294) C'est du présent, du diagnostic du présent dont il est question⁴. De la Russie notamment. La révolution russe est comparée à la Révolution française : la première a débouché sur une dictature bureaucratique, militaire et policière. Le pays est livré à la barbarie et à l'oppression. Elle donne les sources qui lui permettent de l'affirmer, fait référence à la littérature russe des années 1920, à Ilya Ehrenbourg (1891-1967), journaliste et écrivain russe, communiste, qui a vécu à Paris. En 1934, il a déjà publié neuf livres dont plusieurs ont été traduits en français. Il est question des socialistes « plus qu'aux trois quarts embourgeoisés », « qui sont toujours prêts à s'agenouiller devant la force » (*SP*, p. 295) – concept de force qui sera déployé les années suivantes, comme nous venons de le voir. La philosophe dit le fond de sa pensée politique à une jeune fille de seize ans, se soucie de sa lucidité : « Cela me serre le cœur de n'avoir à vous dire que des choses tristes. *Mais je vous dois la vérité.* Sur toute la surface de la terre, l'oppression et le nationalisme triomphent. Ce n'est pas une raison pour renoncer à son idéal : c'est déjà quelque chose de ne pas se laisser bourrer le crâne. [...] Bien qu'à seize ans on ait droit à quelques

¹ S. Weil, *Sur la science*, op. cit., p. 111.

² M. Foucault, « L'écriture de soi », art. cité, p. 1242. Voir également id., *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 343-344, et D. Lorenzini, *Éthique et politique de soi*, op. cit., p. 147-156.

³ Ces lettres ont été en partie ou en totalité éditées. Je renvoie à *SP*, p. 294-295, p. 317-319 et *CO*, p. 66-72. J'ai proposé une édition de la troisième de ces lettres dans P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 103-110.

⁴ Michel Foucault (dont le père est, à l'instar de celui de S. Weil, médecin) fait usage de cette notion de « diagnostic du présent ». Je renvoie à Fr. Hartog, « Michel Foucault, guetteur du présent », in *Foucault(s)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017, p. 97-104, ainsi qu'à l'ouvrage déjà cité d'A. Brossat et A. Naze, *Interroger l'actualité avec Michel Foucault*. De plus, on peut rappeler que Gustave Thibon publie, en 1940, un ouvrage qui a pour titre *Diagnostics* (Paris, Librairie de Médicis).

illusions, il vaut mieux que vous sachiez toute la vérité tout de suite. » (*SP*, p. 295 ; je souligne) – au père Perrin elle écrira de même : « Je vous dois la vérité » (*AD*, p. 21). Le même ton se retrouve dans la lettre suivante : « Je crois, comme vous, qu'on va à une dictature. [...] ...ce sera de nouveau un incendie qui s'étendra à toute l'Europe et au-delà, une catastrophe incroyable. » (*SP*, p. 317) Elle donne des conseils au sujet de l'appréhension des événements : « Un conseil général : se méfier également de tous les journaux. Notamment *L'Humanité* dit autant de mensonge que *L'Ami du peuple* de Coty – ce qui n'est pas peu dire. » (*SP*, p. 294) Il s'agit donc de ne pas se laisser « bourrer le crâne ». Elle propose ainsi à son élève un discours de la méthode pour diagnostiquer le présent. La deuxième lettre poursuit la même réflexion sur « la situation » : « comment je vois l'avenir », « de nos jours », « votre génération ». « Nous sommes au début d'une période de dictature plus centralisée et plus oppressive que tout ce que nous connaissons dans l'histoire. [...] Un beau jour (peut-être le verrons-nous, peut-être pas), tout s'écroulera dans l'anarchie, et on en reviendra à des formes presque primitives de la lutte pour la vie. » (*SP*, p. 318) Et il y aura une civilisation nouvelle. A Huguette Baur, dans une lettre de septembre 1940 sur laquelle nous allons revenir, elle évalue la situation qui va suivre la victoire des Allemands et prévoit « une explosion de racisme¹ » en France, plus précisément d'antisémitisme, qui va plonger les Juifs dans le malheur – et elle-même sera de ceux-là.

S. Weil parle de sa situation personnelle : « Etant donné la situation, je suis bien décidée à ne plus prendre part à *rien* dans le domaine politique et social, à deux exceptions près : la lutte anticoloniale et la lutte contre les exercices de défense passive. » (*SP*, p. 317 ; SW souligne) « J'ai pris un congé d'un an pour travailler un peu pour moi et aussi pour entrer un peu en contact avec la fameuse "vie réelle" » (*SP*, p. 319). Mais elle ne précise pas qu'elle cherche à travailler en usine. Nous retrouvons les préoccupations de la jeune professeure : la culture est un privilège qui donne le pouvoir à la classe qui le possède. Ce qu'il y a à faire de plus important est donc de transmettre cette culture. Cette réflexion sur « la *vulgarisation des connaissances*, et surtout des connaissances scientifiques » (*SP*, p. 318 ; SW souligne) ne la quittera plus et se retrouvera jusque dans *L'Enracinement* (cf. *OC V 2*, p. 145-146, 163-166).

Il s'agit d'une lettre de direction spirituelle. En effet, la philosophe poursuit : « C'est pourquoi vous devez étudier, et surtout les mathématiques. Au reste, quand on n'a pas sérieusement exercé son esprit à la gymnastique des mathématiques, on est incapable de pensées précises, et autant dire alors qu'on n'est capable de rien. N'allez pas me répondre que vous n'êtes pas douée ; ce n'est pas un obstacle, je dirais presque le contraire. » (*SP*, p. 318) Nous trouvons déjà, ici, ce qui sera développé dans la « Réflexion sur le bon usage des études scolaires » : « N'avoir ni don ni goût naturel pour la géométrie n'empêche pas la recherche d'un problème ou l'étude d'une démonstration de développer l'attention. C'est presque le contraire. » (*OC IV 1*, p. 256) Elle oriente sa correspondante dans le choix d'une profession : « ...vous feriez mieux de préparer l'école normale » (*SP*, p. 318) afin de devenir institutrice ; énonce des préceptes à mettre en pratique (les verbes sont à l'impératif) : « Dites-vous bien que la première des règles est de bien faire ce que l'on fait » (*ibid.*). Ces conseils viennent en réponse à une lettre précédente de son élève et à ses interrogations : cette dernière aspire à « sortir de cette vie sans réalité », aspire à « une vie réelle ». « Ecrivez-moi de temps en temps, termine S. Weil. Je ne pourrai pas vous répondre à chaque fois, mais ça me fera toujours plaisir d'avoir de vos nouvelles. » (*SP*, p. 319) Le début et la fin de la lettre suivante reprendront les mêmes termes : « Il y a longtemps que je veux vous écrire, mais le travail d'usine n'incite guère à la correspondance. » (*CO*, p. 66) « Ecrivez-moi, mais n'attendez de réponse que de loin en loin. Écrire me coûte un effort

¹ S. Weil, lettre à Huguette Baur, in P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 120.

excessivement pénible. Ecrivez-moi 228 rue Lecourbe, Paris, XV^e. J'ai pris une petite chambre tout près de mon usine. Jouissez du printemps, humez l'air et le soleil (s'il y en a), lisez de belles choses. » (*CO*, p. 72) Six verbes à impératif dont quatre demandes. Il est question de la nature et des livres, d'écrire et de lire, de l'écriture de son ancienne élève, de l'écriture de S. Weil et de la difficulté qu'il y a à écrire dans les circonstances du travail en usine. Il en ira de même lors des vendanges, en 1941. A Antonio Atarés, elle écrit : « Je vais sans doute bientôt quitter Marseille et aller travailler dans les champs. Si cela se fait, je ne pourrai peut-être plus beaucoup t'écrire à cause de la fatigue¹. » Le travail physique abolit l'écriture. Simone Gibert est invitée à lire et à écrire. Les conseils portent sur la manière d'écrire : « Ne croyez aucun conseil en ce qui concerne le style : imitez les bons modèles et évitez la "littérature". » (*SP*, p. 319) Ces « bons modèles », ce sont Retz, le Rousseau du *Contrat social* et Stendhal² (on sait que ce dernier, comme il l'a écrit dans une lettre à Balzac du 30 octobre 1840, avant de se mettre à l'écriture de *La Chartreuse*, lisait chaque matin deux ou trois pages du Code civil « pour prendre le tour »). Ceci nous fournit une indication précieuse pour interpréter la *manière d'écrire* de S. Weil.

C'est alors qu'elle travaille en usine que S. Weil écrit à nouveau à son ancienne élève. Parlant de son activité (depuis trois mois) et mesurant l'« influence » qu'elle exerce « indirectement » sur ses élèves (*SP*, p. 295), et en particulier sur Simone Gibert, elle précise immédiatement, au cas où cette dernière voudrait « orienter [sa] vie dans une direction semblable » (*CO*, p. 66) et afin de ne pas être imitée par une jeune fille qui n'a pas encore achevé ses études, que quel que soit son bonheur d'être arrivée à travailler en usine, elle n'est « pas moins heureuse de n'être pas enchaînée à ce travail » (*CO*, p. 67). Elle raconte ce qu'elle vit, comme elle le racontera plus tard dans plusieurs articles, insistant sur la rapidité d'un travail machinal qui contraint à ne pas penser, la fatigue jusqu'à l'abrutissement et la subordination humiliante aux ordres des chefs : « Ça n'empêche pas, conclut-elle, que – tout en souffrant de tout cela – je suis plus heureuse que je ne puis dire d'être là où je suis. » (*CO*, p. 68) Après avoir raconté ainsi son *quotidien*, les deux derniers tiers de la lettre sont consacrés à sa correspondante : « Assez parlé de moi. Parlons de vous. » (*Ibid.*)

Cela commence par une réprimande : son élève lui a dit vouloir connaître « la vie réelle » et toutes les sensations possibles. Si vous vous donnez pour principal objectif de toutes les connaître, « vous n'irez pas loin », déclare-t-elle ; et elle poursuit par une distinction entre « les sensations » et le « contact avec la vie réelle » (*CO*, p. 69). Une distinction philosophique est ainsi mise au service d'un choix de vie : « 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. » (*Ibid.*) Puis elle fait un pas de plus en opposant les « parasites » qui « vivent de sensations » et les « hommes travailleurs et créateurs qui seuls sont des hommes » (*ibid.*). Les sensations ne conduisent pas à la réalité de la vie mais lui font bien plutôt obstacle ; elles conduisent « les êtres aimés comme de simples occasions de jouir ou de souffrir, et à oublier complètement qu'ils existent par eux-mêmes. On vit au milieu de fantômes. On rêve au lieu de vivre. » (*Ibid.*) Elle l'écrira pour elle-même dans les *Cahiers*, exactement au même moment, en 1934-1935, dans la continuité des premiers écrits, notamment de l'article sur « la perception ou l'aventure de Protée » (1929) : il s'agit d'aller « du rêve à la réalité » (K1, *OC VI* 1, p. 145, 146). Plus, plus tard : « Nous sommes dans l'irréalité, dans le rêve [et il s'agit de] s'éveiller au réel. » (« L'amour de l'ordre du monde », 1942, *OC IV* 1, p. 300) Pour ce qui concerne les relations avec les autres, en particulier les amitiés, elle se

¹ S. Weil, *Œuvres*, op. cit., p. 686 et P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 125.

² Lettre à Suzanne Faure de 1934 ou 1935, voir A.-A. Devaux, « Simone Weil professeur au-delà de sa classe d'après ses lettres à d'anciennes élèves » (colloque de La Tourette, 1995), in *CSW*, t. XX-1, mars 1997, p. 40.

donne à elle-même les mêmes conseils – il y a convergence entre le gouvernement de soi et le gouvernement des autres. Si le contact avec la vie réelle éveille à la joie – ce dont elle témoigne dans la première partie de la lettre en racontant sa vie d'usine – la recherche de sensations mène à « une profonde tristesse » (*CO*, p. 69). André Gide est « un exemple » de ceux qui n'ont vécu que de sensations et pour les sensations, qui sont « les dupes de la vie », qui vivent dans la tristesse et le mensonge. Le nom de Gide est rare sous la plume de S. Weil (moins d'une dizaine d'occurrences). Il est question d'André Gide dans les leçons de philosophie à Roanne (1933-1934) : l'exemple de l'acte gratuit dans *Les Caves du Vatican* (1914), qui n'en est pas un, car il se donne pour but de manifester la liberté, et le *Voyage au Congo*, paru en 1927, pour un cours sur la colonisation (cf. *LP*, p. 170, 217). Il en est encore question dans *L'Enracinement* pour dénoncer l'influence de livres comme *Les Nourritures terrestres* (1897) ou *Les Caves du Vatican* « sur la conduite pratique de la vie chez des centaines de jeunes gens », car Gide inspire « des modes vie » (*OC V 2*, p. 130, 379) et conduit à « des attitudes envers la vie [...] telles que celle qui a fait naître la conception de l'acte gratuit » (*OC V 1*, p. 216). Ce qu'elle dénonce, chez Gide, mais aussi dans le surréalisme, c'est l'idolâtrie du moi¹. La lettre se poursuit par « des avertissements » sur l'amour. La philosophe raconte son expérience (« quand j'avais votre âge ») : « Je ne vous donne pas cela comme un exemple ; chaque vie se déroule selon ses propres lois [sa vocation dira-t-elle plus tard]. Mais vous pouvez y trouver matière à réflexion. » (*CO*, p. 70) Ce passage de la lettre est construit comme un véritable traité philosophique et annonce les réflexions sur l'amitié de l'essai sur les « Formes de l'amour implicite de Dieu ». Il s'agit d'une lettre de direction spirituelle, qui n'est pas sans rappeler les correspondances antiques telles que celle de Sénèque à Lucilius² :

« L'amour est quelque chose de grave où l'on risque souvent d'engager à jamais et sa propre vie et celle d'un autre être humain. On le risque même toujours, à moins que l'un des deux ne fasse de l'autre son jouet ; mais en ce dernier cas, qui est fort fréquent, l'amour est quelque chose d'odieux. Voyez-vous, l'essentiel de l'amour, cela consiste en somme en ceci qu'un être humain se trouve avoir un besoin vital d'un autre être – besoin réciproque ou non, durable ou non, selon les cas [« parce qu'on en a besoin », dira S. Weil dans l'essai sur les « Formes de l'amour implicite », *OC IV 1*, p. 328]. Dès lors le problème est de concilier un pareil besoin avec la liberté, et les hommes se sont débattus dans ce problème depuis des temps immémoriaux [« une harmonie surnaturelle, une union des contraires », *OC IV 1*, p. 328]. C'est pourquoi l'idée de rechercher l'amour pour voir ce que c'est, pour mettre un peu d'animation dans une vie trop morne, etc., me paraît dangereuse et surtout puéride. Je peux vous dire que quand j'avais votre âge, et plus tard aussi, et que la tentation de chercher à connaître l'amour m'est venue, je l'ai écartée en me disant qu'il valait mieux pour moi ne pas risquer d'engager toute ma vie dans un sens impossible à prévoir avant d'avoir atteint un degré de maturité qui me permette de savoir au juste ce que je demande en général à la vie, ce que j'attends d'elle. [...] J'ajoute que l'amour me paraît comporter un risque plus effrayant encore que celui d'engager aveuglément sa propre existence ; c'est le risque de devenir l'arbitre d'une autre existence humaine, au cas où on est profondément aimé. Ma conclusion (que je vous donne seulement à titre d'indication) n'est pas qu'il faut fuir l'amour, mais qu'il ne faut pas le rechercher, et surtout quand on est très jeune. Il vaut bien mieux alors ne pas le rencontrer, je crois. » (*CO*, p. 69-70)

S. Weil s'expose, dit la vérité sur elle-même, mais se méfie de l'influence qu'elle peut exercer et marque sans cesse une distance : « je ne vous donne pas cela comme exemple », « que je vous donne seulement à titre d'indication », « je crois », « il me semble que ».

¹ Je renvoie à K2, *OC VI 1*, p. 220, où l'allusion à Gide n'est pas en mauvaise part, à K12, *OC VI 3*, p. 395, à « Collectivité – Personne – Impersonnel – Droit – Justice », *OC V 1*, p. 218 et à la « Note sur la suppression générale des partis politiques », *OC V 1*, p. 414.

² Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 5 tomes, Paris, Les Belles Lettres, coll. « des Universités de France », 1945, 1947, 1957, 1962, 1964. Voir aussi M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 232, et id., « L'écriture de soi », in *Dits et écrits, II*, op. cit., p. 1234-1249 (« La correspondance », aux p. 1242-1249).

Elle invite son ancienne élève, à plusieurs reprises dans cette correspondance, à « réagir contre l'ambiance » (CO, p. 70), à penser par soi-même, à apprendre à travailler, à se former l'esprit, à lire. Réagir contre l'ambiance, ne pas se laisser bourrer le crâne : nous retrouvons ici la méfiance envers le social et les partis, tout ce qui vient entraver la pensée du sujet pensant, de l'individu. C'est sur son « travail de classe » qu'elle doit se concentrer, et les matières sont passées en revue : la géométrie, la physique, l'histoire, la géographie, le français (Simone Gibert n'est pas encore en classe de philosophie). Il est question de son caractère impétueux qui la condamne à souffrir beaucoup toute sa vie, et S. Weil se permet d'ajouter au sujet de cette prédiction : « Je crois que... [...]. J'en suis même sûre. » (CO, p. 71) Cette certitude dans le discernement des conséquences à venir du caractère de son élève mérite d'être soulignée. – Ce discernement s'est révélé juste : Simone Gibert en témoignera, beaucoup plus tard, dans une lettre à André-A. Devaux¹. Enfin, vient la recommandation principale, point de fuite de la lettre, qui en reprend aussi bien la première partie où S. Weil parle d'elle que la seconde où elle conseille sa correspondante : « Ce qui importe, c'est de ne pas rater sa vie. Or, pour ça, il faut se discipliner. » (CO, p. 71) Il ne s'agit pas de « réussir sa vie », mais de ne pas la rater, de vivre « comme il convient » jusqu'à « l'instant de la mort » (AD, p. 37), et cela passe par un travail, une ascèse, des exercices spirituels, un souci de soi, un gouvernement de soi.

Les lettres à Simone Gibert, comme celles à Huguette Baur, commencent par : « Chère petite, » et s'achèvent par : « Affectueusement à vous. », ou encore « χαίρει » (« Réjouis-toi ! ») et « Salut à toi ! »), formule qu'affectionne S. Weil (voir, par exemple, la lettre à Simone Pétrement, SP, p. 517). D'autres lettres commencent par « Chère enfant, » ou « Ma chère enfant, ». Parmi ces autres lettres aux anciennes élèves, il y a celles destinées à Suzanne Faure, élève de la classe de philosophie au Puy, et les quatre lettres à Huguette Baur, élève, deux ans plus tard, au lycée de Roanne. S. Weil écrit à une ancienne élève du Puy (en 1935-1936) : « C'est dur, le repos forcé du sana. Ou plutôt ce n'est pas dur, c'est démoralisant. J'espère que vous sortirez physiquement et moralement intacte, que toute trace de maladie aura disparu et que ça aura été une "retraite", comme on disait au XVII^e siècle. Laissez-vous aller. Ne tâchez pas trop de réagir². » Et encore : « Vous ne dites rien sur votre manière de vivre, et, d'après ce que vous me dites de votre santé, je crains fort que vous ne fassiez des bêtises (ne pas dormir, ne pas manger, etc.). » La manière de vivre, le régime alimentaire : ce sont là des lettres de direction spirituelle qui, encore une fois, rappellent celles de Sénèque à Lucilius. Elle donne des conseils de lecture : Machiavel, Goethe, Retz, des romans contemporains. Sa connaissance de la littérature contemporaine a trop peu été soulignée par les commentateurs. Elle conseille notamment les ouvrages suivants : *Les Hommes de bonne volonté* de Jules Romains (10 volumes parus entre 1932 et 1935), Pierre Hamp, *Glück auf!* (1934), Bertrand Travençolo, *Le Vaisseau fantôme* (traduit en 1934), Johan Bojer, *Le Dernier Viking* (traduit en 1922), Thomas Hardy, *Tess d'Uberville* (traduit en 1901 et réédité en 1924) et Joseph Conrad : *Jeunesse* (traduit en 1925), *Entre Terre et mer* (traduit 1929), *Le Nègre du Narcisse* (traduit 1913), des ouvrages d'histoire sociale sur le mouvement ouvrier ou la Commune, le *Staline* de Souvarine, paru en 1935. Elle mentionne régulièrement Descartes, Spinoza, Rousseau, Kant (*Les Prolégomènes*), Platon (*La République*), Marc Aurèle (*Pensées* II, 16) : « Celui qui désire que quelque chose qui est ne soit pas se coupe de l'Univers. Il cesse d'être un citoyen de l'Univers ; il devient un abcès de l'Univers », mais aussi bien Balzac, Stendhal, Tolstoï ou Valéry, ou encore Comte, Marx et

¹ A.-A. Devaux, « Simone Weil professeur au-delà de sa classe d'après ses lettres à d'anciennes élèves », art. cité, p. 31.

² J. Cabaud, *L'Expérience vécue de Simone Weil*, op. cit., p. 55, 75-76 ; SP, p. 215, puis p. 368.

Proudhon¹ (et nombre de ces propositions, jusque dans *L'Enracinement*, sont inspirées par l'influence d'Alain). A Huguette Baur, élève de 5^e au Lycée de jeunes filles de Roanne pour l'année 1933-1934, elle écrit au cours de l'été 1934, l'été suivant (1935) puis, le lien ayant été renoué, quatre lettres entre juillet et septembre 1940 : son ancienne élève est alors âgée d'une vingtaine d'années².

A la fin de l'été 1934, donc quelques semaines après la fin de l'année scolaire 1933-1934, elle répond à une lettre de son ancienne élève. Elle lui parle comme à une enfant, le ton est affectueux mais n'est pas sans une certaine rudesse. Elle explique son attitude au cours de l'année précédente : « Si je vous ai toujours tenue en quelque sorte à distance, c'est que je pense que l'intimité entre un professeur et une élève n'est pas une bonne chose, pour bien des raisons qu'il serait trop long d'expliquer³. » Et elle propose un contrat de correspondance :

« Chère petite, je vous réponds tout de suite pour être sûre de ne plus remettre indéfiniment ma lettre, comme j'ai déjà fait. Je ne vous ai pas répondu pour mille raisons : fatigue, manque de loisirs, mais surtout parce que j'ai eu, cet été, diverses raisons de chagrin, et que je n'aime écrire que quand je peux le faire joyeusement.

Je vais vous proposer quelque chose. Vous m'écrirez toutes les fois que vous en aurez envie, mais sans attendre une réponse à chaque lettre. A cette condition vos lettres me feront un vrai plaisir. Elles me font plaisir de toutes manières, mais l'obligation de répondre altérerait ce plaisir. Quand vous ne recevrez pas de réponse de moi, vous vous direz que je manque de loisir – ou que j'ai des maux de tête – mais pas que je vous méprise parce que ce n'est pas vrai. Je vous aime bien au contraire... »

Parmi les causes de ces chagrins, il y a la rupture entre Colette Peignot et Boris Souvarine, quitté pour Georges Bataille. Colette Peignot est une amie de S. Weil ; elle sera suivie par le docteur Weil au moment de son hospitalisation⁴. La philosophe précise le rôle qui est le sien : « Il faut que mon souvenir soit pour vous un encouragement, un stimulant et un réconfort⁵. ». Puis la lettre s'oriente vers la direction spirituelle : il faut « savoir se dominer⁶ ». La vie offre à tous des « joies pures », « même aux plus malheureux. La vraie résignation n'est pas un sentiment triste, c'est une acceptation joyeuse de la vie telle qu'elle est, y compris les souffrances. [...] Une âme est forte en proportion de sa capacité de joie⁷ ». Il est question de la géométrie, puis la lettre s'achève ainsi, par une injonction au détachement : « Comprenez que si vous ne pensez à moi que pour vous tourmenter, c'est un sentiment purement égoïste et qui ne vaut rien. Quand on aime les gens pour eux-mêmes, on est toujours heureux de penser qu'ils existent. Vous jouiriez mieux de la vie si vous étiez capable de vous oublier vous-même⁸. » Un an plus tard, au début de l'été 1935, la philosophe achève l'expérience en usine. Il est à nouveau question des livres, de la nature – et de la joie : « Il faut jouir du bel été, faire de grandes promenades, lire quelques livres, écrire un peu pour vous quand vous en avez envie. Rien n'est plus propre à rendre bon et sage que la joie quand elle est pure. » Elle a pensé à son élève, mais n'a pas trouvé « le temps d'écrire ». En effet, elle travaillait en usine jusqu'à cette date. Les recommandations retrouvent

¹ Voir A.-A. Devaux, « Simone Weil professeur au-delà de sa classe », art. cité, p. 40-41.

² Lettres publiées in *CSW*, t. XIV-3, septembre 1991 et *CSW*, t. XVII-1, mars 1994. J'ai déjà indiqué l'édition de deux de ces lettres de 1940 in P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 111-122.

³ S. Weil, « Deux lettres à Huguette Baur », in *CSW*, t. XVII-1, mars 1994, p. 2, pour cette citation et la suivante.

⁴ Voir *Laure. Une rupture, 1934*, Paris, Éditions des Cendres, 1999. Sur Colette Peignot, voir *Écrits de Laure*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1971 (avec une « Vie de Laure » par Georges Bataille) et *Écrits complets*, édition présentée, établie et annotée par M. Berissi et A. Roche, postface de J. Peignot, Meurcourt, Éditions les Cahiers, 2019.

⁵ S. Weil, « Deux lettres à Huguette Baur », in *CSW*, t. XVII-1, mars 1994, p. 3.

⁶ *Ibid.*, p. 2.

⁷ *Ibid.*, p. 2-3.

⁸ *Ibid.*, p. 4, pour cette citation et les suivantes.

celles de la lettre à Simone Gibert de mars 1935, quelques mois plus tôt. La philosophe invite sa correspondante à faire de la géométrie pendant les vacances d'été : opposée à la « pure fantaisie¹ », elle est la « seule école où on apprend la rigueur et la précision dans la recherche de la vérité ». On pense à la réplique de Socrate à Calliclès : il ne faut pas négliger la géométrie². La fantaisie, l'imagination, le rêve, c'est mourir « sans avoir vraiment vécu. La vie nous est donnée avant tout pour apprendre à être raisonnable, ne croyez-vous pas ? ». Puis elle se donne en modèle à son ancienne élève de 16 ans³ :

« Travaillez-vous un peu aux champs ? Moi, quand je suis à la campagne, je saisis toujours toutes les occasions de prendre part aux foins, à la moisson, au battage du blé, même pendant des journées entières, quoique ce soit bien fatiguant ; mais c'est une fatigue saine et qui apprend à connaître le travail, et à entrer avec la nature dans un rapport plus intime, plus réel, qu'on ne peut faire par les simples promenades. La beauté qu'on trouve à un horizon campagnard quand on y promène les yeux après avoir travaillé toute une journée est toute différente de celle qu'on lui trouve quand on a passé son temps à causer, lire ou flâner, et a plus de valeur, du moins à ce qu'il me semble à moi ; ou en tout cas c'est autre chose, et les deux sont bonnes à connaître. »

S. Weil livre ici ce qui sera sa pensée constante : c'est par le travail que l'on accède au réel et à la beauté du monde. Elle l'écrira, par exemple, à Gustave Thibon, en 1941 : c'est le travail de la terre qui donne le sentiment que la terre, le soleil, le paysage existent vraiment et ne sont pas simplement un décor⁴. Elle élabore une philosophie, pense le travail, le réel, et ce dès les années d'étude à l'École normale, mais il ne s'agit pas d'une philosophie abstraite, d'une philosophie universitaire, d'un système philosophique – il s'agit d'une philosophie à pratiquer et à mettre en œuvre, et à transmettre, y compris à des adolescentes, par lettres : par la parole dans les cours et par écrit dans les lettres.

Destinées à Huguette Baur, nous possédons également quatre lettres de l'été 1940. Il semble que S. Weil renoue une correspondance après plusieurs années sans qu'elle ait répondu à son ancienne élève. La justification qu'elle donne, dans la première, l'importante et longue lettre de juillet 1940, écrite depuis Vichy, pour justifier cette interruption, reprenant les considérations de la lettre de l'été 1934, est intéressante, nous y avons déjà fait référence : « la force même des sentiments⁵ » exprimés par Huguette Baur. Une trop forte influence exercée par un professeur risque de détruire la personnalité, d'entraver le libre développement de son élève, et c'est pourquoi elle n'a pas poursuivi cette correspondance durant plusieurs années. Comme c'est souvent le cas, S. Weil commence par parler d'elle, puis s'intéresse à la manière de vivre de son correspondant. Elle raconte son départ de Paris pour Nevers, le 13 juin précédent, puis Vichy, les réactions des Allemands, des soldats français, des populations civiles, ce qu'elle éprouve. Elle raconte l'exode, l'exil : un déracinement qui fait « l'effet d'une sorte de rêve⁶ ». C'est l'occasion de faire jouer la distinction philosophique entre l'imagination et la réalité : le « cauchemar de la guerre », c'est l'imagination de la guerre, « car ce qu'on imagine est un cauchemar, non ce qu'on voit⁷ ». Et de poursuivre par un précepte (*praeceptum*) : « On doit toujours pouvoir trouver en soi des forces pour supporter la réalité qu'on a autour de soi. J'aspire

¹ *Ibid.*, p. 5, pour cette citation et les suivantes.

² Platon, *Gorgias*, 508. Voir *supra*, au chapitre III, partie A, section 3 (« La géométrie comme exercice spirituel »).

³ S. Weil, « Deux lettres à Huguette Baur », in *CSW*, t. XVII-1, mars 1994, p. 4-5.

⁴ G. Thibon, *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, *op. cit.*, p. 127-128.

⁵ S. Weil, lettre à Huguette Baur, in P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, *op. cit.*, p. 114-15 pour les citations de ce paragraphe.

⁶ *Ibid.*, p. 113.

⁷ *Ibid.*, p. 111, pour cette citation et la suivante.

ardemment à être dans la bataille pour ne plus l'imaginer. » Elle le redira à Maurice Schumann deux ans et demi plus tard : « avoir part à la souffrance du pays », car « le malheur de la France », étant donné son « espèce particulière d'imagination » lui fait « beaucoup plus mal de loin que de près » (*EL*, p. 185). A son élève, elle écrit, établissant ainsi un parallèle entre l'occupation de la France par les Allemands et la colonisation : « Je ne me plains pas du sort par lequel nous souffrons ce que nous avons fait souffrir à d'autres ; c'est justice¹. » Ensuite, sans transition : « Je ne puis dire assez énergiquement combien je trouve excellente *votre manière actuelle de vivre*². » Nous en déduisons que sa correspondante lui a rapporté sa situation dans une lettre précédente. Le paragraphe fait entendre des accents épicuriens³ :

« Dans la brousse d'un jardin à demi cultivé, avec des légumes, on est à peu près libre. Seuls ceux qui ont *le bonheur de pouvoir vivre ainsi* pourront traverser l'hiver sans trop de dommage physique et moral. Il faut cultiver chez soi des pommes de terre pour remplacer au besoin le pain, tâcher de supporter le froid sans charbon, *pouvoir se passer le plus possible de tout ce qui est hors des murs du jardin*. [...] Un être humain peut mettre *une espèce d'éternité dans un seul beau jour bien vécu*. »

En effet, les thèmes du jardin et de la détente rappellent la manière de vivre épicurienne. Quelles que soient « les vicissitudes de la fortune des nations », « dans le jardin, n'a-t-on pas le ciel, le soleil qui se lève, monte et descend, et les étoiles, enfin tout l'univers ? On y possède le monde⁴ » : « Cultiver des légumes et faire des vers [...] est donc le mieux, en se gardant pur de haine, de désespoir et de tous les sentiments troubles. En ce moment, l'incertitude même où l'on vit cause une sorte d'arrêt du temps qui fait jouir des jours avec plus de plénitude ; ce répit ne sera peut-être pas long. Plus d'un ne verra pas un autre été. Mais je ne puis considérer la mort comme un malheur⁵. » Cette dernière proposition rappelle le *Tetrapharmakos* : ἀνύποπτον ὁ θάνατος (« la mort n'est rien pour nous », « la mort n'est pas à craindre »). Aux soubresauts de l'histoire est opposée la vie retirée dans un jardin. Le jardin est un microcosme et s'y tenir suffit puisqu'il ouvre sur l'univers. Il s'agit de vivre le moment présent et d'accéder ainsi à l'éternité. Le retrait du monde, la réduction du désir aux seuls désirs naturels et nécessaires, la concentration sur le moment présent, ainsi que la sérénité (*ataraxie*) sont des thèmes épicuriens. C'est une telle « manière de vivre » que la philosophe recommande à son ancien élève. Mais ce n'est certainement pas celle qu'elle choisit pour elle-même, alors qu'elle aspire à être dans la bataille. Ces deux attitudes sont présentes dans les écrits weiliens (ainsi que dans la manière de vivre de S. Weil) : devoir à accomplir et tension stoïcienne d'une part, détente et joie épicurienne d'exister de l'autre. Nous pouvons également rapprocher cette manière de vivre de la vie cynique décrite par Épictète, au livre III des *Entretiens*⁶, celle de Diogène : « Je couche par terre ; je n'ai ni femme, ni enfant, ni palais de gouverneur, *mais la terre seule et le ciel*, et un vieux manteau. *Et qu'est-ce qui me manque ? Ne suis-je pas sans chagrin et sans crainte, ne suis-je pas libre ?* »

Nous retrouvons ces mêmes conseils pour affronter l'exil et le malheur des temps dans la correspondance échangée au même moment (1941-1942) avec un réfugié espagnol interné au

¹ *Ibid.*, p. 113.

² *Ibid.* Je souligne.

³ *Ibid.*, p. 113-114. Je souligne. On rappelle que le Jardin est le nom de l'école épicurienne. La critique du social comme vecteur d'illusions, d'opinions vides et de satisfactions illusoire rapproche S. Weil de cet aspect de l'épicurisme.

⁴ *Ibid.*, p. 114. Foucault, qui voit dans le jardin une hétérotopie, dira que depuis l'Antiquité grecque « le jardin c'est la plus petite parcelle du monde et puis c'est la totalité du monde », un microcosme (M. Foucault, « Des espaces autres », in *Dits et écrits*, II, *op. cit.*, p. 1578, voir aussi *id.*, *Le Corps utopique* suivi de *Les Hétérotopies*, Paris, Lignes, 2009, p. 29-30).

⁵ *Ibid.*

⁶ Épictète, *Entretiens*, III, 22, 47-48.

camp du Vernet, dans l'Ariège, puis à Djelfa, en Algérie : Antonio Atarés¹. Ce dernier lui raconte sa « vie quotidienne² » et la philosophe lui envoie de quoi subvenir à ses besoins. Elle lui parle surtout de la nature, de l'ordre du monde. C'est la nature qui est source de joie : un vaste paysage, la campagne, le vent, les oiseaux, le soleil qui se couche ou se lève, la nuit et les étoiles. L'amour de l'univers est une composante essentielle du stoïcisme et du franciscanisme de S. Weil : « Je suis heureuse que tu aies de l'eau pure ; l'eau pure est une belle chose. Les nuits doivent être très claires et pleines d'étoiles en Afrique. Les regardes-tu beaucoup ? Les connais-tu ? Platon disait que la vue n'est vraiment précieuse que parce qu'elle fait connaître les étoiles, les planètes, la lune, le soleil. [...] Il n'y a pas de plus grande joie pour moi que de regarder le ciel par une nuit claire, avec une attention si concentrée que toutes les autres pensées disparaissent ; alors on croirait que les étoiles entrent dans l'âme³. » Au même moment que cette lettre, au cours de l'année 1941-1942, aux « Astres », S. Weil consacre un poème de dix alexandrins⁴. Le soleil, la lune et les étoiles, l'air, l'eau, le jour, la nuit, la mort, « une grande et belle chose », dont il est question dans les lettres à Antonio Atarés et Huguette Baur : l'inspiration est franciscaine, on croirait lire le *Cantique de frère soleil*. Il est d'ailleurs fait explicitement référence à François d'Assise, à propos de la pauvreté comme forme de vie. S. Weil prend saint François, qui a mendié sur les routes et a subi les injures réservées aux vagabonds, pour modèle de pauvreté : « La pauvreté est une grâce à condition, ou qu'on achète à force de travail le droit de vivre ou qu'on accepte les bienfaits d'inconnus⁵. » Nous savons le rôle que joue saint François dans l'itinéraire spirituel de S. Weil (cf. *AD*, p. 40 et p. 43). Cette dernière, comme elle le redira au père Perrin (cf. *AD*, p. 43), se considère comme une esclave qui peut à tout moment être plongée dans le malheur : « Il vaut mieux considérer tout ce que le sort apporte, bonheur ou malheur, vie ou mort, comme une grâce⁶. » L'attitude weilienne puise là encore son inspiration dans la tradition stoïcienne et platonicienne : « La loi dit qu'il n'y a rien de plus beau que de conserver le plus de calme possible dans le malheur et de ne pas se révolter, parce qu'on ne sait pas ce qu'il y a de bon et de mauvais dans ces sortes d'accidents⁷. » Dans une autre lettre, postérieure (18 mai 1942), S. Weil écrit : « Pendant que la merveilleuse présence de la mer tout autour emplissait mon âme, je pensais à toi⁸. » Puis vient une phrase qui se reprend à plusieurs reprises : « Je charge les étoiles, la lune, le soleil, le bleu du ciel, le vent, les oiseaux, la lumière, l'immensité de l'espace, je charge tout cela, qui reste toujours avec toi, je charge tout cela de mes pensées pour toi et de te donner chaque jour la joie que je te désire et que tu mérites tellement⁹. »

Comme à Simone Pétrement (le 6 août 1940, cf. *SP*, p. 517), S. Weil a donné son adresse à Huguette Baur : 3, rue du Bourbonnais, à Vichy. Elles se sont rencontrées. La correspondance se poursuit. La philosophe envoie une courte lettre à la fin de ce mois d'août 1940 (cachet de la Poste « 26 août 1940 »). Elle annonce qu'elle quitte le lendemain Vichy pour Toulouse. La lettre

¹ Trois lettres de juillet 1941, du printemps 1942 et du 18 mai 1942, publiées in *CSW*, t. VII-3, septembre 1984, reprises dans le volume des *Œuvres*, op. cit., p. 685-690. Voir aussi P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 123-128.

² In P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 124.

³ *Ibid.*, p. 124-125.

⁴ Il y a plusieurs variantes de ce poème qui n'a fait encore l'objet d'aucune édition critique. Les manuscrits sont conservés dans le « Fonds Simone Weil » de la BnF. J'en ai proposé une édition dans P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 192.

⁵ In P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 118.

⁶ *Ibid.*, p. 119.

⁷ Platon, *La République*, Livre X, 604b.

⁸ S. Weil, *Œuvres*, op. cit., p. 689

⁹ *Ibid.*

est courte, car écrite la veille de son départ, et S. Weil dispose de peu de temps. Il est question d'amitié : la professeure gratifie indirectement son ancienne élève du titre d'amie, et propose une leçon de détachement : « J'ai été très contente de vous voir. Peut-être se reverra-t-on ? Qui sait ? Les hasards de la vie sont si grands qu'on peut même espérer revoir un jour ses amis. Mais il ne faut pas y compter, et il faut pouvoir s'en passer¹. »

Cette phrase doit retenir notre attention : « Les meilleurs sujets et d'entretien et de méditation, en ce moment, sont les choses éternelles, et les jardins, la culture... » La référence aux « jardins » est une allusion à la lettre précédente. Il est ici question de la nature (l'univers comme patrie) et de la culture (le passé à contempler). La tension entre « en ce moment » et « les choses éternelles » est caractéristique de l'attitude weilienne : ce moment troublé par la guerre, où le présent cesse d'être lisible, conduit à se tourner vers ce qui ne change pas, ce qui est hors le temps. Nous retrouvons la même tension entre l'attachement aux « événements actuels » et préoccupation pour « des choses absolument étrangères à l'actualité² » dans la célèbre lettre à Jean Wahl de 1942 (dont il va être question plus loin). Ou encore à ses parents, le 1^{er} février 1943, après avoir accusé réception d'une lettre du 21 décembre 1942 – le courrier met longtemps à arriver : « On a à peine le courage d'écrire quand on se dit que les choses mettent ce temps. Il faudrait écrire des choses éternelles pour être sûr qu'elles seraient d'actualité. Relatives à Krishna, par exemple... » (OC VII 1, p. 267). Le fait que les lettres mettent du temps à parvenir à leur destinataire (« les choses » : ce qui est dit dans les lettres) ôte le courage d'écrire : on voudrait qu'il y ait moins de médiations et de temps écoulé. Une lettre raconte le présent – éphémère – qui est déjà du passé quand la lettre est reçue (qui n'est plus « d'actualité »). L'éternel est actuel, seul l'éternel, seul ce qui est *hors le temps* ne cesse pas d'être actuel. Alors que ce qui est dans le temps, le présent, bascule dans le passé, l'éternel demeure *actuel*. Et ce qui est éternel, hors le temps, c'est Dieu : c'est donc sur les choses divines qu'il faut écrire, « relatives à Krishna » (c'est-à-dire à Dieu). Il y a là les prémisses d'un art poétique. Aussi bien à Huguette Baur qu'à Simone Pétrement (le 6 août 1940, cf. SP 517), S. Weil demande de penser « à Krishna (c'est-à-dire à Dieu)³ ». Se tourner vers le passé permet d'accéder à l'éternel : « Le passé nous offre une discrimination déjà en partie opérée. Car de même que ce qui est éternel est seul invulnérable au temps, de même aussi le simple écoulement du temps opère une certaine séparation entre ce qui est éternel et ce qui ne l'est pas. » (OC IV 2, p. 416) Après la lettre du 26 août 1940 à Huguette Baur et avant la lettre du 1^{er} février 1943 à Selma et Bernard Weil, ses parents, nous trouvons une troisième et dernière occurrence de l'expression « choses éternelles » dans l'œuvre weilienne : « C'est le détachement qui rend toutes choses éternelles. » (K17, OC VI 4, p. 323) La formule résume l'attitude weilienne depuis l'exil de juin 1940. L'« éternel » entre dans le lexique weilien en 1938, 1939. Avant cette date, il y a confusion entre « éternel » et « perpétuel ». Il deviendra un concept à partir de 1941 : « sagesse éternelle », « partie éternelle » de l'âme, etc. (voir, par exemple, K2, OC VI 1, p. 224). Les liens entre ces lettres et *Venise sauvée*, la pièce qu'elle est en train de rédiger au même moment, sont nombreux.

Considérons maintenant la troisième lettre envoyée à Huguette Baur, qui est beaucoup plus longue : S. Weil prend le temps d'écrire. Elle est envoyée de Toulouse, au début du mois de septembre de cette année 1941. Il est d'abord question de l'univers comme patrie – le thème des lettres précédentes – puis de la mort et du salut. Ce thème de la mort intervient en réponse à

¹ S. Weil, lettre à Huguette Baur, in CSW, t. XIV-3, septembre 1991, p. 199, pour cette citation et la suivante.

² *Id.*, lettre à Jean Wahl, in *Œuvres, op. cit.*, p. 978. Pour l'étude de la lettre à Wahl, voir *infra*, « La lettre à Jean Wahl (1942) : tenir ensemble le passé et le présent ».

³ Voir S. Weil, lettre à Huguette Baur, in CSW, t. XIV-3, septembre 1991, p. 200.

la lettre précédente d'Huguette Baur qui pensait que S. Weil lui avait dit qu'elle allait mourir, alors qu'elle avait dit qu'à cause des hasards de la vie, il ne faut pas compter revoir ses amis et il faut pouvoir s'en passer : la vie est une grande et belle chose, pour autant que l'on sait jouir du monde, et la mort, poursuit-elle, est aussi une grande et belle chose, pour autant que l'on sait « aimer l'univers en le quittant¹ ». C'est alors une méditation sur le détachement que la philosophe propose à son élève : aimer sans ramener à soi, aimer détaché, aimer purement, et mourir « véritablement détaché de toutes choses ; car ceux qui se survivent en pensée grâce à l'attachement qu'ils portent à une famille, à un être aimé, à un pays, à une cause, à une œuvre, bref à quoi que ce soit où ils pensent que quelque chose d'eux-mêmes persistera, ceux-là ne meurent pas vraiment² ». Il faut alors tourner toute son attention vers Dieu. Et elle ajoute : « La seule raison qu'on puisse avoir de la craindre, c'est de craindre de ne pas savoir bien mourir³. » Il est question ensuite de la mort des autres. On reconnaît l'enseignement des *Cahiers* (et ce qui a été étudié du détachement au chapitre III, partie C, section 3) : « La douleur est un μεταξύ. / La mort... (une certaine manière de croire à l'immortalité lui ôte son efficacité de μεταξύ). / Tout ce qui arrache. » (K3, OC VI 1, p. 294).

Cette lettre est l'une des plus impressionnantes que S. Weil ait écrites. La manière d'y parler de la mort de manière existentielle, comme d'un exercice, de la manière de mourir, fait inévitablement penser aux lettres de direction spirituelle de l'Antiquité hellénistique et romaine (la lettre 12 de Sénèque à Lucilius par exemple), ainsi qu'à la manière dont Socrate évoque sa propre mort, dans le *Phédon*. « Bien que la pensée de la mort me soit toujours présente⁴ », précise une proposition incidente : agir comme si la mort devait advenir le soir même. Il ne s'agit pas d'envisager une mort future, dans un avenir incertain, dans cet exercice que les Grecs nomment *meletê thanatou*, mais de se mettre dans la situation de quelqu'un qui est en train de mourir, qui va bientôt mourir : il s'agit d'actualiser la mort. La pensée de la mort est un exercice qui intensifie le moment présent dans la mesure où elle est conscience de la finitude de l'existence qui donne une valeur infinie à chaque instant. « Chaque moment de la vie surgit chargé d'une valeur incommensurable⁵ », écrit Pierre Hadot, qui cite Horace : « *Omnem crede diem tibi diluxisse supremum ; grata superueniet quae non sperabitur hora*⁶. » Puis Épictète : « Que la mort soit devant tes yeux chaque jour, et tu n'auras jamais aucune pensée basse, ni aucun désir excessif.⁷ » La pensée de la mort est un exercice de transformation de soi : afin de « transformer l'âme » (OC IV 1, p. 315 ; cf. OC IV 1, p. 300), un exercice de détachement, de purification et d'intensification du moment présent. La tradition, là encore, est platonicienne : « Pour Platon, explique Hadot, l'exercice de la mort est un exercice spirituel qui consiste à changer de perspective, à passer d'une vision des choses dominée par les passions individuelles à une représentation du monde gouvernée par l'universalité et l'objectivité de la pensée. C'est une conversion (*metastrophè*) qui se réalise avec la totalité de l'âme⁸. » En effet, il s'agit d'un *exercice de détachement* : mourir « détaché de toutes choses », écrit S. Weil. « La philosophie est exercice et apprentissage de la mort, écrit encore Hadot, s'il est vrai qu'elle soumet le vouloir

¹ In P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 117.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 118.

⁴ *Ibid.*

⁵ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 51.

⁶ Horace, *Epist.*, I, 4, 13-14. (« Tiens que chaque jour qui luit sera pour toi le dernier : c'est avec gratitude alors que tu recevras chaque heure inespérée. »)

⁷ *Manuel d'Épictète*, XXI ; cf. Marc Aurèle, *Pensées*, II, 11.

⁸ P. Hadot, « Exercices spirituels », in *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 48-60, citation à la p. 52.

vivre du corps aux exigences supérieures de la pensée. [...] La mort, dont il est ici question, est une séparation spirituelle entre l'âme et le corps. [...] On se représentera mieux cet exercice spirituel en le comprenant comme un effort pour se libérer du point de vue partial et passionnel [la perspective, au sens weilien du terme], lié au corps et aux sens, et pour s'élever au point de vue universel et normatif de la pensée, pour se soumettre aux exigences du Logos et à la norme du Bien. S'exercer à mourir, c'est s'exercer à mourir à son individualité, à ses passions, pour voir les choses dans la perspective de l'universalité et de l'objectivité¹. » Marc Aurèle (*Pensées*, VII, 35) cite ce passage de *La République* : « Mais l'âme à laquelle appartient l'élévation de la pensée et la contemplation de la totalité du temps et de l'être, crois-tu qu'elle fasse grand cas de la vie humaine ? [...] Un tel homme ne regardera donc pas la mort comme une chose à craindre². » L'exercice de la mort, commente Hadot, « est donc lié ici à la contemplation de la totalité, à l'élévation de la pensée, passant de la subjectivité individuelle et passionnelle à l'objectivité de la perspective universelle. [...] Tout le travail spéculatif et contemplatif du philosophe devient ainsi exercice spirituel dans la mesure où, élevant la pensée jusqu'à la perspective du Tout, il la libère des illusions de l'individualité³. » Le moi, le je, l'existence séparée est une illusion (cf. par ex. *OC VI 4*, p. 124, 252) et il s'agit d'apprendre à mourir « détaché de toutes choses [...]. La seule raison qu'on puisse avoir de la craindre, c'est de craindre de ne pas savoir bien mourir⁴ ». « La mort aussi est une belle et grande chose⁵ », écrit S. Weil. Dans le *Phédon*, nous lisons : « Il est bien vrai que ceux qui, au sens exact du terme, se mêlent de philosopher s'exercent à mourir et que l'idée d'être mort est pour eux, moins que pour personne au monde, un objet d'effroi⁶. »

Les lettres à Huguette Baur, ainsi que celles envoyées à Antonio Atarés, sont donc des lettres de direction spirituelle d'inspiration épicurienne et stoïcienne. Sont associés les thèmes de la méditation de la mort et de l'inscription dans l'ordre du monde, de la concentration sur le présent et de la détente à l'abri de la vicissitude des nations. Les thèmes de la critique de l'imagination afin de veiller à n'admettre que des représentations objectives et celui de la tension vers l'action sont des thèmes stoïciens. Qu'il s'agisse là de lettres de direction spirituelle, sur fond d'amitié, André-A. Devaux le suggère lorsqu'il emploie l'expression de « parénétiqwe weilienne », évoquant « une sorte de maternité spirituelle », S. Weil étant une « femme au cœur maternel » qui se préoccupe des conditions de vie de ses anciennes élèves, y compris de leur repos et de leur sommeil : « Elle avait pleinement compris les tourments propres à l'adolescence⁷. »

L'usine, derechef (la lettre à Robert Guihéneuf)

Alors qu'elle travaille en usine, S. Weil écrit beaucoup. Non seulement son « Journal d'usine », mais également de très nombreuses lettres, à Boris Souvarine, à Albertine Thévenon, ainsi qu'à Nicolas Lazarévitch ou à Robert Guihéneuf.

¹ *Ibid.*, p. 48-50. Voir Platon, *Phédon*, 67c.

² Platon, *La République*, Livre VI, 486a.

³ P. Hadot, « Exercices spirituels », in *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 53-54.

⁴ In P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 117.

⁵ *Ibid.*, p. 116. De la mort, il sera question dans la conclusion, section 1.

⁶ Platon, *Phédon*, 67e.

⁷ A.-A. Devaux, « Simone Weil professeur au-delà de sa classe d'après ses lettres à d'anciennes élèves », art. cité, citation successivement aux p. 30-31, 37, 47.

Robert Guihéneuf (1899-1986), dit Yvon, membre du Parti communiste en 1921 (ou 1922, ou 1923) est un ouvrier émigré en Russie (de 1923 à 1933) devenu ingénieur, exerçant des fonctions de direction dans plusieurs usines (cf. *OC II 2*, p. 495-497). Elle connaît ce dernier depuis son retour en France, en 1934, par l'intermédiaire de la *Révolution prolétarienne* (cf. *OC VI 1*, p. 107, ainsi que deux lettres à ses parents de février 1934, *OC VII 1*, p. 152, 154 ; *SP*, p. 281 ; une lettre à Nicolas Lazarévitch des 9-17 mars 1935, cf. *CO*, p. 64 ; et un cahier inédit de 1936, cf. *OC II 2*, p. 520). Le « Journal d'usine » rapporte un entretien avec Guihéneuf le samedi 16 mars 1935¹ (cf. *CO*, p. 119 ; *OC II 2*, p. 261 – ce qui laisse penser que la lettre à Lazarévitch est écrite le lendemain, 17 mars ; cf. *CO*, p. 62-64).

Au mois de mai de cette même année, la philosophe parle de Guihéneuf à son maître Alain afin que ce dernier lui trouve une place d'ingénieur, dans une usine d'aviation par exemple². Quelques mois plus tard, en 1936, elle lui adresse une lettre importante qui développe ce qui est esquissé dans le « Journal d'usine » (*CO*, p. 187-188 ; *OC II 2*, p. 269-271). Comment dater cette lettre à Guihéneuf ? Avant de répondre à cette question, demandons-nous à quelle date a lieu la « Visite à Guihéneuf » (*OC II 2*, p. 271-272 ; *CO*, p. 191-192 ; *SW* souligne ; cf. *CO*, p. 179, 195 et *OC II 2*, p. 261, 275, 446, 520) que relate S. Weil. Robert Chenavier date cette « Visite à Guihéneuf », rapportée par le « Journal d'usine » (ms. 134), du 16 mars 1935 (*CO*, p. 496, note 48). Il l'identifie donc avec la visite à laquelle la philosophe fait allusion un peu plus d'une centaine de pages plus tôt (ms. 26). Mais il peut aussi bien s'agir d'une visite ultérieure – ce que le lieu dans le journal (ms. 134) tend à laisser penser : *après* la fin de l'expérience en usine (ms. 92-93), des pages blanches (ms. 94 à 101), la relation d'une ou plusieurs visites aux Fonderies de Rosières, au mois de décembre 1935, aux pages 102 à 107 (ms.), ainsi qu'à l'usine de Vierzon (ms. 108), le 28 novembre 1935 (selon Simone Pétrement), après (ms. 132) la réaction à la lettre d'Alain (datée du 28 juin 1935) reçue à la fin du mois de juin ou au début de juillet – réaction qui peut aussi bien dater de l'automne – et la *relecture* des notes de la période en usine ; juste *avant* l'allusion (ms. 135) à une « visite [à] un sous-ingénieur dessinateur », à Bourges, à des réflexions (ms. 136) sur Racine, Homère, Sophocle, à l'occasion d'une référence au *Racine* de Thierry Maulnier, qui paraît chez Alexis Redier en mai 1935, puis est réédité par Gallimard l'année suivante (janvier 1936), et un memento (ms. 137) de ce qu'il faut « demander à Detœuf » (qu'elle rencontre en mai ou juin 1936). Certes, cette visite à Guihéneuf a pu avoir lieu en décembre 1935 (proposition de Florence de Lussy), mais comme la lettre fait allusion à une rencontre qui précède de peu sa rédaction, je fais l'hypothèse d'une visite à Guihéneuf dans les jours ou les semaines qui la précèdent, au début de l'année 1936, et je propose (avec Robert Chenavier³) de dater cette lettre de mars ou avril 1936 (avant les grèves et

¹ Le texte publié par les *Œuvres complètes* ainsi que celui de l'édition de *La Condition ouvrière* par R. Chenavier est peut-être corrompu. Il faut alors lire : « Vendredi soir, vois Guihéneuf. La nuit, ne dors pas (mal de tête) ; dors jusqu'à midi. Samedi vois Guihéneuf de 2 h (à sa boîte) à 10 h 1/2. Dimanche quelconque. » (Ms. 26)

² Lettre (sa copie, ou bien seulement son ébauche) publiée partiellement dans *Sur la science* (op. cit., p. 111-115) et intégralement dans le *Bulletin de l'Association des amis d'Alain*, n° 58, juin 1984, p. 30-37 (voir à la p. 36). Lettre écrite probablement entre le 13 mai et le 5 juin (période de recherche d'emploi), et non « en avril ou mai 1934 », comme nous le lisons dans les *Œuvres complètes* (*OC II 2*, p. 497).

³ « Lettre de Simone Weil à Robert Guihéneuf » (lettre et première version du début de la lettre), in *CSW*, t. XXI-1-2, mars-juin 1998, p. 8-20. Datation : F. de Lussy, qui introduit et annote la lettre, propose fin décembre 1935 (alors que S. Weil est à Font-Romeu pour les vacances de Noël) ; Robert Chenavier date cette lettre, avec de bons arguments (échange de mails avec R. Chenavier le 1^{er} juin 2022), de 1936 (cf. *CO*, p. 494, n. 38) : elle écrit à Guihéneuf que sa capacité de travail « est pour ainsi dire nulle, au point [qu'elle a] résolu de prendre, au terme de l'année scolaire, une année de repos », afin de trouver les ressources qui lui permettraient de travailler aux tâches critiques qu'elle définit dans cette lettre (cf. *CSW*, t. XXI-1, mars-juin 1998, p. 16). Or elle écrit des choses dans les mêmes termes à Souvarine, depuis Bourges, en mars (probablement) 1936 (*CSW*, mars 1992, p. 13 & *Simone Weil, l'expérience de la vie et le travail de la pensée*, sous la dir. de Ch. Jacquier, Arles, Sulliver, 1998, p. 37-38). Elle confie à Victor Bernard, le 30 mars 1936, qu'elle a « à peine la force de faire la classe » (*CO*, p. 235). De Bourges toujours,

la victoire du Front populaire aux élections législatives). Cela dit, rien ne permet d'identifier avec certitude cette visite avec la « *Visite à Guihéneuf* » du « Journal d'usine » (si ce n'est que rien ne permet de supposer une rencontre entre celle du mois d'août 1935, cf. *SP*, p. 358, et cette visite qui précède de peu la rédaction de la lettre).

Cette lettre reprend les *Réflexions* de 1934, un an et demi après ; après l'expérience vécue en usine. Sur cette expérience, sur ses limites, la philosophe est lucide : « Mais je n'ai connu ainsi que l'esclavage industriel sous sa forme la plus radicale. Si instructif que ce soit, cela ne suffit pas¹. » Elle radicalise la critique de Descartes esquissée dans les *Réflexions* de 1934 (déjà dans le mémoire de 1930) : « J'ai beaucoup réfléchi sur l'échec de Descartes. J'imagine un tableau de notre civilisation [...] avec pour titre : *la faillite de Descartes*². » A son maître Alain, en 1935, elle écrit que « l'aventure de Descartes a mal tourné. C'est donc qu'il manque quelque chose au *Discours de la Méthode*³ ». Au même moment, dans le *Cahier I*, elle note : « Faire l'inventaire de la civilisation actuelle, qui nous écrase. [...] Faire l'inventaire ou la critique de notre civilisation. » (*OC VI 1*, p. 116) Elle fait référence à « Alain, dont [elle a] été l'élève et à qui [elle] doi[t] beaucoup⁴ », mentionne les *Entretiens au bord de la mer* (1931) : elle ne connaît personne qui se soucie de ce qui la préoccupe (la transformation de la science, du travail et de l'organisation sociale) à l'exception « peut-être » d'Alain, mais ce n'est que « quelques indications extrêmement sommaires⁵ ». Ce dernier a répondu, le 28 juin 1935, à la lettre qu'elle lui a envoyée quelques semaines plus tôt et elle a été déçue par cette réponse⁶ : « Chartier n'a qu'une vue superficielle et primaire du machinisme. » (*CO*, p. 189) Elle mentionne une autre exception : un Viennois, Dickmann. Jules Dickmann (1895-1938 ?) est un théoricien autrichien du mouvement ouvrier qui propose une lecture critique du marxisme. Il est arrêté par la Gestapo en 1938. S. Weil, qui y fait allusion dans le « Journal d'usine » (cf. *CO*, p. 144), a eu l'occasion de le lire dans *La Critique sociale*, notamment « La véritable limite de la production capitaliste », dans le numéro de septembre 1933. Dans ses cahiers, elle note : « Entrevoir une transformation technique ouvrant la voie à une autre civilisation. » (*K1, OC VI 1*, p. 112) A Guihéneuf, elle précise son projet⁷ :

« Je rêve d'une vulgarisation scientifique qui consisterait à faire prendre conscience aux hommes de chaque métier des démarches qu'effectue leur esprit au cours de leur travail, puis à leur faire retrouver des démarches identiques de l'esprit humain dans les divers domaines de la connaissance scientifique. Alors seulement la science serait un patrimoine commun à tous les hommes. Aujourd'hui le travail manuel humilie ceux qui s'y livrent parce qu'il semble lié à l'ignorance ; situation intolérable. [...] Je ne veux pas subordonner la théorie aux applications, je veux que la théorie soit constituée par la compréhension claire et méthodique de la pratique, c'est-à-dire des nécessités sur lesquelles doivent se régler les diverses actions humaines. [...] Voici une manière plus générale d'exprimer comment m'apparaît notre civilisation. La

le (1^{er} ?) mars 1936, à Selma : « Peux-tu demander aux Alexandre dans quelles conditions on demande un congé de un an pour raisons de santé ? Peut-on le faire fin octobre ? » (*OC VII 1*, p. 188 et n. 7). Enfin, S. Weil fait allusion à Marcel Moré, qu'elle rencontre sans doute lors des réunions du groupe des *Nouveaux Cahiers*, fondé au mois de mars 1936. Voir aussi la lettre à un ami reproduite dans *SP*, p. 375-376. Cette lettre est « probablement non envoyée » précise de Lussy, car « elle n'est pas signée et ne porte pas de traces de pliure ». Cet argument n'est pas dirimant : S. Weil a très bien pu recopier la lettre, et l'envoyer (il est vrai que cette lettre n'a pas été retrouvée dans les papiers de R. Guihéneuf). Sur ce dernier, je renvoie à H. Guihéneuf, *Dix ans en U.R.S.S. (1923-1933). L'itinéraire d'Yvon*, Nantes, Ouest édition, 2004 (extrait d'une thèse soutenue sous la dir. d'A. Kriegel et S. Courtois, Université Paris-X Nanterre, 1996).

¹ S. Weil, « Lettre à Robert Guihéneuf », in *CSW*, t. XXI-1-2, mars-juin 1998, p. 18.

² *Ibid.* Je souligne.

³ S. Weil, *Sur la science, op. cit.*, p. 111.

⁴ *Id.*, « Lettre à Robert Guihéneuf », in *CSW*, t. XXI-1-2, mars-juin 1998, p. 16.

⁵ *Ibid.*

⁶ Lettre publiée partiellement par le *Bulletin de l'Association des amis d'Alain*, n° 58, juin 1984, p. 30-37.

⁷ S. Weil, « Lettre à Robert Guihéneuf », in *CSW*, t. XXI-1-2, mars-juin 1998, p. 12-14.

fonction propre de l'esprit est de coordonner. Toutes les fois que l'esprit abdique cette fonction, il y a servitude. Toute coordination imposée de l'extérieur aux termes mis en rapport est un mal. Ce qui fait obstacle à ce que l'esprit humain exerce toujours cette fonction, c'est le fait qu'il est étroitement limité, très inférieur à ce qu'exigent les besoins matériels. Il faut d'un côté étendre la portée de l'esprit par des procédés bien choisis, d'autre part restreindre la masse des choses à coordonner.

Cette vue me semble applicable à l'action comme à la connaissance. Comme je voudrais qu'on coordonne les actions de l'intérieur, par l'analogie, je voudrais aussi que la coordination nécessaire à l'harmonie des actions humaines se trouve concrètement représentée dans l'esprit de chaque homme. »

Elle prend l'exemple suivant : lorsqu'une équipe de déménageurs transporte un meuble lourd et fragile dans un escalier tournant, chacun conçoit simultanément la coordination des mouvements. Il s'agit d'une reprise de la *méthode* cartésienne sur un autre plan : une compréhension claire et distincte non pas des signes, mais de *la pratique* à partir de l'analogie : « Les analogies entre les difficultés théoriques résolues par la science et les difficultés pratiques rencontrées par les hommes au cours de leurs diverses activités¹. » Il en est également question dans la lettre envoyée à Alain au même moment (cf. S, p. 111-115). Cette question de la connaissance du particulier la préoccupe déjà en 1930, alors qu'elle rédige son mémoire sur Descartes. Dans le « Journal d'usine », la philosophe note pour elle-même : « En quoi consiste la difficulté de l'exercice de l'entendement ? En ce qu'on ne peut véritablement réfléchir que sur le particulier, alors que l'objet de la réflexion est par essence l'universel. On ignore comment les Grecs ont résolu cette difficulté. Les modernes l'ont résolue par des signes *représentant ce qui est commun à plusieurs choses* ; or cette solution n'est pas bonne. La mienne est... » (CO, p. 190 ; SW souligne ; même idée en K16, OC VI 4, p. 296). Cette solution, c'est l'analogie. Il en est question au *Cahier I* (cf. OC VI 1, p. 73) et il en sera souvent question dans les *Cahiers* : « Ma solution, si j'avais pu... : l'analogie. » (K2, OC VI 1, p. 233) Les sens, la perception (l'aperception compréhensive) sont à l'origine de la connaissance. Encore une fois, beaucoup de choses apparentent S. Weil aux stoïciens – son rapport à soi (détacher le désir du bien des objets auxquels il s'attache) et son rapport au monde (la nécessité qui gouverne toutes choses, l'amour de l'ordre et de la beauté du monde) – en particulier son nominalisme : seul le particulier concret est objet de connaissance. Elle s'intéresse au travail manuel, rarement pris en compte par la philosophie, et cherche des interlocuteurs. L'humiliation du travailleur manuel vient de son *apparente* ignorance. Il faut l'amener à prendre conscience du savoir inscrit dans le travail manuel – un savoir, une habileté qui n'est certes pas abstrait. La démarche weilienne rappelle la maïeutique du *Ménon* de Platon.

Il s'agit d'une transformation technique *qui ouvre la voie à une autre civilisation*. En effet, S. Weil poursuit la longue lettre à Guihéneuf par des considérations *politiques*. La coordination nécessaire à l'harmonie des actions humaines (qui se trouve concrètement représentée dans l'esprit de chaque homme) rend possible une « volonté générale² » : « notion géniale de Rousseau » (« Pour moi, c'est un ami très cher », précise-t-elle). A l'inverse, un régime est « totalitaire » dans la mesure où ce ne sont plus les individus qui coordonnent l'activité : « Ces régimes asservissent et dégradent l'humanité en tout homme sans exception, y compris le chef suprême ; ils rendent impossible non seulement la volonté générale, mais encore l'exercice d'une volonté particulière. Car alors les rapports entre chaque homme et la collectivité, dans tous les domaines (travail, consommation, distractions, culture, etc.) lui sont imposés du dehors, du moins dans une très large mesure³. » C'est une philosophie sociale qu'elle propose,

¹ *Ibid.*, p. 13. Sur l'analogie, voir R. Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, op. cit., p. 394-412.

² *Ibid.*, p. 14.

³ *Ibid.*, p. 15.

une réflexion sur « l'organisation sociale ». Mais elle est pessimiste quant à une transformation effective : c'est la fin d'une civilisation et nous allons « périr sous les décombres de la civilisation où nous vivons¹ ».

C'est à la fin de la lettre, après ces considérations théoriques, qu'elle parle d'elle et de son expérience en usine, un an plus tôt : « Si j'arrive à retrouver des ressources physiques qui me permettent de travailler et de vivre avec l'intensité dont j'ai besoin². » « Je souffre moins du sentiment de la solitude que du sentiment de la défaite, qui m'atteint partout où je vois des êtres humains écrasés, dégradés, humiliés.³ » On note la discrétion du témoignage⁴ :

« Je n'ai fait jusqu'ici qu'une tentative de cet ordre. Peut-être Souvarine vous l'a-t-il raconté ; dans le cas contraire, nous sommes dès maintenant assez proches pour que je vous la dise, mais en vous priant instamment de ne pas en parler, notamment pas à Moré. Si ça se sait trop, je risquerai de finir par être repérée, et de ne plus pouvoir recommencer, si jamais, ce qui est fort possible, je trouve une utilité quelconque à le faire. J'ai été, l'an dernier, pendant une dizaine de mois, ouvrière d'usine. (Bien entendu je m'étais placée véritablement dans les conditions de vie d'une ouvrière.) »

Il est question de l'esclavage et de la brutalité des paroles en des termes qui font déjà penser à ceux de l'esquisse d'autobiographie spirituelle, six ans et demi plus tard (cf. *AD*, p. 41-42). Une lettre est adressée à un destinataire. C'est un climat d'amitié, de proximité intellectuelle ou spirituelle qui permet la confiance ; c'est pourquoi ce qui est dit à l'un ne l'est pas aux autres (ici Marcel Moré, qu'elle rencontre au groupe des *Nouveaux Cahiers*, à partir de mars 1936, ailleurs Marinette, cf. *CO*, p. 66). Elle cherche à entrer en dialogue avec son interlocuteur : lui écrit une très longue lettre, après un premier brouillon, reprend ses idées essentielles, témoigne de son expérience.

Un régime est « totalitaire », lisons-nous donc dans la lettre à Guihéneuf, dans la mesure où ce ne sont plus les individus qui coordonnent l'activité. En 1936, S. Weil emploie donc l'adjectif « totalitaire ». Quel usage la philosophe fait-elle de ce terme – du concept de totalitarisme ? Traquer les traces de ce terme dans le corpus weilien permet d'éclairer la manière dont la philosophe opère un diagnostic du présent. Je trouve une (première) occurrence en français du terme « totalitarisme », forgé en italien par Mussolini, dans un article de *L'Action française* du 1^{er} juillet 1933 (cité par Jacques Banville dans son ouvrage sur *L'Allemagne*, publié par les éditions Plon, à titre posthume, en 1939). Dans *Perspectives* (en août 1933), S. Weil décrit un système où règnerait « un fanatisme soigneusement cultivé, [...] un mélange de dévouement mystique et de bestialité sans frein ; une religion de l'État qui étoufferait toutes les valeurs individuelles, c'est-à-dire toutes les valeurs vraies », « un système qui anéantirait méthodiquement toute initiative, toute culture, toute pensée » (*OC II 1*, p. 274-275). Le mot « totalitarisme » n'apparaît pas – la philosophe parle de « la machine bureaucratique » et de « l'atmosphère morale qui peut amener un régime de dictature bureaucratique » – mais c'en est déjà une analyse : perte d'initiative de l'individu et culte de l'État (l'analyse se poursuit, quelques mois plus tard, dans un article de *L'Effort*, « Le problème de l'U.R.S.S. », cf. *OC II 1*, p. 310-313). Notons que, comme dans la lettre à Guihéneuf, elle prend appui sur Rousseau.

S'il n'y a pas, dans le corpus weilien, d'occurrence du substantif « totalitarisme » avant les écrits de Marseille, l'adjectif « totalitaire » entre dans le lexique weilien en 1934 : nous relevons quelques occurrences pour les années 1934-1937, occurrences nombreuses à partir de

¹ *Ibid.* C'est, comme nous venons de le voir, ce que S. Weil disait, au même moment, à Simone Gibert (cf. *SP*, p.317-318).

² *Ibid.*, p. 16.

³ *Ibid.*, p. 17.

⁴ *Ibid.*, p. 18.

1938-1939. Dans le cours de Roanne (1933-1934), dans la partie qui s'intitule « Sociologie », IV. : « État de choses actuel », la Russie est qualifiée d'« État totalitaire » (*LP*, p. 157) et, à propos du fascisme de Mussolini : « L'État tend naturellement à être totalitaire. » (*LP*, p. 165) Donc S. Weil connaît le terme alors même qu'il entre dans la langue française et en use dans un cours de lycée : le diagnostic du présent, auquel elle s'attache, ne s'arrête pas à l'entrée de sa classe. Faire de la philosophie, l'enseigner, c'est aussi penser le présent, ce qui nous arrive. L'adjectif « totalitaire » se retrouve, notamment, dans les *Réflexions* de 1934 et l'« Examen critique des idées de révolution et de progrès » (1934), les lettres à Victor Bernard (début 1936), la lettre à Detœuf de 1936-1937 et l'article sur « La vie et la grève des ouvrières métallos » (juin 1936), dans « Ne recommençons pas la guerre de Troie » (1937), qui établit un parallèle (avant Hannah Arendt) entre « les deux formes de régime totalitaire, fascisme et communisme » (*OC* II 3, p. 63 ; cf. *OC* V 1, p. 268), alors qu'elle s'intéresse au « phénomène nouveau de l'État totalitaire¹ », « Méditation sur un cadavre » (1937), « Ces membres palpitants de la patrie » (1938), « Les nouvelles données du problème colonial dans l'empire français » (1938), « L'Europe en guerre pour la Tchécoslovaquie ? » (1938), puis les « Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme » (1939) : le régime de Louis XIV mérite « le nom moderne de totalitaire » (*OC* II 3, p. 172). Les références au totalitarisme sont ensuite nombreuses en 1942 et 1943 et, surtout, le substantif « totalitarisme » fait son apparition : par exemple dans la lettre autobiographique au père Perrin (cf. *AD*, p. 61), la lettre au père Couturier (cf. *OC* V 1, p. 174, 185), les *Cahiers de New York* (cf. K13, *OC* VI 4, p. 148) ; puis, à Londres, dans la « Note sur la suppression générale des partis politiques » (cf. *OC* V 1, p. 399, 405), ainsi que dans *L'Enracinement*. « Après la chute de l'Empire romain, qui était totalitaire, c'est l'Église qui la première a établi en Europe, au XIII^e siècle, après la guerre des Albigeois, une ébauche de totalitarisme. » (*AD*, p. 61) Le Moyen Âge gothique, « après la destruction de la patrie occitanienne, fut un essai de spiritualité totalitaire » (*OC* IV 2, p. 419). S. Weil évoque l'Inquisition et poursuit : « Et le ressort de ce totalitarisme, c'est l'usage de ces deux petits mots : *anathema sit*. C'est d'ailleurs par une judicieuse transposition de cet usage qu'ont été forgés tous les partis qui de nos jours ont fondé des régimes totalitaires. C'est un point d'histoire que j'ai particulièrement étudié. » (*AD*, p. 61 ; voir la lettre au père Couturier, *OC* V 1, p. 174, 185, 193, et « Cette guerre est une guerre de religions », *OC* V 1, p. 252 ; *OC* V 2, p. 393) A partir de Richelieu, la monarchie « a été remplacée par une machine d'État à tendances totalitaires » (*OC* V 2, p. 207). Dans *L'Enracinement*, est ainsi décrit « le phénomène totalitaire de l'État » : « L'État mange la substance morale du pays, en vit, s'en engraisse » et « la perte du passé, collective ou individuelle, est la grande tragédie humaine » (*OC* V 2, p. 209). Le totalitarisme, c'est le culte de l'État. S. Weil va dans le même sens lorsqu'elle affirme : « Conserver à la philosophie laïque son statut officiel serait une mesure arbitraire, injuste en ce qu'elle ne répond pas à l'échelle des valeurs, et *qui nous précipiterait tout droit dans le totalitarisme*. Car, bien que la laïcité a excité un certain degré de ferveur presque religieuse, c'est par la nature des choses un degré faible ; et nous vivons dans une époque d'enthousiasmes chauffés à blanc. Le courant idolâtre du totalitarisme ne peut trouver d'obstacle que dans une vie spirituelle authentique. Si l'on habitue les enfants à ne pas penser à Dieu, ils deviendront fascistes ou communistes par besoin de se donner à quelque chose. » (*OC* V 2, p. 184 ; je souligne) Elle radicalise ce qu'elle écrivait un an plus tôt dans les « Formes de l'amour implicite » : « L'idée laïque prise en elle-même est tout à fait fautive. Elle n'a quelque légitimité que *comme réaction contre une religion totalitaire*. À cet égard il faut avouer qu'elle est pour une part légitime. » (*OC* IV 1, p. 298 ; je

¹ Voir S. Weil, « Lettre à un étudiant », in *Sur la science*, op. cit., p. 120.

souligne) « Les systèmes totalitaires forment des hommes à toute épreuve » (*OC V 2*, p. 222 ; cf. *OC V 2*, p. 189, 221-222, 312-313) car mus par une seule et même idée dont procède toute la vie intérieure (c'est aussi l'idée développée dans le projet d'infirmières de première ligne¹). C'est pourquoi la religion doit « imprégner de lumière toute la vie profane » (*OC V 2*, p. 208 ; cf. *OC V 2*, p. 303 : « illumination possible de ce monde par l'autre »), « la lumière chrétienne [doit imprégner] toutes les pensées » (*OC V 2*, p. 313). Toutefois, « pour pouvoir être, comme elle le doit, présente partout, la religion non seulement ne doit pas être totalitaire, mais doit se limiter elle-même rigoureusement au plan de l'amour surnaturel qui seul lui convient » (*OC IV 1*, p. 298). Il existe « un capitalisme d'État à forme totalitaire » (*OC V 1*, p. 255) et une civilisation fondée sur la spiritualité du travail est la réponse à un tel totalitarisme.

Des correspondances weiliennes (1938-1941) : le souci politique et l'essai d'une pensée

L'étude de lettres de cette période charnière va permettre d'entrer plus avant, et par un autre biais, dans le processus d'écriture de S. Weil, ainsi que dans sa volonté d'agir sur les esprits.

Elle lit l'article de Gaston Bergery dans *La Flèche* (revue bimensuelle fondée par Bergery en 1934) du 1^{er} avril 1938 : « La question tchécoslovaque », et, le 25 mai suivant, publie, dans les *Feuilles libres de la Quinzaine* (revue bimensuelle, depuis 1935, dont Michel Alexandre assure la rédaction, des *Propos* d'Alain sont publiés dans le même numéro), « L'Europe en guerre pour la Tchécoslovaquie ? » (cf. *OC II 3*, p. 81-86). On peut penser que la lettre qu'elle envoie à Bergery après avoir lu son article², datée de 1938 (par l'éditeur des *Écrits historiques et politique*), précède la rédaction de l'article – et, dans tous les cas, précède les Accords de Munich (le 29 septembre 1938). Dans cette hypothèse (avril-mai 1938), elle teste ses idées dans une lettre avant de les reprendre dans un article³. Gaston Bergery (1892-1974), avec lequel elle a déjà eu l'occasion d'échanger, est un avocat, homme politique de gauche, « radical tendance communiste », si l'on peut s'exprimer ainsi, Français fils d'un Allemand, qui sera ambassadeur de France, collaborationniste, vichyste (et qui demeurera pétainiste après la guerre⁴), un « homme d'État », selon S. Weil (en 1938), qui commence sa lettre – s'adressant à un homme alors « de gauche » – par « Cher camarade Bergery, » (*EHP*, p. 283). Il s'agit d'une lettre sur la situation politique en Europe et la politique extérieure de la France, d'une lettre de géopolitique européenne : la philosophe plaide pour laisser Hitler s'emparer des Sudètes, prenant le risque de la domination allemande en Europe. Il est également question de Léon Blum en 1936 : de l'enlèvement progressif du grand élan du Front populaire et de la « faillite » de ce dernier aussi bien en politique intérieure qu'en politique internationale ; de la politique française envers ses colonies, qui continue « à fouler aux pieds les Arabes, les Indochinois et autres » (*EHP*, p. 289). Elle veut convaincre son interlocuteur, homme de pouvoir et d'influence, qui penche déjà en ce sens, ainsi que les lecteurs des *Feuilles libres de la Quinzaine*, que le sort de la Tchécoslovaquie ne mérite pas l'entrée en guerre de la France contre l'Allemagne. Cela entraînerait une « militarisation croissante de la vie civile » et la philosophe affirme préférer une « subordination politique », une hégémonie de l'Allemagne en Europe et un repli de la France derrière ses frontières à un « état de siège prolongé » (*EHP*, p. 286) : « Dois-je dire toute ma pensée ? Une guerre en Europe serait un malheur certain, dans tous les cas, pour tous, à tous les points de vue.

¹ Je renvoie à l'édition publiée dans P. David, *Luttons-nous pour la justice ?*, op. cit., p. 187-201.

² S. Weil, « Lettre à G. Bergery », in *EHP*, p. 283-289.

³ Domenico Canciani choisit de dater cette lettre d'avril 1938 (cf. *Simone Weil. Le courage de penser*, op. cit., p. 275).

⁴ Je renvoie à Ph. Burrin, *La dérive fasciste. Doriot, Déat, Bergery. 1933-1945*, Paris, Seuil, 1987.

Une hégémonie de l'Allemagne en Europe, si amère qu'en soit la perspective, peut en fin de compte n'être pas un malheur pour l'Europe. » (*EHP*, p. 287) A cette date, elle est résolument pacifiste – prête à s'accommoder de l'antisémitisme, de l'antidémocratie et de la répression contre les organisations de gauche. Si elle écarte la question de l'antisémitisme en Tchécoslovaquie dans son article de mai 1938, elle va plus loin dans sa lettre : en France non plus ce ne sera pas un problème, « rien d'essentiel ne serait touché¹ » (*EHP*, p. 286). Cet accommodement d'une hégémonie de l'Allemagne en Europe sera la voie suivie par une partie des disciples d'Alain, par Bergery lui-même. Nous mesurons ici la profondeur du revirement opéré par la philosophe un an plus tard : son entrée en guerre quel qu'en soit le prix².

S. Weil s'exprime dans les mêmes termes dans d'autres lettres, adressées à René Belin (février-mars 1937 ; *SP*, p. 413-416) – qui, bien que pacifiste, considère la guerre comme nécessaire – ou à Jean Posternak, en mars 1938 (cf. *SP*, p. 452). Elle interpelle hommes politiques, syndicalistes et intellectuels, écrivant une « Lettre à Jean Giraudoux », probablement à la fin de l'année 1939, après la déclaration de ce dernier, le 26 novembre 1939, où il a été question de la colonisation (ébauche conservée dans les archives ; *EHP*, p. 361-363) : « Monsieur et cher archicube » (Giraudoux est reçu en 1903 au concours de l'École normale supérieure). « L'admiration et la sympathie qu'ont provoquées en moi vos livres et surtout votre théâtre... [...] Car j'ai toujours été fière de vous comme d'un de ceux dont on peut prononcer le nom quand on veut trouver des raisons d'aimer la France actuelle. » (*EHP*, p. 361) Mais c'est sa « vive peine » que la philosophe veut lui signifier : « Et bien que ce soit mon admiration pour vous qui m'oblige à vous écrire, ce n'est pas de l'admiration que je viens vous exprimer. » (*Ibid.*) Est-ce « par des liens autres que subordination et l'exploitation » que les colonies françaises sont attachées à la métropole ? – Ce qu'affirme Giraudoux. Alors elle lui rappelle les troubles de Yen-Bay (en 1930), le cas de l'Annam (au Vietnam) : « Nous avons tué leur culture » (*EHP*, p. 362), la grève dans une mine en Tunisie, « il y a environ un an » (mars 1937). La philosophe prend le temps et la peine d'écrire parce qu'il s'agit d'une cause (juste) qu'elle ne cesse pas de défendre : le sort des colonies. La comparaison est suggérée entre la colonisation et ce qui se pratiquait « jadis dans les provinces romaines » (*EHP*, p. 362) – elle est alors en train de rédiger l'essai sur les origines de l'hitlérisme (cf. *OC* II 3, p. 181-198). C'est dans la lettre à Bergery qu'elle envisage le rôle qui peut être le sien, au titre d'« intellectuelle », alors qu'elle n'enseigne plus au lycée : « tout ce qui, dans notre pays, est encore soucieux de bien public, pourrait enfin s'occuper un peu d'une manière effective des logements, des écoles, de la conciliation nécessaire entre les nécessités de la production et la dignité des travailleurs, de diffuser largement parmi le peuple les merveilles de l'art, de la science et de la pensée, et autres tâches paisibles. » (*EHP*, p. 286)

Les *Écrits historiques et politiques* publient des « Ébauches de [deux] lettres » (cf. *EHP*, p. 102-116) dont le destinataire est inconnu, mais identifié dans les *Œuvres complètes* (cf. *OC* V 2, p. 206) : il s'agit d'Edoardo Volterra, ami d'André Weil (cf. *SP*, p. 480). Ces lettres sont de 1938 ou 1939. Nous connaissons plusieurs variantes de la première d'entre elles, ce qui manifeste le soin que prend S. Weil pour parvenir à l'expression la plus précise possible de sa pensée. Dans ces lettres (qui s'ouvrent par : « Cher ami » et s'achèvent par : « Amitiés »), écrites vraisemblablement après la violation par Hitler des accords de Munich (mars 1939), en réponse à plusieurs lettres successives de son interlocuteur (cf. *EHP*, p. 107), il est question de l'empire romain, de la politique de César et de la destruction de Carthage (cf. *EHP*, p. 105), de Machiavel

¹ Pour les propos de S. Weil sur les Juifs dans cette lettre et cet article, je renvoie à R. Chenavier, *Simone Weil, une Juive antisémite ?*, op. cit., p. 34-35.

² S. Weil abandonne à son pacifisme après qu'Hitler a annexé la Bohême-Moravie. Elle s'en explique dans une lettre à Jean Wahl étudiée *infra* (« La lettre à Jean Wahl : tenir ensemble le passé et le présent »).

et de Richelieu. Y sont énoncés la thèse et les exemples qui seront repris (cette même année 1939) dans les « Réflexions en vue d'un bilan » (demeuré inédit), puis dans les « Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme ». En effet, leur contenu ébauche ce qui sera affirmé dans l'article sur les origines de l'hitlérisme (fin 1939). S. Weil raconte la destruction de Carthage, ainsi que le conflit qui oppose Athènes et « la petite île de Mélos » (*EHP*, p. 106). Elle vient de lire *La Guerre du Péloponnèse* et reprendra cet exemple dans plusieurs essais en 1942 et 1943. En effet, en congé depuis la mi-janvier 1938, la philosophe s'est consacrée à la lecture (notamment) des historiens antiques¹. La philosophe adresse donc sa réflexion dans des lettres avant de la reprendre dans des essais – il en va de même, par exemple, nous venons de le voir, avec la lettre à Bergery (les premières éditions, publiant la correspondance avec les autres écrits, permettent aisément de tels rapprochements, alors que les *Œuvres complètes* ont fait un autre choix éditorial : publier la correspondance générale dans deux volumes distincts, à ce jour inédits).

S'esquisse également, dans ces lettres, la méditation sur le malheur (« ...la soumission ne doit jamais pénétrer jusqu'à l'âme sous peine d'y effacer tout ce qui est humain ») à partir de la distinction entre la fortune (au sens latin du terme) et l'existence même : entre la position sociale source de prestige et la dignité intérieure. La philosophe propose un *exercice spirituel* : « Il n'est pas étonnant que ceux qui ne se sont pas exercés toute leur vie à sentir qu'étant hommes aucune fortune, si extrême soit-elle, ne peut être trop haute ou trop basse pour leur convenir, ne sachent pas comment se conduire [lorsqu'ils sont atteints par le malheur]. » (*EHP*, p. 107 ; je souligne) On pense à ce qu'a pu écrire S. Weil sur la manière dont l'usine a pu briser le sentiment de sa dignité et la manière de le reconquérir, dans le « Journal d'usine » et dans des lettres à Albertine Thévenon ou à Victor Bernard². Ne peut devenir un homme de bien, accompli (*teleios anêr*) que celui qui sait veiller sur lui-même (*sautô pronoooumenos*), ce qui suppose de s'exercer tout au long de la vie, de manière continue (*deitai gar askêseôn*) : c'est cette tradition du souci de soi (*epimeleia heautou*) qui affleure ici³. Plus loin : « Je ne m'étonne pas de ce que vous m'écrivez sur ces gens qui étaient orgueilleux dans la prospérité et sont vils dans le malheur. C'est assez l'ordinaire parmi les hommes, et l'on peut considérer que n'être ni l'un ni l'autre est le suprême effort de la plus haute vertu. » (*EHP*, p. 108) Sont ainsi opposées deux attitudes : la « bassesse d'âme » (*EHP*, p. 111) et la « grandeur d'âme » (*EHP*, p. 115) ou magnanimité, *megalopsychia*. La dignité ne dépend pas de la position sociale et le sentiment de cette dignité ne doit pas se fonder sur une telle position. S. Weil propose cette esquisse d'autobiographie : « Pour moi, qui tout enfant, dans tout ce que je lisais ou entendais raconter, me mettais toujours instinctivement, par indignation plutôt que par pitié, à la place de tous ceux qui souffraient une contrainte, je me regarde pour ainsi dire depuis ma naissance comme destinée, si le hasard [la suite manque : ...le veut, à être esclave et précipitée dans le malheur] » (*EHP*, p. 109). Malgré les réticences exprimées par ailleurs sur le stoïcisme comme force de volonté, Épictète est cité en exemple, « le seul exemple d'un homme réduit par le sort à l'extrême malheur – il ne peut exister de condition plus basse et plus douloureuse que celle d'un esclave à Rome – et dont on ait des raisons sérieuses de supposer, d'après l'accent de ses propres écrits, qu'il s'y est toujours parfaitement bien comporté » (*EHP*, p. 107). C'est Épictète comme exemple de *vie*

¹ Je renvoie à *SP*, p. 474-476. S. Weil avait, certes, lu Thucydide en khâgne, une lettre à ses parents l'atteste (cf. *OC* VII 1, p. 72), mais ne s'y référait ni dans ses écrits ni, autant que nous puissions le savoir, dans ses cours. De Thucydide, il est question au chapitre IV, partie C, section 2 (« Supporter un vide »).

² Voir *CO*, p. 59-60, 170, 216, 232, 276, et le chapitre V, partie B, section 2 (« Le sentiment de dignité »).

³ Je me réfère au traité de Galien sur le *Diagnostic et les traitements des passions propres de l'âme*, et renvoie à M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 39.

philosophique exceptionnelle qui importe ici. C'est l'occasion pour elle d'affirmer son opposition à l'Histoire comme progrès moral : « (notamment ce singulier fanatisme de l'Histoire qui est aujourd'hui la seule foi vivante) [...] Beaucoup diraient qu'il ne faut pas le juger [Richelieu] sur les idées de notre temps, parce qu'on n'avait pas alors les mêmes opinions qu'aujourd'hui sur la paix et la guerre ; mais c'est faux, on avait exactement les mêmes. Le contraire serait étonnant, *puisque'il n'y a peut-être pas une idée morale parmi les hommes qui ne remonte au-delà des temps historiques*, bien que notre ignorance et notre orgueil nous persuadent qu'il y en a. » (*EHP*, p. 107, 116 ; je souligne)

A cette méditation du malheur répond la réflexion sur les milieux, qui s'esquisse également dans ces lettres en 1938-1939, à partir de la question de la décentralisation (cf. *EHP*, p. 107-108), et dont il va ensuite être question dans une lettre à Déodat Roché de janvier 1941. La philosophe défend la décentralisation contre l'État (centralisé) qui provoque la destruction des milieux humains et la perte du passé : la centralisation tue « toutes sortes de choses précieuses et dont la conservation serait indispensable pour que le régime suivant soit *un échange vivant entre milieux divers et mutuellement indépendants*, plutôt qu'un triste désordre. Pourquoi répète-t-on toujours ce lieu commun, selon lequel la force brutale serait impuissante à anéantir les valeurs spirituelles ? Elle les anéantit très vite et très facilement. On cite toujours les nationalités qui ont survécu à une oppression séculaire ; mais celles qui n'ont pas survécu sont bien plus nombreuses ; et les autres n'ont le plus souvent survécu que comme un fanatisme vidé *de chaleur humaine*. Combien de religions aussi ont été anéanties par la force, et presque jusqu'à leur souvenir ! Il n'y a rien au monde de si précieux, mais rien non plus de si fragile, qui périsse si facilement, ni qui soit si difficile ou même impossible à ressusciter, que *la chaleur vitale d'un milieu humain, cette atmosphère qui baigne et nourrit les pensées et les vertus...* » (*EHP*, p. 108 ; je souligne) « ... la continuité dans la tradition spirituelle est un bien infiniment précieux, dont la perte est vraiment une perte. C'est par une espèce de miracle que surgissent sur une terre donnée, à certains moments, des formes de vie sociale où la contrainte ne détruit pas *cette chose délicate et fragile qu'est un milieu favorable au développement de l'âme*. Il y faut une vie sociale peu centralisée, des lois qui limitent l'arbitraire, et, dans la mesure où l'autorité s'exerce arbitrairement, une volonté d'obéissance qui permette de se soumettre sans s'abaisser. » (*EHP*, p. 110 ; je souligne) Ce sont les idées de *L'Enracinement* qui sont ici esquissées. Ces lettres à Volterra sont donc importantes et séminales.

Plus généralement, l'année 1938, alors qu'elle doit quitter l'enseignement pour des raisons de santé, est une année d'incubation. La réflexion qui mûrit alors s'essaye dans la correspondance avant de prendre sa forme définitive dans les essais. Ce qui est vrai pour le lien au passé et les milieux humains, comme nous venons de le montrer, vaut aussi bien pour l'interprétation du rôle historique joué par le cardinal de Richelieu, qui la « passionne » (*EHP*, p. 113). De ce dernier, il est longuement question dans l'une des lettres à Volterra, puis dans les « Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme » et les écrits de Londres : *L'Enracinement* notamment où il apparaît comme clé de lecture de l'histoire de France. Avec Richelieu, apparaît l'État, dont le salut s'opère en ce monde, comme unique objet de fidélité : « l'homme responsable du salut de l'État, et ses subordonnés, doivent employer à cette fin tous les moyens efficaces, sans aucune exception, et en y sacrifiant au besoin leurs propres personnes, leur souverain, le peuple, les pays étrangers, et toute espèce d'obligation. » (*OC V 2*, p. 205) De la lettre de 1938-1939 à *L'Enracinement*, d'une part le jugement sur l'action de Richelieu se durcit, la condamnation s'affirmant de manière plus radicale ; de l'autre, cette action est située dans une généalogie, jusqu'à Maurras (cf. *OC V 2*, p. 205-206, 233) et même, dans les réflexions de 1939

sur les origines du nazisme, jusqu'à Hitler (cf. *OC II 3*, p. 171-175). Il faut souligner encore ici que quand S. Weil s'intéresse à l'histoire, c'est afin d'éclairer le présent.

Elle s'exerce à transmettre les œuvres du passé, celles que nous pouvons admirer sans réserve. A Edoardo Volterra par exemple, elle envoie des textes de Théophile de Viau, « un de [ses] amis les plus chers » (*EHP*, p. 113), qu'elle cite largement, et souvent de mémoire, près de quatre-vingts vers (cf. *EHP*, p. 111-113). Le nom de Théophile – que la philosophe continue à lire à Marseille, selon le témoignage de Jean Tortel (cf. *SP*, p. 531) – revient à de nombreuses reprises à partir de cette date (1939). Dans l'essai sur « les origines de l'hitlérisme » (cf. *OC II 3*, p. 213) : il y a des écrivains (aux XV^e-XVII^e siècles) qui n'ont été ni les serviteurs ni les adorateurs de la force : Villon, Rabelais, La Boétie, Montaigne, Maurice Scève, Agrippa d'Aubigné, Théophile de Viau, Retz, Descartes, Pascal. Dans une lettre à André Weil de mars 1940 (cf. *OC VII 1*, p. 454-455) : les quatre plus grands poètes français sont François Villon, Maurice Scève, Théophile de Viau et Jean Racine. Enfin, à Londres, elle mentionne Théophile, un homme libre, à plusieurs reprises dans *L'Enracinement*¹ et y fait allusion dans la « Note sur la suppression générale des partis politiques » : il nous faut retrouver ce que Théophile, dans un poème sur la guerre civile de 1620, nomme « la sainte majesté des lois² » (*OC V 2*, p. 256-257). Le vers exact est le suivant : « La sainte autorité des lois³. » Des écrivains comme d'Aubigné, Théophile de Viau, Retz inscrivent la Révolution française dans une tradition, une généalogie (cf. *OC V 2*, p. 201). S. Weil écrit une lettre à André Gide – qu'elle n'aime guère – pour l'inciter à rééditer les œuvres de Théophile : « Il est en votre pouvoir d'attirer l'attention sur lui. » (*SP*, p. 482) Volterra est loin d'être un cas isolé. En effet, elle envoie des textes (grecs) à un grand nombre de ses correspondants, qu'elle recopie avant de les traduire : elle écrit non seulement pour elle-même, pour se constituer un équipement (*paraskeuê*), mais recopie, traduit et envoie le dialogue de la reconnaissance d'Electre et d'Oreste à ses correspondants, à la manière de Sénèque proposant des citations de philosophes épicuriens ou stoïciens dans ses *Lettres à Lucilius*, afin que ce dernier en fasse l'objet de sa méditation et de son entraînement⁴. Elle transmet ainsi et adresse les ressources du passé. En accompagnement de la lettre à Thibon du 15 novembre 1941, par exemple, comme au père Perrin, à Joë Bousquet ou à Antonio Atarés, elle envoie des textes grecs accompagnés d'une traduction mot à mot⁵. Elle veut lui envoyer « du Platon » et lui réclame ses « Fragments des Présocratiques » (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, publié à Berlin par Hermann Diels en 1903, la 4^e édition date de 1922 et la 5^e édition, révisée par Walter Kranz, est publiée en 1934-1937). A Casablanca (mai-juin 1942), non seulement elle recopie, traduit et commence des textes grecs, mais elle adopte une vie philosophique. Retenons pour indice ce qu'elle écrit à Hélène Honorat, qu'elle s'y trouve « très bien », « ayant trouvé un ou deux êtres sympathiques, et ayant autour [d'elle] des fleurs et au-dessus un ciel bleu intense » (*SP*, p. 621). Dans la tradition stoïcienne, elle distingue ce qui dépend d'elle et ce qui ne dépend pas d'elle, se contente de ce qui est à sa disposition, entretient des amitiés et s'inscrit dans l'ordre du monde. On retrouve, dans cette lettre, les mêmes propos sur la pauvreté, l'amour de la beauté du monde, et dans les mêmes termes que ceux qu'elle tient dans ses lettres de direction spirituelle à Huguette Baur (en 1940), ou dans la correspondance avec Antonio Atarés

¹ Voir *OC V 2*, p. 206, 201, 256-257, 301, 337.

² Voir P. David, *Luttons-nous pour la justice ?*, *op. cit.*, p. 93, ainsi que la note. Voir aussi *SP*, p. 482-483.

³ Théophile de Viau, *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 159.

⁴ Voir *OC IV 2*, p. 307-312, 704-706.

⁵ Correspondance entre S. Weil et G. Thibon, in *CSW*, t. IV-3, septembre 1981, p. 130. Voir aussi une lettre de novembre ou décembre 1941, *ibid.*, p. 131.

(en 1941 et 1942), auquel elle envoie d'ailleurs une traduction de « quelques vers grecs d'Eschyle¹ ». Il s'agit, pour ce qui dépend de nous, de *se tenir dans l'attente*, à l'image d'Electre dans la tragédie de Sophocle, ou du serviteur de l'Évangile. Ce que la philosophe conseille aux autres, elle se l'applique donc à elle-même.

A Marseille, par l'intermédiaire de Jean Ballard, directeur des *Cahiers du Sud*, S. Weil fait la connaissance de Déodat Roché (1877-1978), spécialiste des cathares, qui a publié, en 1937, à Carcassonne, *Le Catharisme, son développement dans le Midi de la France, et les Croisades contre les Albigeois*. Elle lui adresse deux lettres, coup sur coup, les 21 et 23 janvier 1941². Elle manifeste son intérêt pour les cathares et le manichéisme : « Depuis près de vingt siècles, depuis l'apparition du christianisme, le manichéisme est sans doute ce qui s'est produit de plus merveilleux sur le globe terrestre dans l'histoire spirituelle de l'humanité³. » Il est vrai que lorsqu'elle nomme les apports de chacune des grandes civilisations, il s'agit toujours de l'Antiquité pré-romaine⁴. « Les connaissances spéciales que vous possédez dans ce domaine, poursuit-elle, vous donnent aussi des responsabilités particulières à l'égard de vos contemporains⁵. » C'est pourquoi elle invite son correspondant à *publier des textes* sur les manichéens et les cathares, en langue parthe et en copte, à publier un recueil accessible au public. Elle s'en explique : « Pour moi, en toute matière, rien ne vaut les textes originaux, nus et sans commentaires. Seuls ils me procurent le contact avec ce que je désire connaître. Peu m'importe si je ne les comprends que partiellement. Ensuite seulement j'ai recours aux études et commentaires, s'il y en a qui m'inspirent confiance, puis je reviens aux textes⁶. » Voici précisée la *manière de lire* de S. Weil. Elle insistera dans la seconde lettre : « Si vous pouviez seulement trouver un éditeur, la publication d'un recueil de textes originaux, accessible au public, serait infiniment désirable. » (OC IV 2, p. 626) En effet, s'exprime ici une idée de plus en plus présente à sa pensée depuis l'exode et l'exil et jusque dans les écrits de Londres : le passé est la seule source du salut et il faut tout faire pour le transmettre, car « les esprits des hommes de notre époque n'ont la possibilité de trouver une nourriture que dans le passé⁷ », et en particulier dans cette civilisation pré-romaine dont « le catharisme a été en Europe la dernière expression vivante » (OC IV 2, p. 625). Si on « évoque une civilisation disparue » (en l'occurrence le catharisme), c'est « afin d'exalter les meilleures aspirations des hommes actuellement vivants » (OC IV 2, p. 624), écrit-elle, au même moment, dans une lettre à Jean Ballard. Dans ces textes cathares et manichéens, c'est la plus pure tradition grecque et chrétienne qui s'exprime. A ce titre, ils permettent un *contact* avec ce qu'il y a d'essentiel dans la doctrine malgré l'obscurité des textes. « L'inspiration est rendue *sensible* par la merveilleuse poésie qui enveloppe ces textes⁸. » Il y est question du *sentiment* de la condition humaine tel que tout être humain l'éprouve au moins à certains instants. La philosophe évoque encore l'islam, qui aurait bénéficié de « l'influence manichéenne », fait allusion à Henry Corbin ainsi qu'à Émile Benveniste – de la même génération qu'elle – et signifie son intention d'apprendre l'arabe. La philosophe se

¹ In P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 111-128.

² La première lettre a été publiée dans les CSW, t. I-3, décembre 1978, p. 3-5. La seconde a été publiée à deux reprises dans les *Cahiers d'études cathares* en 1949 (n° 2) et en 1954 (n° 19), reprise (tronquée) dans les *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1962, p. 63-67 ; puis publiée dans *Œuvres complètes* en OC IV 2, p. 625-627.

³ « Lettre de Simone Weil à Déodat Roché », in CSW, t. I-3, décembre 1978, p. 5.

⁴ Voir, par exemple, OC IV 1, p. 58, 300, 322-323 ; OC IV 2, p. 75, 416 ; OC V 1, p. 178, 242 ; OC V 2, p. 347.

⁵ « Lettre de Simone Weil à Déodat Roché », in CSW, t. I-3, décembre 1978, p. 5.

⁶ *Ibid.*, p. 3-4.

⁷ *Ibid.*, p. 5.

⁸ *Ibid.*

cherche donc des alliés dans sa tentative pour transmettre les ressources du passé à ses contemporains. Il ne s'agit pas, ici, d'adapter les textes, ou de vulgariser, comme elle le faisait des Tragiques à destination des ouvriers des usines Rosières (en 1936), mais de transmettre les textes eux-mêmes, dans la ligne de ce qu'elle fait dans l'article sur l'*Illiade* et dans celui sur la *Chanson de la croisade contre les Albigeois* (« L'agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique », *OC IV 2*, p. 403 et suiv.).

Mais S. Weil n'a peut-être pas été satisfaite par sa lettre, postée le vendredi, puisque le dimanche, deux jours plus tard, elle écrit à Déodat Roché une seconde lettre, reprenant la même question : trouver des ressources dans le passé afin de constituer un milieu vivant. On peut aussi supposer que c'est après avoir envoyé cette première lettre, le jour même ou le lendemain, qu'elle lit l'article de Roché sur « l'amour spirituel chez les cathares », écrit pour le numéro des *Cahiers du Sud* sur *Le génie d'Occ*, que lui communique Jean Ballard et auquel elle fait allusion dans la première phrase de cette seconde lettre. Cette lettre est importante, notamment parce qu'on y voit *in situ*, à même son jeu de langage, se forger la notion de « milieu humain » :

« Ce qui fait du catharisme une espèce de miracle, c'est qu'il s'agissait d'une religion et non simplement d'une philosophie. Je veux dire qu'autour de Toulouse au XII^e siècle la plus haute pensée vivait dans un milieu humain et non pas seulement dans l'esprit d'un certain nombre d'individus. Car c'est là, il me semble, la seule différence entre la philosophie et la religion, dès lors qu'il s'agit d'une religion non dogmatique.

Une pensée n'atteint la plénitude d'existence qu'incarnée dans un milieu humain, et par milieu j'entends quelque chose d'ouvert au monde extérieur, qui baigne dans la société environnante, qui est en contact avec toute cette société, non pas simplement un groupe fermé de disciples autour d'un Maître. Faute de pouvoir respirer l'atmosphère d'un tel milieu, un esprit supérieur se fait une philosophie ; mais c'est là une ressource de deuxième ordre, la pensée y atteint un degré de réalité moindre. Il y a eu vraisemblablement un milieu pythagoricien, mais nous ne savons presque rien à ce sujet. À l'époque de Platon, il n'y avait plus rien de semblable ; et l'on sent continuellement dans l'œuvre de Platon l'absence d'un tel milieu et le regret de cette absence, un regret nostalgique. » (*OC IV 2*, p. 626)

La lettre se termine sur une note chaleureuse, S. Weil témoignant à son correspondant de sa « très vive sympathie » (*OC IV 2*, p. 627). La correspondance est donc un lieu où s'essaye et s'élabore la pensée weilienne.

Gustave Thibon, l'amitié, la vérité et l'art d'écrire

Gustave Thibon a raconté sa rencontre avec S. Weil, le 7 août 1941, à Avignon, par l'intermédiaire du père Joseph-Marie Perrin, les premiers contacts « cordiaux, mais pénibles¹ », puis l'admiration et l'amitié. Après la longue préface de *La Pesanteur et la grâce* (février 1947), avec ce dernier, ils ont raconté *Simone Weil telle que nous l'avons connue* (1952). La correspondance avec Thibon comprend dix-neuf lettres publiées, dont douze lettres de S. Weil envoyées durant une année : de l'été 1941 au mois de septembre 1942. Un certain nombre de ces lettres ont un intérêt philosophique évident².

À Thibon, la philosophe écrit d'abord avant de le rencontrer, au cours de l'été 1941. Il est question du travail qu'elle doit effectuer à Saint-Marcel-d'Ardèche, un mois, à partir du 7 août 1941, qui est l'occasion de réfléchir au « problème paysan » et au travail manuel en général. En travaillant aux champs, après avoir traversé ce qui lui semblait l'extrême limite de la fatigue,

¹ G. Thibon, « Préface » à *La Pesanteur et la grâce*, *op. cit.*, p. IX. Notons que Thibon lui-même envisage et pratique la philosophie comme manière de vivre.

² Ces lettres appartiennent au fonds « Simone Weil » de la BnF. Elles ont été publiées dans les *CSW*, t. IV-2-3-4, juin, septembre, décembre 1981.

elle a éprouvé « une espèce de joie, de plénitude et de participation à la terre et à tout le monde environnant que ne fournit aucune autre forme d'activité¹ ». Mais elle travaillait alors librement et volontairement. Une telle joie est l'un des « mobiles » de son « désir » de travailler aux champs. « Il doit être beaucoup plus difficile, je crois, poursuit-elle, de parvenir à de pareilles joies dans la situation de domestiques de ferme [ce qu'elle veut être maintenant]. Mais si on peut y parvenir, elles sont alors bien plus précieuses et plus profondes. » Nous comprenons qu'il s'agit de reprendre, cette fois-ci dans le contact avec la terre, l'expérience effectuée sept ans plus tôt en usine : descendre au plus bas de l'échelle sociale. Elle fait d'ailleurs allusion à ce « pur esclavage » qu'est « la situation de manœuvre sur machine ». Le centre du problème, pour ce qui concerne le travail manuel, ce sont « les obstacles qui s'opposent à ce que de telles joies soient goûtées » et c'est à ce problème qu'elle veut « réfléchir concrètement² ». Elle évoque son *expérience vécue* et c'est à partir d'une *expérimentation* qu'elle veut réfléchir au problème de la joie au travail (son projet) – une expérimentation qui engage le corps (la pensée dépend des nécessités qui s'exercent sur le corps) : « Je désire que [...] mon temps et le cours de mes pensées, pour autant qu'elles dépendent du corps, soient soumis aux mêmes nécessités qui pèsent sur n'importe quel domestique de ferme ; je veux dire à la fatigue et aux tâches imposées. » C'est d'après son expérience qu'elle pense (ce que j'ai nommé une philosophie de terrain). A nouveau, il s'agit d'aller *du rêve à la réalité*, d'accéder au réel : « Peut-être me sera-t-il donné par surcroît au moins pendant quelques moments, la récompense attachée au travail de la terre et à aucun autre, le sentiment que la terre, le soleil, le paysage existent réellement et sont autre chose qu'un décor. Ce sentiment de réalité éprouvé même une seconde paie largement des jours et des jours de la fatigue la plus amère, et d'après mon expérience il n'est donné que lorsqu'on a travaillé. » C'est parce que l'on entre en contact avec le réel que l'on évite de faire « de la littérature genre Giono ». En 1941, Jean Giono (1895-1970) a publié une douzaine de récits, dont *Colline*, *Un de Baumugnes* (1929) et *Regain* (1930), puis *Le chant du monde* (1934) et *Que ma joie demeure* (1935). A nouveau, nous voyons que S. Weil connaît bien les écrivains de son temps.

S. Weil commence ses lettres par « Cher ami » et les termine par « Bien cordialement à vous », puis « Bien amicalement », « Très affectueusement ». Elle signe de ses initiales. Le 15 septembre 1941, du Poët, dans les Alpes, où elle réside avec ses parents, elle envoie à Thibon une importante lettre sur l'écriture. L'écriture (de la lettre) prend place dans une absence, mais permet de dire des choses qu'on ne saurait dire de vive voix, que la pudeur ne saurait dire de vive voix. Elle va bien, le mois passé auprès des Thibon lui a « fait beaucoup de bien, physiquement et moralement », lui donnant l'occasion d'éprouver des « voluptés de diverses espèces³ ». Elle est en train de lire les écrits de Thibon que ce dernier lui a communiqués : « et je les ai relus ensuite, plus d'une fois, avec attention, pour les peser ». « Je voulais vous dire, poursuit-elle, après avoir lu vos livres (mais je n'en ai pas eu l'occasion) que certainement vous avez déjà traversé de la nuit obscure, mais qu'à mon avis il vous en reste encore à traverser, beaucoup peut-être, avant de donner votre vraie mesure ; car vous êtes loin d'avoir atteint dans l'expression, et par suite aussi dans la pensée, le degré de dépouillement, de nudité et de force perçante indispensable au genre qui est le vôtre⁴ » (l'aphorisme). Elle critique Nietzsche en passant (qu'affectionne Thibon) et fait allusion à Jean de la Croix (que ce dernier lui a fait

¹ Correspondance entre S. Weil et G. Thibon, in CSW, t. IV-2, juin 1981, p. 66 pour cette citation et les suivantes.

² *Ibid.*, p. 67 pour cette citation et les suivantes.

³ *Ibid.*, p. 68 pour cette citation et les suivantes.

⁴ *Ibid.*, p. 69. A son frère, au mois de septembre 1941, elle présente ainsi Thibon : « un paysan autodidacte devenu latiniste, philosophe, et écrivain fort honorable dans le genre "moraliste" au sens de Vauvenargues » (OC VII 1, p. 499). Notons qu'elle cite à deux reprises les *Réflexions et Maximes* du marquis de Vauvenargues, en 1932 et 1934 (cf. OC II 1, p. 85).

découvrir) : la nuit obscure qu'il faut traverser. A Joë Bousquet, poète, opposant le « décor de théâtre » et le « réel, sans perspective », elle s'adresse d'une manière analogue : il n'est « pas encore tout à fait » prêt, mais il n'a « plus du moins qu'une coquille à percer pour sortir des ténèbres de l'œuf dans la clarté de la vérité¹ ». « Et vous en êtes déjà à frapper contre la coquille », ajoute-t-elle, s'exprimant avec autorité sur l'évolution spirituelle de ses interlocuteurs, G. Thibon et J. Bousquet, faisant preuve de plus de retenue avec le père Perrin, bien qu'elle lui adresse aussi des remarques du même ton au sujet de l'Église catholique.

C'est un véritable *traité sur l'art d'écrire* qu'elle livre à son correspondant (Thibon), le 15 septembre 1941. Un homme de génie est celui qui « porte quelque chose en lui² » et qui veut l'exprimer, alors que le simple talent est habileté à manier l'instrument de l'expression malgré l'insuffisance de l'art. L'expression est nécessaire à l'acte de penser : « Tant que la nudité d'expression n'est pas atteinte, la pensée non plus n'a pas touché ni même approché la vraie grandeur³. » Il s'agit d'arriver à la nudité à force d'effort et d'attention : un effort qui ne porte pas seulement sur la forme, « mais sur la pensée et sur l'être intérieur tout entier ». Il n'y a pas de génie sans travail de soi sur soi. L'acte d'écrire est une souffrance : faire passer la pensée écrite et la prose du dedans au dehors. Cela ne va pas sans dépouillement et nudité pour atteindre à la pureté et à la véritable grandeur. Il faut se vider de soi pour parvenir à « écrire comme on traduit ». Il faut écrire comme on traduit « un texte non-écrit » : en ne rajoutant rien de soi. Le style français, c'est la simplicité. Nous reconnaissons là l'activité philosophique que met en œuvre S. Weil et dont les *Cahiers* gardent la trace. Dans ces lettres, elle évoque à plusieurs reprises son propre travail d'écriture. Un poème qu'elle a modifié⁴, *Venise sauvée*⁵ et, surtout (en février 1942), ses cahiers qui « se remplissent à une allure rapide⁶ ». Dans la lettre de mai 1942, envoyée depuis Casablanca, il est à nouveau question de ses cahiers et des idées qui « sont venues vers⁷ » elle, unissant leur sort au sien : elle souhaite « qu'elles se logent » sous la plume de Thibon, qu'elles passent par sa médiation pour prendre corps par l'écriture, « en changeant de forme de manière à réfléchir [son] image ». L'idée n'est pas personnelle mais reçoit donc la marque de celui qui lui donne corps, sa transparence n'est pas celle de la vitre que l'on ne voit pas : il y a ici la marque de la tension qui anime les derniers écrits weilien entre disparition du moi et affirmation d'une vocation singulière. Citons plus longuement ce passage important pour comprendre le rapport de S. Weil à l'écriture⁸ :

« Vous dites que dans mes cahiers vous aviez trouvé, en plus des choses que vous aviez pensées, d'autres que vous n'aviez pas pensées, mais que vous attendiez ; elles vous appartiennent donc, et j'espère qu'après avoir subi en vous une transmutation elles sortiront un jour dans un de vos ouvrages. Car il est certainement bien préférable pour une idée d'unir sa fortune à la vôtre qu'à la mienne. J'ai le sentiment que la mienne [...] ne sera jamais bonne. [...] Je ne suis pas quelqu'un avec qui il soit bon d'unir son sort. Les êtres humains l'ont toujours plus ou moins pressenti ; mais, je ne sais par quel mystère, les idées semblent avoir moins de discernement. Je ne souhaite rien davantage à celles qui sont venues vers moi qu'un bon établissement, et je serais très heureuse qu'elles se logent sous votre plume en changeant de forme de manière à réfléchir votre image. Cela diminuerait un peu pour moi le sentiment de la responsabilité, et le

¹ S. Weil et J. Bousquet, *Correspondance 1942*, lettre 5 (12 mai 1942), *op. cit.*, p. 138.

² Correspondance entre S. Weil et G. Thibon, in *CSW*, t. IV-2, juin 1981, p. 69 pour cette citation et les suivantes. Voir *OC VII* 1, p. 296 où il est question d'un « dépôt d'or pur » qui se trouve en elle et qu'il s'agit de transmettre

³ *Ibid.*, p. 70 pour cette citation et les suivantes.

⁴ *Ibid.*, p. 71.

⁵ Correspondance entre S. Weil et G. Thibon, in *CSW*, t. IV-4, décembre 1981, p. 196.

⁶ Correspondance entre S. Weil et G. Thibon, in *CSW*, t. IV-3, septembre 1981, p. 136.

⁷ Correspondance entre S. Weil et G. Thibon, in *CSW*, t. IV-4, décembre 1981, p. 196 pour cette citation et les suivantes.

⁸ *Ibid.*, p. 196.

poids accablant de la pensée que je suis incapable, en raison de diverses tares, de servir la vérité telle qu'elle m'apparaît, alors qu'elle daigne, me semble-t-il, se laisser parfois apercevoir de moi, par un excès inconcevable de miséricorde. Vous prendrez tout cela, je pense, avec la même simplicité que je vous le dis. Pour qui aime la vérité, dans l'opération d'écrire, la main qui tient la plume et le corps et l'âme qui y sont attachés, avec toute leur enveloppe sociale, soit choses d'importance infinitésimale. Des infiniment petits du n° ordre. C'est du moins la mesure de l'importance que j'attache, par rapport à cette opération, non seulement à ma personne, mais aussi à la vôtre, et à celle de tout écrivain que j'estime. »

Vérité et charité se rencontrent : c'est par miséricorde que la vérité se donne. L'enveloppe sociale, le corps, l'âme, autrement dit la « personne », sont sans importance relativement à la vérité donnée. Ce qu'elle porte en elle existe dans un lieu où cela ne peut subir nulle atteinte et d'où cela peut toujours redescendre. « Dès lors rien de ce qui me concerne ne saurait avoir aucune espèce d'importance¹. » De plus, cette lettre est intéressante en ce qu'elle fait voir que l'écriture ne peut être que la traduction d'une expérience vécue. Pour recevoir de la vérité, il faut parvenir à une parfaite obéissance. Il faut n'être rien : « Je sais bien quelle serait pour moi la manière de parvenir peut-être à être utilisée par Dieu d'une manière ininterrompue. Ce serait d'arriver enfin à être réellement, complètement et définitivement n'importe quoi à mes propres yeux. Mais c'est impossible tant qu'on porte en soi, comme c'est mon cas, un sentiment continu de culpabilité². » Peut-être au même moment, en avril ou mai 1942, sinon quelques semaines plus tard à New York, S. Weil note dans le *Cahier XIII* : « Le grand obstacle à la perte de la personnalité est le sentiment de culpabilité. Il faut le perdre » (*OC VI 4*, p. 117-118), et parle d'elle-même comme d'un « déchet ». Nous retrouvons le même terme dans l'esquisse d'autobiographie spirituelle : déchet, pièce loupée, objet de rebut (cf. *AD*, p. 49). Ce thème des vérités qui viennent à elle malgré ses infirmités revient à plusieurs reprises en 1942 et 1943. Enfin, elle reconnaît dans le bonheur la « vocation » de son correspondant. Vivre une vie équilibrée et heureuse est une vocation et c'est ce qu'elle lui souhaite, comme elle écrira au père Perrin qu'elle souhaite qu'il aille au Christ « dans la joie » (*AD*, p. 62), se réservant pour elle la voie du malheur et de la Croix.

Elle devait retrouver Thibon, à Marseille, afin qu'il lui prête Jean de la Croix (demandé dans la lettre du 15 novembre 1941). Mais elle l'a manqué : cela veut dire qu'elle ne méritait « aucunement de le lire³ », conclut-elle dans la lettre suivante. Pour ce qui concerne la lecture, nous savons que la philosophe s'est « toujours efforcée de pratiquer l'obéissance », qu'elle ne lit que ce dont elle a « faim », au moment où elle en a faim et qu'ainsi, elle ne lit pas, elle « mange » (*AD*, p. 45) : lire, c'est se nourrir de vérité et cette vérité est donnée au moment opportun. S. Weil désire n'agir que par obéissance. C'est pour réaliser le projet d'infirmières de première ligne qu'elle est partie pour les États-Unis, parce que ce projet est une « pensée [qui lui] paraissait [lui] avoir été envoyée par Dieu⁴ ». Il est intéressant de noter que la pensée n'est pas évaluée selon son contenu mais selon son origine. Une pensée est donc bonne en fonction de son origine : si elle vient de Dieu – et mauvaise si elle vient de « moi », ou du social qui est le domaine du diable. Cette herméneutique de soi, qui affleure ici mais qui demeure très discrète, retrouve un rapport à soi, un mode de subjectivation décrit et mis en œuvre dans le christianisme primitif, dans les *Institutions* de Cassien, par exemple : « Il s'agit de tester "la qualité des pensées" – *qualitas cogitationum* – en s'interrogeant sur les profondeurs secrètes d'où elles sont issues. [...] En examinant les pensées avec soin, en opérant sans cesse le tri entre celles qu'il faut accueillir et

¹ *Ibid.*, p. 197.

² *Ibid.*, p. 199-2000.

³ Correspondance entre S. Weil et G. Thibon, in *CSW*, t. IV-3, septembre 1981, p. 130.

⁴ Correspondance entre S. Weil et G. Thibon, in *CSW*, t. IV-4, décembre 1981, p. 199.

celles qu'on doit rejeter, le moine obéissant et bien dirigé n'envisage pas ce qui est pensé dans ces idées, mais le mouvement de la pensée dans celui qui la pense. Ce que Cassien appelle les *arcana conscientiae*¹. » « Toutes les fois que je sentirai que Dieu me le permet – car j'observe toujours cette règle² », écrit S. Weil : il y a une épreuve de Dieu, un pathos divin. La pensée weilienne est une pensée du corps et de ses affects, celle d'une forme de vie expérimentale, expérientielle. Cette dernière se propose d'intercéder pour que Dieu descende en Thibon et se substitue à lui pour diriger sa plume lorsqu'il écrit. Que le moi doive s'effacer afin que ce soient les pensées de la Sagesse éternelle qui traversent l'individu et qu'il s'agisse d'écrire comme on traduit est au cœur de l'éthique weilienne, mais il est étonnant de trouver chez elle une telle pratique de la prière d'intercession. Une phrase comme celle-ci (dans une lettre au père Perrin au 16 avril 1942) résume l'attitude weilienne – dont il a été question lorsque j'ai étudié l'écriture des *Cahiers* : « Et mon plus grand désir est de perdre non seulement toute volonté, mais tout être propre. » (AD, p. 31)

Notons qu'il est fait référence au père Perrin dans cette correspondance avec Gustave Thibon. Par exemple, dans une lettre de novembre ou décembre 1941, après qu'ils se sont vus tous les trois. Il semble que le premier ait signifié qu'il attend et espère que S. Weil entre dans l'Église catholique, reçoive le baptême. Ces paroles l'ont « beaucoup gênée³ » : « Je ne peux pas entrer dans l'Église pour ne pas lui faire de la peine... » Il dit vouloir lui communiquer « la plénitude du Seigneur » (la lettre cite l'expression entre guillemets). Que cela veut-il dire ? Veut-il parler de la sainteté ? Mais « jamais personne n'a attribué aux sacrements la vertu de donner la sainteté. [...] Et si le P. Perrin, poursuit-elle, parlait de la communication de Dieu telle que n'importe quel catholique convaincu l'a reçue, je ne pense pas que ce soit là pour moi une chose à venir ». Elle est « à la porte » de l'Église, mais n'est pas « près d'y entrer ». Il faudrait pour cela « une impulsion ». Où l'on voit à nouveau comment S. Weil se décide à agir : selon un principe d'obéissance. « C'est bien malheureux que précisément sur ce point je ne puisse pas demander conseil au P. Perrin, conclut-elle ; car je ne puis mettre devant lui le problème tel qu'il se pose pour moi. » C'est pourtant ce qu'elle fera quelques semaines plus tard. Dans deux lettres au père Perrin du mois de janvier 1942, publiées dans *Attente de Dieu*, cette question du baptême sera affrontée directement. *In fine*, ce qui est refusé, c'est le « mensonge », c'est une attitude mensongère. A la porte de l'Église, elle se dit prête à mourir pour l'Église, mais pas à y entrer.

Les amis sont « chose infiniment précieuse⁴ ». La lettre de février 1942 porte sur l'amitié et préfigure la partie sur l'amitié de l'essai sur les « Formes de l'amour implicite de Dieu » : le « piège de l'amitié » contraint par violence à aimer ce qui est autre que soi. Le lien de l'amitié ne doit pas masquer ou atténuer les divergences qui « contraignent à la justice » : « Je pense qu'il n'y a pas justice sans amour. Car reconnaître l'existence d'un esprit autre que moi, que ce soit le prochain ou Dieu lui-même, et plus généralement reconnaître la réalité d'un objet quel qu'il soit, au sens plein du mot réalité, c'est acte d'amour. La joie est le sentiment de la réalité ; le beau est l'apparence manifeste de la réalité ; l'amour est la reconnaissance et l'acceptation de la réalité. Ainsi tout amour qui n'est pas imaginaire est justice⁵ », respect du libre consentement de l'autre, ce qui suppose de reconnaître sa réalité, donc de l'aimer. Il n'y a pas de justice sans amour. Au

¹ M. Foucault, *Les Aveux de la chair*, op. cit., p. 138.

² Correspondance entre S. Weil et G. Thibon, in CSW, t. IV-4, décembre 1981, p. 195.

³ Correspondance entre S. Weil et G. Thibon, in CSW, t. IV-3, septembre 1981, p. 130-131 pour cette citation et les suivantes de ce paragraphe (lettre dont un extrait est reproduit in AD, p. 251-253).

⁴ Correspondance entre S. Weil et G. Thibon, in CSW, t. IV-2, juin 1981, p. 74.

⁵ Correspondance entre S. Weil et G. Thibon, in CSW, t. IV-3, septembre 1981, p. 137.

père Perrin, quelques semaines plus tard, la philosophe écrira : « J'ai eu aussi dès la première enfance la notion chrétienne de charité du prochain, à laquelle je donnais ce nom de justice qu'elle a dans plusieurs endroits de l'Évangile. » (*AD*, p. 40) Et encore, au même moment :

« L'Évangile ne fait aucune distinction entre l'amour du prochain et la justice. [...] Nous avons inventé la distinction entre la justice et la charité. Il est facile de comprendre pourquoi. Notre notion de la justice dispense celui qui possède de donner. S'il donne quand même, il croit pouvoir être content de lui-même. Il pense avoir fait une bonne œuvre. Quant à celui qui reçoit, selon la manière dont il comprend cette notion, ou elle le dispense de toute gratitude, ou elle le contraint à remercier bassement. Seule l'identification absolue de la justice et de l'amour rend possibles à la fois d'une part la compassion et la gratitude, d'autre part le respect de la dignité du malheur chez les malheureux par lui-même et par les autres. » (*OC IV 1*, p. 287)

Les lettres de Marseille esquissent ce qu'exposera S. Weil dans les essais de Londres. En effet, l'essai qui se demandera « Luttons-nous pour la justice ? » poursuivra une même réflexion sur l'amour du prochain et ce qui est dit ici de l'amour comme accès à la réalité sera développé dans *L'Enracinement* : « Désirer un contact avec la réalité, c'est l'aimer. » (*OC V 2*, p. 319)

La correspondance entre les deux amis s'intensifie dans les trois lettres (1) d'avril ou mai 1942, alors que le départ se fait proche, (2) de mai 1942, lors de l'escale à Oran, et (3) fin mai 1942, depuis Casablanca. Il y aura encore une lettre envoyée de New York et datée du 10 septembre 1942, la dernière. Il est question de séparation : « Il ne faut pas s'étonner que les séparations s'accompagnent de douleur. Dans tout ce qui est pénible, il y a un noyau irréductible de douleur qui est de même nature que la douleur physique. Il n'est pas désirable, au moins pour moi, de ne pas le sentir, quoi que ce soit possible, parce que cela enlève aux choses douloureuses leur réalité¹. » *Sentir* la douleur, c'est sentir la *réalité* des choses douloureuses. *C'est par le sentiment que la réalité se donne*. « Aimons cette distance entièrement tissée d'amitié, car ceux qui ne s'aiment pas ne sont pas séparés² » : la rencontre et la séparation sont deux formes de l'amitié et contiennent le même bien sous forme de plaisir ou de peine. L'épreuve du plaisir et de la peine est accès au réel, à ce qui se donne. Puis la philosophe poursuit par une interprétation au plan théologique : rencontre et séparation sont « les images humaines de l'union absolue entre le Père et le Fils dans la Trinité, et de la déchirure inconcevable entre le Père et le Fils » sur la Croix (au moment de la parole : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? »). La séparation nous convient mieux, poursuit-elle, « car nous avons cette félicité d'avoir été jetés par la naissance au pied même de la Croix³ ». Puis elle ajoute : « L'existence humaine est chose si fragile et si exposée que je ne puis aimer sans trembler⁴ », « une pensée souveraine [...] rendue esclave d'un morceau de chair qui lui-même est soumis à toutes les actions extérieures » (*OC V 2*, p. 384), à la nécessité. Là encore, pour ce qui concerne la fragilité, ou vulnérabilité, aussi bien que pour la lecture théologique de la condition humaine, le thème sera développé quelques mois plus tard dans l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur ». Les lettres précèdent les traités. A l'instar de Plutarque ou de Sénèque, S. Weil rédige des *hypomnêmata*, écrit des lettres, envoie des traités, pense sa vie et vit sa pensée.

Enfin, si l'amitié est condition de la *parrêsia*, celle-ci prend le risque d'y mettre un terme, car s'il faut du courage pour dire la vérité, il en faut tout autant pour l'entendre. La *parrêsia* consiste à tout dire de la vérité, à la dire comme ce que l'on pense en prenant le risque de blesser

¹ Correspondance entre S. Weil et G. Thibon, in *CSW*, t. IV-4, décembre 1981, p. 193

² *Ibid.*, p. 195.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 196.

l'autre. Dans la longue lettre à Thibon de l'automne 1941, c'est une telle *parrêsia* qu'exerce la philosophe : « Je vais revenir bientôt chez vous, mais je me réjouis que cette brève absence me donne l'occasion d'une lettre afin de vous écrire des choses qu'une certaine pudeur et une invincible réserve m'empêche de vous dire. » Elle lui parle des écrits inédits qu'il lui a passés pour qu'elle les lise, et c'est alors qu'elle fait preuve de *parrêsia* tout en théorisant sa pratique¹ :

« Ils contiennent, selon mon sentiment, des choses de premier ordre (ce qui, pour moi, veut beaucoup dire) ; mais non pas en grand nombre ; ou pas, et de très loin, en aussi grand nombre que les préfaces de vos amis donneraient à penser. Vous savez, car vous me connaissez assez pour cela, qu'aucune considération ne peut m'empêcher d'être, dans de tels jugements, aussi honnête qu'il est en mon pouvoir. Cela ne veut pas dire seulement que je suis sincère, ce qui va de soi ; mais que l'amitié, la gratitude et les sentiments de ce genre ne peuvent diminuer, mais seulement augmenter mon scrupule et mon attention à essayer d'évaluer justement.

Vous êtes loin d'avoir atteint dans l'expression, et par suite aussi dans la pensée, le degré de dépouillement, de nudité et de force perçante indispensable au genre qui est le vôtre [l'aphorisme] A cet égard les pages dactylographiées sont bien meilleures et contiennent même quelques formules à peu près satisfaisantes (malgré l'apparence, il ne peut guère y avoir de plus grand éloge). Pourtant, en gros, mon sentiment reste le même. [...] Je trouve dans presque tous vos aphorismes une recherche de l'effet. Je ne veux pas dire par là que vous cherchez réellement l'effet ; je l'ignore, n'étant pas en état de sonder les reins. Ce que je sais, c'est qu'il y a dans les mots que vous employez cette recherche de l'effet qui est la conséquence inévitable d'un art insuffisant. [...] Peut-être même que plus de brutalité serait meilleure. [...] Peut-être alors ne pourrez-vous pas vous empêcher de m'en vouloir, même sans vous l'avouer. Je cours donc un risque, car votre amitié m'est précieuse. »

Tout dialogue véritable, écrit Pierre Hadot, est « un combat, amical, mais réel² ». La *parrêsia* est cette parole franche, directe, sans rhétorique, qui prend le risque de blesser l'autre et de rompre cette amitié qui en est pourtant la condition de possibilité. La *parrêsia* – en suivant l'analyse qu'en fait Foucault – consiste à dire une vérité qui exprime ce que pense celui qui parle, à laquelle ce dernier se lie, manifestant un lien entre la vérité dite et la pensée de celui qui l'énonce, tout en prenant un « risque qui concerne la relation même qu'il a avec celui auquel il s'adresse » : il en a été question lorsque nous avons étudié la correspondance avec Suzanne Gauchon (ce qui indique qu'il s'agit là d'une attitude constante), « il faut pour qu'il y ait *parrêsia* que, en disant la vérité, on ouvre, on instaure, on affronte le risque de blesser l'autre, de l'irriter, de le mettre en colère » ; autrement dit, faire preuve de *parrêsia* « risque de défaire, de dénouer cette relation à l'autre qui a rendu possible précisément son discours³ ». C'est l'amitié qui est la condition de possibilité de ce que dit S. Weil à Thibon et c'est cette même amitié qu'elle prend – consciemment – le risque de défaire en faisant preuve de franchise à son égard – la *parrêsia* demandant, de part et d'autre, du courage. Thibon, qui publie des extraits de cette lettre dans *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, poursuit : « Simone Weil m'avoua plus tard qu'elle avait eu la quasi-certitude que mon amitié ne survivrait pas » à ce qu'elle lui écrit. « Il n'en fut rien » et l'écrivain lui sut gré « de sa franchise⁴ » (terme par lequel peut être traduit *parrêsia*⁵).

¹ Correspondance entre S. Weil et G. Thibon, in *CSW*, t. IV-2, juin 1981, p. 68-70. Voir aussi G. Thibon, *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, op. cit., p. 136-137.

² P. Hadot, « Exercices spirituels », in *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 45

³ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 12-15. Sur la notion de *parrêsia*, voir aussi F. Gros, « A propos de l'herméneutique du sujet », in *Foucault au Collège de France : un itinéraire*, op. cit., p. 149-163 ; id., « La parrhêsia chez Foucault (1982-1984) », in *Foucault. Le courage de la vérité*, op. cit., p. 155-166 ; D. Lorenzini, « Performative, Passionate and Parrhesiastic Utterance : On Cavell, Foucault and Truth as an Ethical Force », in *Critical Inquiry*, 41/2, 2015, p. 254-268 ; id., « La parrêsia et la force perlocutoire », in *Foucault(s)*, op. cit., p. 273-284 ; ainsi que M.-O. Goulet-Cazé, *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*, op. cit., p. 49-50.

⁴ Id., *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, op. cit., p. 136-137.

⁵ Sur la *parrêsia*, mais cette fois dans un contexte politique, je reviendrai un peu plus loin, à la section 3 de la partie C : « L'exercice de la *parrêsia* ».

Quatre lettres à Gilbert Kahn (1941-1942) : la vie de l'esprit

S. Weil adresse, en 1941 et 1942, « quatre lettres à Gilbert Kahn¹ ». Elle a fait connaissance avec ce dernier par l'intermédiaire de Michel Alexandre, en 1936 probablement. En novembre de cette année-là, ils sont ensemble à une réunion du Comité de vigilance des intellectuels antifascistes sur la guerre d'Espagne où elle prend la parole (cf. *SP*, p. 399). Gilbert Kahn (1914-1995), neveu de Léon Brunschvicg, élève d'Alain au lycée Henri-IV, philosophe, est de cinq ans plus jeune qu'elle. Ces lettres commencent par : « Cher camarade », puis « Cher ami », et se terminent par : « Bien cordialement », « Bien cordialement à vous », « Amicalement ». Elles sont signées : « Simone Weil » ou « S. W. ».

La lettre du 30 juin 1941 nous apprend que la philosophe renvoie à Kahn les *Entretiens au bord de la mer* d'Alain : « ...ils m'ont été très utiles². » A Marseille, donc, elle continue de lire Alain, son maître, dont elle se soucie : « On m'a écrit récemment que Chartier avait eu une attaque (mais je ne sais quand) et était très diminué. Cette pensée est affreuse. Cette lente descente vers la mort d'un être tel que lui donne vraiment à réfléchir³. » Elle fait part de ses lectures. La *Bagavad-Gîta* [*sic*] : « C'est beau comme du Marc-Aurèle et du Platon⁴. » Cette lettre est une réponse à une missive précédente de Gilbert Kahn. Répondant à ce que lui écrit ce dernier, elle fait allusion à Paul Valéry et à Marcel Légaut. Elle fait part également de son travail d'écriture : « J'ai commencé [au printemps 1941] un long travail sur la science contemporaine, classique (de la Renaissance à 1900) et grecque, mais après avoir écrit là-dessus un peu plus de trente grandes pages j'ai été interrompue par d'autres préoccupations⁵. » Les lettres permettent d'entrer dans le processus d'écriture weilien et, parfois, de dater les textes. Il s'agit ici du texte intitulé « La science et nous » (cf. *OC* IV 1, p. 139-182). « J'ai rédigé, pour publication éventuelle dans une revue catholique, des réflexions sur le travail en usine⁶ » : il s'agit de l'article qui sera publié un an plus tard, sous le titre « Réflexions sur la vie d'usine » (cf. *OC* II 2, p. 283-307), par la revue *Economie et humanisme* (n° 2, juin-juillet 1942), alors même qu'elle quitte la France pour les États-Unis. Cet article a été rédigé pour « un dominicain » : il s'agit, bien sûr, du père Joseph-Marie Perrin. Elle fait encore allusion à *Venise sauvée* : « J'ai enfin fait le schéma détaillé, et, je crois, à peu près définitif de toutes les scènes non encore rédigées⁷. »

Elle raconte qu'elle a sans doute trouvé « une situation de domestique de ferme » (« ce sera un changement très soudain de manière de vivre ») et fait référence à ce propos, comme dans plusieurs autres lettres de cette période d'exil, à Krishna, « le bien-aimé des vachères⁸ ». La lettre est donc le moyen de faire part des rencontres, des projets, des lectures, des travaux d'écriture : un récit de soi et de ce qui occupe la vie de l'esprit. Mais l'écriture ne saurait remplacer la parole vive : « ...pour des raisons qui ne peuvent s'expliquer que de vive voix⁹ », écrit-elle par exemple. Les deux lettres suivantes sont datées du 6 août et du 5 octobre 1941. La

¹ S. Weil, « Quatre lettres à Gilbert Kahn », in *CSW*, t. XVIII-4, décembre 1995, p. 335-342.

² *Ibid.*, p. 336.

³ *Ibid.*, p. 337.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 336.

⁶ *Ibid.*, p. 336-337.

⁷ *Ibid.*, p. 336.

⁸ *Ibid.*, p. 337.

⁹ *Ibid.*, p. 338.

philosophe veut travailler la terre pendant une année : elle ne pense pas, à ce moment-là, quitter le sol français et partir en Angleterre. Dans une lettre à René et Véra Daumal, elle évoque deux projets : « travail en Ardèche ou voyage hors de France¹ ». Cette lettre aux Daumal est peut-être antérieure à la lettre du 6 août adressée à Gilbert Kahn et son projet s'est alors précisé entre temps. Le travail physique est une épreuve de soi qui permet l'accès à quelque chose « d'irréductible » : « Je m'attends aussi à assister à l'extinction de ma propre intelligence par l'effet de la fatigue. Néanmoins je regarde le travail physique comme une purification – mais une purification de l'ordre de la souffrance et de l'humiliation. On trouve aussi, tout au fond, des instants de joie profonde, nourricière, sans équivalent ailleurs². » Le même thème sera repris dans la lettre du 5 octobre 1941 : le travail physique est une ascèse (*askêsis*), un exercice de purification de soi nécessaire pour accéder à la vérité³. Cette dimension purificatrice du travail, cet usage du travail comme exercice de transformation de soi marque une inflexion dans la réflexion weilienne – nous ne trouvons pas la même tonalité dans les années 1930, dans les lettres à Guihéneuf et Alain de 1936, par exemple. Certes, S. Weil sollicite auprès de Thibon un emploi de domestique de ferme pour « réfléchir *concrètement* » au « problème paysan⁴ » : quels sont les obstacles qui s'opposent à ce que le travail paysan, et plus généralement le travail manuel, permette d'entrer en contact avec la nécessité et la beauté de l'univers ? Mais il ne s'agit pas seulement, ici, d'observer les effets du travail physique sur l'âme et de réfléchir à l'organisation du travail ; il s'agit d'opérer un travail sur soi de telle manière que puisse être éprouvée « une espèce de joie, de plénitude [...] que ne fournit aucune autre forme d'activité » : il s'agit d'un exercice spirituel de purification⁵. Cette joie, écrit-elle encore, elle l'a déjà « éprouvé[e] par moment, autrefois, quand il m'arrivait de travailler aux champs⁶ ». Elle a participé aux « travaux des paysans » (*SP*, p. 109-111), par exemple, lors d'un séjour à Marnoz, dans le Jura, chez une tante, à l'été 1929. Et les *Réflexions* de 1934 font état d'une telle joie « que l'on éprouve à se mettre directement aux prises avec le monde par un travail [manuel] non machinal » dans les mêmes termes que ceux de la lettre à Thibon : « En ces moments de joie et de plénitude incomparables on sait par éclairs que la vraie vie est là, on éprouve par tout son être que le monde existe et que l'on est au monde. Même la fatigue physique n'arrive pas à diminuer la puissance de ce sentiment, mais plutôt, tant qu'elle n'est pas excessive, elle l'augmente. » (*OC* II 2, p. 90) Nous constatons ici la continuité de la pratique et de la pensée weilienne. Cette vérité à contempler, à laquelle accéder par un contact direct avec la réalité, n'est pas de l'ordre de l'intelligence spéculative : « Pourquoi attacherais-je beaucoup de prix à cette partie de mon intelligence dont n'importe qui, poursuit la philosophe, absolument n'importe qui, au moyen de fouets et de chaînes, ou de murs et de verrous, ou d'un morceau de papier couvert de certains caractères, peut me priver ? Si cette partie est le tout, alors je suis toute chose de valeur presque nulle, et pourquoi me ménager ? S'il y a autre chose d'irréductible, c'est cela qui a un prix infini. Je vais voir s'il en est ainsi⁷. » C'est un désir du bien absolu au centre du cœur de

¹ « Deux lettres de Simone Weil à René et Véra Daumal » (juillet-août 1941), in *CSW*, t. XI-1, mars 1988, p. 3.

² S. Weil, « Quatre lettres à Gilbert Kahn », in *CSW*, t. XVIII-4, décembre 1995, p. 338-339.

³ *Ibid.*, p. 341.

⁴ Correspondance entre S. Weil et G. Thibon, in *CSW*, t. IV-2, juin 1981, p. 66-67. Je souligne.

⁵ Je renvoie au chapitre III, partie C, section 1 : « Des pratiques pour la destruction du mal ».

⁶ Correspondance entre S. Weil et G. Thibon, in *CSW*, t. IV-2, juin 1981, p. 66.

⁷ S. Weil, « Quatre lettres à Gilbert Kahn », in *CSW*, t. XVIII-4, décembre 1995, p. 339. Je renvoie au chapitre premier, partie B : « Penser à partir de l'expérience vécue ».

tout être humain qui est irréductible. C'est de cette expérience que la philosophe témoignera par la suite, dans la « Profession de foi¹ » (cf. *OC V 2*, p. 95-96) par exemple.

Le dimanche 5 octobre 1941, jour de repos, S. Weil écrit donc à Gilbert Kahn. Cela fait deux semaines qu'elle fait les vendanges à Saint-Julien-de-Peyrolas. Elle travaille huit heures par jour, est parfois écrasée de fatigue, mais les jours de pluie « ont été assez fréquents pour [lui] permettre une certaine activité intellectuelle² ». La confrontation à la matière et à la nécessité qui fait le monde n'exclut donc pas un mouvement de recul, de retrait nécessaire pour la réflexion, la lecture, l'écriture. En effet, dans ces lettres, il est encore question de la revue *Esprit*, dont elle n'a pas lu le numéro du mois de juillet précédent, des *Lettres françaises*, « la revue de Caillois³ » (les revues, nous l'avons dit, jouent un rôle de premier plan dans sa manière de penser et de vivre). Il est question de Lanza del Vasto et du « milieu hindou, authentique et traditionnel », un milieu encore vivant, alors que la Grèce « n'est plus qu'un souvenir⁴ », d'une « philosophie indo-européenne antérieure à la séparation » entre l'Inde et la Grèce et de l'analogie entre Grèce, Inde et Chine. Répondant à la lettre précédente de Kahn, elle « croi[t] [se] souvenir » que *Rhumbs* (1933), de Paul Valéry, « est effectivement un très beau livre⁵ » et annonce la publication, par les *Cahiers du Sud*, d'un « nouveau recueil de fragments de Valéry » (*Mauvaises pensées et autres*, publié le 18 août 1941, qu'elle a manifestement lu dès parution). La réflexion philosophique se poursuit dans la quatrième lettre, envoyée de Casablanca, en mai ou juin 1942 : la philosophe invite son correspondant à poursuivre son travail sur « Lagneau, Alain et la perception » : « Je ne sais plus si j'ai pensé à vous rappeler, à ce propos, que quand Alain a lu M[aine] de B[iran] il a reconnu sa pensée ; sinon qu'il disait (ce qui est une vue très profonde) qu'au lieu d'effort M[aine] de B[iran] aurait dû employer le mot travail⁶. » Il est remarquable, alors qu'elle vient de quitter la France avec pour objectif de rejoindre Londres et la résistance, alors qu'elle a passé des mois à approfondir sa connaissance de la Grèce, qu'elle s'intéresse à l'Inde et à la pensée chinoise, alors qu'elle a franchi des seuils qui lui ont fait connaître les expériences dont elle a témoigné au père Perrin, que S. Weil considère qu'il est important d'écrire sur « Lagneau, Alain et la perception ». En effet, elle s'inscrit dans la généalogie de la philosophie française de la perception et, surtout, indique par là-même la continuité de sa réflexion depuis les *Premiers écrits philosophiques* : « Il s'agit toujours de percevoir⁷. » Elle ajoute qu'elle aime mieux que Kahn ne lise pas les cahiers qu'elle a confiés à Gustave Thibon : « Vous n'y verriez guère que des développements hasardeux sur des thèmes de théologie⁸. »

Il vient d'être question de René Daumal (1908-1944). Ce dernier est un poète et philosophe, spécialiste de l'Inde et de la spiritualité indienne, que S. Weil a connu dans la seconde moitié des années 1920 au lycée Henri-IV, à Paris. Elle le retrouve à Marseille, au début de l'année 1941, et c'est par lui qu'elle fait la rencontre de Lanza del Vasto et lit l'ouvrage de

¹ Voir *infra*, partie C, section 1 (« Deux "Professions de foi" »).

² *Ibid.*, p. 341. On pense à Marc Aurèle, qui fait les vendanges, peine et se contente d'un repas frugal (voir P. Grimal, *Marc Aurèle*, *op. cit.*, p. 74).

³ *Ibid.*, p. 340.

⁴ *Ibid.*, p. 339.

⁵ *Ibid.*, p. 340.

⁶ *Ibid.*, p. 342.

⁷ R. Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, *op. cit.*, p. 501.

⁸ S. Weil, « Quatre lettres à Gilbert Kahn », in *CSW*, t. XVIII-4, décembre 1995, p. 342.

Suzuki sur *Le Bouddhisme Zen*¹. Au cours de l'été 1941, elle lui adresse deux lettres. Celles-ci témoignent de son intérêt pour l'Inde : « J'ai plus que besoin, j'ai soif de la Brhad », « une *Upanishad* védique. [...] Nous nous sommes rencontrés alors que je commençais à avoir soif de cette langue et de cette pensée². » Ce thème de la nécessité des cultures et des trésors du passé se retrouve, à la même époque, dans la lettre à Ballard qui vient d'être étudiée (cf. *OC IV 2*, p. 625-626). On y retrouve aussi son attachement aux paysages : « Saluez pour moi, en même temps que vous les quittez, ces plaines et ces collines autour d'Allauch [près de Marseille], dont je crois que je n'oublierai pas comment elles reçoivent la clarté de l'aube³. » On pense alors à ce passage de l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur » : « Combien de fois la clarté des étoiles, le bruit des vagues de la mer, le silence de l'heure qui précède l'aube viennent-ils vainement se proposer à l'attention des hommes ? Ne pas accorder d'attention à la beauté du monde est [...] un crime d'ingratitude. » (*OC IV 1*, p. 373-374)

Gilbert Kahn, René Daumal, Lanza del Vasto, les Honnorat, le père Perrin, Gustave Thibon, Joë Bousquet : c'est un milieu et un ensemble de relations amicales et intellectuelles qui se manifestent dans ces correspondances à chaque fois singulières. S. Weil s'y révèle, mais garde ce qu'il y a de plus intime – ses expériences spirituelles – pour quelques amis (Bousquet, Perrin), reconnaissant en eux une semblable progression et ne parlant d'elle qu'afin de montrer la voie, de guider ces derniers dans le chemin spirituel qui a été le sien.

Le témoignage mystique (les lettres à Joë Bousquet, au père Perrin)

En 1941 et 1942, les lettres à ses amis les plus proches, Joseph-Marie Perrin, Gustave Thibon, Joë Bousquet, suivent un schéma semblable : S. Weil commence par parler d'elle, par témoigner de son itinéraire spirituel, puis s'adresse à son interlocuteur pour l'engager à approfondir sa propre expérience spirituelle. Il en va comme si – même si elle s'en défend – sa propre expérience (« je sais cela par expérience⁴ ») l'autorisait à jouer un rôle de direction spirituelle, jusqu'à adresser des reproches au père Perrin : « J'ai souvent, à tort ou à raison, cru reconnaître en vous des attitudes partiales. [...] Il me semble certain qu'il y a là chez vous une sérieuse imperfection. » (*AD*, p. 77-78) Il s'agit là très exactement d'un acte de *parrèsia*.

La correspondance de S. Weil compte cinq lettres à Joë Bousquet⁵. La première de ces lettres, datée du 13 avril 1942, est écrite quelques jours après leur rencontre à Carcassonne, à la fin du mois de mars, alors que la philosophe est rentrée à Marseille. Trois autres lettres sont envoyées au mois de mai, la dernière depuis Casablanca, donc entre le 20 mai et le 7 juin, date du départ pour l'Amérique. Les archives comptent également deux lettres de Joë Bousquet à S. Weil. La lettre I est datée du 13 avril 1942. S. Weil est à Marseille. Elle remercie Joë Bousquet

¹ Sur Lanza del Vasto, voir G. Maes, « Ombre et lumière à Marseille : la rencontre de Simone Weil et de Lanza del Vasto », *CSW*, t. XX-4, décembre 1997, p. 299-318, et sur Suzuki, voir au chapitre III, la partie A, section 3 (« La récitation du nom du Seigneur »).

² « Deux lettres de Simone Weil à René et Véra Daumal » (juillet-août 1941), in *CSW*, t. XI-1, mars 1988, p. 3-4.

³ *Ibid.*, p. 4.

⁴ S. Weil et J. Bousquet, *Correspondance 1942*, *op. cit.*, p. 166.

⁵ Trois lettres de S. Weil et deux lettres de J. Bousquet sont publiées dans les *Cahiers du Sud*, n° 304, en 1950. La lettre du 12 mai 1942 est reprise en 1962 dans *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu* (*op. cit.*). Cette *Correspondance* entre S. Weil et J. Bousquet est ensuite publiée à Lausanne par L'Âge d'Homme, coll. « Le Bruit du temps », 1982. Deux autres lettres de S. Weil sont retrouvées en 1989 à la bibliothèque de l'Université du Texas, à Austin et publiées par les *CSW* (t. XIX-2, juin 1996, p. 139-144). La correspondance complète est disponible dans S. Weil et J. Bousquet, « *Quel est donc ton tourment ?* » *Correspondance 1942*, Paris, éditions Claire Paulhan, 2019.

d'avoir fait « véritablement attention » à sa pièce de théâtre et à ses poèmes, puis définit l'attention et s'engage dans une méditation théorique¹ :

« L'attention est la forme la plus rare et la plus pure de la générosité. Il est donné à très peu d'esprits de découvrir que les choses et les êtres existent. Depuis mon enfance je ne désire pas autre chose que d'en avoir reçu avant de mourir la révélation complète. [SW dit ici « avant de mourir » et non à « l'instant de la mort », cf. *AD*, p. 37.] [...] Là est à mes yeux le seul fondement légitime de n'importe quelle morale ; les mauvaises actions sont celles qui voilent la réalité des choses et des êtres, ou celles qu'il serait tout à fait impossible de faire si on savait vraiment que les choses et les êtres existent. Réciproquement, la connaissance complète que les choses et les êtres sont réels implique la perfection. Mais même à une grande distance de la perfection on peut, si on est orienté vers elle, avoir un pressentiment de cette connaissance ; et cela est extrêmement rare. Il n'y a pas d'autre grandeur authentique. Je parle de tout cela non tout à fait comme un aveugle, mais comme un quasi-aveugle peut parler de la lumière. Du moins j'en sais assez pour avoir pu reconnaître cette orientation, je crois. C'est un domaine où le simple désir opère, s'il est véritable, non pas la volonté ; où la simple orientation fait avancer, à condition seulement qu'on reste toujours tourné du même côté. »

C'est tout le sens de sa pratique philosophique qu'elle expose ici à Bousquet, celle que l'on trouve dès 1934-1935 dans les dernières pages du *Cahier I* : « Depuis [son] enfance », S. Weil *ne désire pas autre chose* que de recevoir « la révélation complète » « que les choses et les êtres existent ». Il s'agit d'une « révélation », c'est-à-dire d'un don : cela advient et n'est pas la *conséquence* d'un travail ni le fruit d'un acte de volonté. Toutefois, c'est un savoir qui suppose une transformation dont le point d'aboutissement se nomme « la perfection ». Qu'est-ce qui doit être orienté vers cette perfection ? Elle l'explique immédiatement après : c'est le désir. On note la dimension autobiographique de la lettre : la philosophe raconte et témoigne de son expérience depuis son enfance. Il sera aussi question de son « enfance » dans la lettre autobiographique écrite pour le père Perrin (et même de « la première enfance », *AD*, p. 40). Si ce qui est dit suppose, pour être capable de le dire, une transformation de soi, si ce savoir engage la subjectivité, se pose inévitablement la question de sa légitimité pour affirmer ce qu'elle affirme ; et de cette connaissance, ou savoir de spiritualité, elle n'a qu'un « pressentiment ». De plus, on note que la morale n'est pas fondée sur une loi (universelle) mais résulte de la transformation et du retournement opéré faisant accéder à la réalité des êtres. Par la suite, elle évoque le cas de son interlocuteur : la lettre prend alors une tournure de direction spirituelle.

La lettre datée du mardi 12 mai 1942 est de la plus grande importance : l'équivalent de la lettre du « 15 mai environ » au père Perrin (l'esquisse d'autobiographie spirituelle). Ces deux lettres ont été écrites au même moment et dans un esprit semblable : témoigner d'une percée spirituelle, indiquer une pratique et inciter l'interlocuteur à avancer dans la même direction, à poursuivre une progression spirituelle qui n'est pas achevée. Certes, l'intention n'est pas exactement la même. Au père Perrin, après plusieurs mois de dialogue sur l'éventualité d'un baptême, la philosophe – qui vient de rédiger le traité sur les « Formes de l'amour implicite de Dieu » – veut « procurer la possibilité de constater un exemple concret et certain de foi implicite » (*AD*, p. 75). En ce mois de mai, dans l'urgence du départ, la pensée weilienne se cristallise. La lettre témoigne, le traité théorise. La même *expérience vécue* incite à écrire sur la foi implicite et à témoigner d'une telle foi. Nous pouvons penser que ce contexte engage S. Weil à adresser une telle lettre à Joë Bousquet. Il faut préciser que la lettre au père Perrin est deux fois et demie plus longue que celle adressée au poète de Carcassonne, qui est néanmoins une assez longue lettre demandant plusieurs heures d'écriture. S. Weil commence par établir la situation spirituelle de son correspondant : « Vous avez ce privilège parmi tous que pour vous *l'état actuel*

¹ S. Weil et J. Bousquet, *Correspondance 1942, op. cit.*, p. 90-92.

du monde est une réalité¹. » Bousquet est passé du rêve à la réalité, il a découvert « que les choses et les êtres existent », selon la formule de la lettre du 13 avril, ce qui « implique la perfection² ». Il faut rappeler que Joë Bousquet (1897-1950), soldat lors de la Grande Guerre, a été grièvement blessé en 1918 et demeure paralysé, couché sur son lit. C'est cette même préoccupation qui revient sans cesse, que nous avons rencontrée à de multiples reprises : passer du rêve à la réalité. Car « ce qui se passe est [...] pour la plupart une vague toile de fond, un décor de théâtre, [...] de l'irréel³ ». Trois types d'hommes sont distingués : (1) « ceux qui en ce moment tuent et meurent, blessent et sont blessés⁴ » et qui ne savent pas ce qui leur arrive, (2) ceux pour qui ce qui se passe est « un confus cauchemar » et (3) ceux pour qui c'est « une vague toile de fond, un décor de théâtre⁵ » (« frivolité errante de leurs pensées⁶ »), mais que ce soit un cauchemar ou un décor de théâtre, c'est de l'irréel. Cette image d'un décor de théâtre se retrouve dans les « Formes de l'amour implicite de Dieu » (*OC IV* 1, p. 306 : « L'univers tout autour est comme un décor de théâtre ») et, à Londres, dans l'essai qui demande « Luttons-nous pour la justice ? » : « Les autres passants, qui se promènent distraitemment ou vont à leurs affaires, se meuvent dans ces rues comme à côté d'un décor de théâtre. » (*OC V* 1, p. 243) (Cette image est absente des *Cahiers*.) « Je suis convaincue que le malheur d'une part, d'autre part la joie comme adhésion totale et pure à la parfaite beauté, impliquant tous deux *la perte de l'existence personnelle*, sont les deux seules clefs par lesquelles on entre dans le pays pur, le pays respirable, *le pays du réel*⁷. » Toutefois, il faut préciser que ce qui est une réalité pour Bousquet n'est pas l'univers, l'ordre du monde, mais l'état « actuel » du monde, ce qui a lieu *maintenant*, le présent, à savoir la guerre. C'est *le présent* qui occupe la philosophe : « Heureux ceux pour qui le malheur entré dans la chair est le malheur du monde lui-même *à leur époque*. Ceux-là ont la possibilité et la fonction de connaître dans sa vérité, de contempler dans sa réalité le malheur du monde. C'est la fonction rédemptrice elle-même⁸. » Dans un style évangélique, est énoncée une béatitude, suivie d'une malédiction : « Heureux ceux... Mais infortunés ceux... ». C'est exactement ce qu'elle dira à Maurice Schumann souhaiter pour elle-même : pour connaître la vérité, être « physiquement dans le malheur, et dans une des formes extrêmes du malheur présent » (*EL*, p. 213). Ce malheur n'est pas personnel ni même individuel, car il s'agit du « malheur du monde », du malheur anonyme, du malheur dans sa réalité, et du malheur *de l'époque* : de la forme que prend le malheur dont on est contemporain. Puis un exemple : dans l'Empire romain, « il y a vingt siècles », « le malheur de l'époque était l'esclavage, dont la crucifixion était le terme extrême⁹ ». La précision « il y a vingt siècles » permet de soutenir que la philosophe pense *aussi* à la crucifixion du Christ – qui a donc connu le malheur du monde à son époque. La réalité dont elle parle n'est pas une réalité intemporelle ou éternelle, c'est celle *de ce monde*. Nous retrouvons ici cette notion si importante de « l'actualité » dans la pensée weilienne. Ce qu'il faut avoir, dit-elle quelques lignes plus bas, ce sont « les pensées de *cette situation* » (je souligne). L'enjeu étant le suivant : faire que « ce qui se passe » soit réel. C'est à la conscience de cela qu'il faut parvenir,

¹ *Ibid.*, p. 137. Je souligne.

² *Ibid.*, p. 90, 92.

³ *Ibid.*, p. 137-138.

⁴ *Ibid.*, p. 137.

⁵ *Ibid.*, p. 138.

⁶ *Ibid.*, p. 139.

⁷ *Ibid.*, p. 150. Je souligne.

⁸ *Ibid.*, p. 141. Je souligne. Sur le malheur, je renvoie au chapitre II, partie B : « Expression du malheur et accès à la vérité ».

⁹ *Ibid.*

c'est cela qu'il faut connaître de toute son âme pour accéder au réel : la situation, l'état actuel du monde, *ce qui se passe*.

Quel malheur S. Weil identifie-t-elle comme celui de son époque ? Il s'agit de la guerre¹. Il prend aussi toutes les formes du déracinement, notamment la condition ouvrière et la colonisation. La réalité de la guerre est « la réalité la plus précieuse à connaître, parce que la guerre est l'irréalité même² ». Pour Bousquet, la guerre est réelle. La guerre n'est pas un décor de théâtre. La guerre est logée dans son corps. Il la connaît d'expérience, par contact. Il peut donc la penser. Dans un cahier, alors qu'elle vient de quitter le port de Marseille (le 14 mai 1942), qu'elle est en Méditerranée, sur le *Maréchal-Lyautey*, ou à Oran, ou à Casablanca (elle y reste jusqu'au 7 juin), elle note, au milieu d'autres choses : « B. Toute une vie déterminée par l'irréalité d'un fait de guerre. » (K12, OC VI 3, p. 394) Il s'agit de Joë Bousquet³. Elle repense alors à la rencontre qu'elle a faite deux mois plus tôt. Connaître « la réalité de la guerre », c'est accéder à « la plénitude de la connaissance du réel. [...] La racine du mal, c'est la rêverie. [...] L'amour est réel⁴ ». La réalité de la guerre, « c'est l'harmonie pythagoricienne, l'unité des contraires⁵ ». La philosophe ne développe pas plus ce qu'elle développe au même moment sur la doctrine pythagoricienne (cf. OC IV 2, p. 244 et suiv.). Ce qui est dit là de la « folie d'amour », en même temps que dans les notes sur « Dieu dans Platon » (cf. OC IV 2, p. 112), annonce le développement des premières pages de « Luttons-nous pour la justice ? » (cf. OC V 1, p. 243-244). La guerre est « du malheur⁶ » et penser la guerre, c'est penser le malheur. Mais « il est aussi facile de diriger volontairement la pensée vers le malheur que de persuader à un chien, sans dressage préalable, de marcher dans un incendie et de s'y laisser carboniser. » La même image se retrouve dans l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur », avec un degré plus grand de généralité (concernant l'animal et la manière de mourir) : « La pensée fuit le malheur aussi promptement, aussi irrésistiblement qu'un animal fuit la mort. Il n'y a ici-bas que la douleur physique et rien d'autre qui ait la propriété d'enchaîner la pensée. » (OC IV 1, p. 348) A Joë Bousquet, elle écrit que « pour penser le malheur, il faut le porter dans la chair, enfoncé très avant, comme un clou ». Et c'est son cas. Portant la guerre dans son corps, portant le malheur dans la chair, enfoncé très avant, comme un clou, il est prêt à *regarder et à penser le malheur* : « Le regarder du dehors, étant parvenu à sortir du corps, et même, en un sens, de l'âme. Le corps et l'âme restent non seulement transpercés, mais cloués sur un lieu fixe⁷. » Il s'agit de perdre toute personnalité et pensée personnelle pour accéder à l'impersonnel. Le malheur est vecteur d'une telle transformation de soi. En deux paragraphes, la philosophe reprend ce qu'elle est en train d'écrire dans l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur » (cf. OC IV 1, p. 347 et suiv.). Il y a congruence entre les lettres et des essais : c'est la même pensée qui s'exprime, et dans le

¹ Au cœur de la pensée de S. Weil, il y a la question de la guerre : « Je ne crois pas me tromper, parce que depuis 1914 [à l'âge de cinq ans] la guerre n'a jamais quitté ma pensée. » (EL, p. 203) Sur ce thème de la guerre : P. David, *Désarroi de notre temps*, op. cit., « Le diagnostic du présent », p. 5-24, ainsi que la postface de P. Colrat : « Pacifisme pour temps de guerre », *ibid.*, p. 193-206.

² S. Weil et J. Bousquet, *Correspondance 1942*, op. cit., p. 139.

³ Il est à plusieurs reprises fait référence à J. Bousquet dans les *Cahiers*, entre les mois de mars et de juin 1942, voir OC VI 3, p. 156, 301, 324, 361, 362, 368, 380, 383, 394, 424, 427.

⁴ S. Weil et J. Bousquet, *Correspondance 1942*, op. cit., p. 139, 144, 145.

⁵ *Ibid.*, p. 139.

⁶ *Ibid.*, p. 140 pour cette citation et les deux suivantes.

⁷ *Ibid.* Il a déjà été à plusieurs reprises question d'un tel « dehors », je m'en explique notamment au chapitre V, partie C, section 1 : « Lutter pour la justice » (« Deux "professions de foi" »).

même style. Le malheur est *une attitude spirituelle* : l'immobilité à laquelle on est contraint par les circonstances (« immobilité forcée »), et elle poursuit¹ :

« Que le malheur impose ou non littéralement l'immobilité, il y a toujours immobilité forcée en ce sens qu'une partie de l'âme est toujours, continuellement, inséparablement collée à la douleur [pour S. Weil : les maux de tête notamment]. Grâce à cette immobilité la graine infinitésimale d'amour divin, jetée dans l'âme peut à loisir grandir et porter des fruits dans l'attente, ἐν ὑπομονῇ selon l'expression divinement belle de l'Évangile. On traduit *in patientia*, mais ὑπομένειν, c'est tout autre chose. C'est rester sur place, immobile, dans l'attente, sans être ébranlé ni déplacé par aucun choc du dehors. »

Cette immobilité se dit d'un mot (de l'Évangile, en Lc 8,15) : *en Hupomonè* (cf. *AD*, p. 54 et *OC* IV 1, p. 324). La grande activité déployée (par S. Weil) n'est pas contraire à cette immobilité. Les huit lignes sur l'attente sont congruentes avec ce qui sera écrit, un an plus tard, dans les dernières lignes de la « Théorie des sacrements » (cf. *OC* V 1, p. 347), qui constitue avec la « Profession de foi » (cf. *OC* V 1, p. 353-356), un testament spirituel². Ce n'est pas le lieu, ici, de revenir sur cette attitude dont il a déjà été question³. Il convient toutefois de relever qu'elle propose une telle attitude spirituelle à son correspondant – « l'attitude qui opère le salut » (*OC* IV 1, p. 324) – témoignant de sa propre pratique, comme elle le fait avec ses amis les plus proches : le père Perrin ou Maurice Schumann.

S. Weil commence par parler à son correspondant de sa situation à lui, puis parle d'elle dans les mêmes termes que la lettre (postérieure de quelques jours) au père Perrin⁴. La lettre est un genre littéraire qui se prête aux confidences entre deux personnes qui se font mutuellement confiance. De plus, étant donné que Bousquet ne connaît rien de la pensée de S. Weil, cette dernière doit ressaisir en quelques pages l'essentiel – ce qui nous donne accès à ce qu'elle considère comme le plus important de ce qu'elle a à dire. La correspondance est bien un genre décisif dans l'économie de l'œuvre weilienne. Cette lettre est étonnante, « mystique », bien différente de ce qu'elle pouvait écrire cinq ans plus tôt. Peut-être peut-on dire que c'est à Joë Bousquet, qui lui demande des « impressions mystiques⁵ », que nous devons le témoignage sur les expériences, à Bousquet d'abord, à Perrin ensuite⁶. En effet, elle raconte ce qu'elle répètera au père Perrin, « la foi, acquise à l'âge de quatorze ans, que jamais aucun effort de véritable attention n'est perdu⁷ », le travail en usine et ses conséquences, le seuil franchi dans sa vie, « il y a environ trois ans et demi⁸ » (soit en décembre 1938), alors que le nom de Dieu s'est imposé à elle sans qu'elle y soit préparée, n'ayant pas lu les mystiques : « J'ai senti [...] 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 transparait à travers le plus tendre sourire d'un être aimé⁹. » Au père Perrin : « J'ai seulement senti [...] la présence d'un amour analogue à celui qu'on lit dans le sourire d'un visage aimé » (*AD*, p. 45) – ce que j'ai appelé « l'entrée de Dieu en philosophie » (chapitre IV). Elle emploie une image empruntée au passé (« une image très

¹ *Ibid.* p. 140-141.

² Sur la « Théorie des sacrements », voir au chapitre IV, partie B, section 1 (« Une "Théorie des sacrements" »), et sur la « Profession de foi », voir *infra*, la section 1 de la partie C.

³ Au chapitre III, partie C, section 2 : « L'humilité, l'écoute, l'attente ».

⁴ La lettre au père Joseph-Marie Perrin, o. p., dite « autobiographie spirituelle » a été longuement étudiée au chapitre IV, partie A : « Des pratiques religieuses ».

⁵ S. Weil et J. Bousquet, *Correspondance 1942, op. cit.*, p. 104.

⁶ Voir la Préface, *ibid.*, p. 57.

⁷ *Ibid.*, p. 146.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 148.

antique »), celle de l'œuf du monde, qui décrit indirectement ce qu'elle affirme dans la lettre au père Perrin comme étant son expérience à elle¹. Un scrupule nous vaut cette remarque : « 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*. De même, il est indifférent que l'hostie consacrée soit faite d'une farine de la plus mauvaise qualité, même aux trois quarts pourrie². » Elle se conçoit donc elle-même comme une médiation, un *metaxu* : « à travers moi pour d'autres³ ». Nous retrouvons la question à laquelle elle réfléchit dans la Lettre I au père Perrin (cf. *AD*, p. 15) et qu'elle reprend dans un cahier : « Comment est-il possible que surgisse dans une âme humaine *le sentiment que Dieu veut telle chose particulière* ? C'est un prodige aussi miraculeux que l'Incarnation. / Ou plutôt c'est le prodige même de l'Incarnation. Une âme perpétuellement gouvernée par ce sentiment, de la naissance à la mort, c'est Dieu devenu homme. » (K14, *OC VI 4*, p. 194 ; je souligne) A nouveau une incertitude, au moment de conclure : « Tout cela est clair pour moi, mais je ne sais si je l'exprime convenablement⁴. »

Elle parle à son correspondant de sa situation spirituelle à lui, exerçant ainsi une direction spirituelle, refusant de s'adonner à une parole de consolation, qui pour pourrait être un mal, pour lui dire des choses qu'il est « presque intolérablement dur à dire à quelqu'un qu'on aime⁵ » : « Vous êtes maintenant, vous, prêt pour le penser. Ou si vous ne l'êtes pas encore tout à fait – je crois que vous ne l'êtes pas – vous n'avez plus du moins qu'une coquille à percer pour sortir des ténèbres de l'œuf dans la clarté de la vérité, et vous en êtes déjà à frapper contre la coquille⁶. » Il faut tout de même signaler qu'elle le connaît très peu : quelques heures de conversation et la lecture (en 1942, au même moment) de *Traduit du silence*⁷, qui est paru l'année précédente. Elle poursuit par une seconde lettre, le même jour. La philosophe s'adresse à un ami qui souffre, lui indiquant l'usage possible d'une telle souffrance. Le début est à tonalité stoïcienne. La mort n'est pas à redouter, il convient de s'y préparer comme à l'instant décisif : « ... vous êtes dans une période de souffrance. Cette pensée m'est intolérable. Pourtant il faut accepter tout ce qui existe, y compris les souffrances des amis. Il serait trop facile sans doute, s'il n'y avait pas cela, d'aimer le monde. Dieu a fait les choses de manière que l'amour de sa création soit impossible, parce que c'est seulement par l'impossible qu'on passe au transcendant. [...] Comment avoir des amis qui souffrent et ne pas se sentir criminel de ne pas savoir trouver une parole capable de guérir toute souffrance⁸ ? » C'est alors qu'elle renvoie aux *deux sources de la connaissance spirituelle* auxquelles elle se réfère tout au long de son existence, pour parler et pour écrire, l'expérience vécue et le témoignage des cultures : « Je sais par expérience, et par des documents tels que Job et Prométhée, qu'il est impossible de traverser de la souffrance physique en la supportant bien – sur le moment on a toujours l'impression qu'on la supporte très mal, mais cela n'a aucune

¹ Il a été question de cette image de l'œuf du monde au chapitre IV, partir B, section 3 : « Transit : le lieu d'un passage » (« Notre âme est un œuf »).

² S. Weil et J. Bousquet, *Correspondance 1942, op. cit.*, p. 145. Je souligne.

³ *Ibid.*, p. 1437.

⁴ *Ibid.*, p. 151.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 138.

⁷ J. Bousquet, *Traduit du silence*, Paris, NRF, 1941.

⁸ S. Weil et J. Bousquet, *Correspondance 1942, op. cit.*, p. 165-166.

importance – sans que se déchire un des voiles qui nous cachent la nudité de la beauté du monde¹. » Puis elle évoque la mort en ces termes² :

« Je n'ai aucun doute que si nous vivions bien [orienté par le désir vers la perfection : cf. Lettre I], à l'instant de la mort, ou plutôt à la dernière minute de la vie, nous verrons avec nos sens la beauté du monde absolument nue. Comme pourrait faire un entremetteur, nous livrerons la beauté du monde, dans sa totale nudité, à Dieu qui descendra s'unir à elle dans nos yeux et qui dépend de nous pour cette union. Mille ans de douleur aiguë et ininterrompue seraient peu de chose pour acheter un tel instant. »

Et elle cite les vers de la *Phèdre* de Racine qui indiquent la transformation spirituelle à opérer : la mort qui abolit toute perspective rend au monde sa pureté et sa beauté. Il est question ici de beauté. Lorsqu'elle évoquera « l'instant de la mort » dans la lettre au père Perrin, il sera question de vérité (qui entre dans l'âme), mais une vérité qui englobe aussi la beauté (cf. *AD*, p. 37, 39). Les principaux thèmes weiliens sont présents dans ces deux lettres du 12 mai 1942 : la beauté du monde, la joie, le malheur, le mal, la souffrance, la réalité, l'amitié, l'attente, la mort.

De Casablanca, S. Weil écrit encore à Gustave Thibon, à Joë Bousquet et au père Perrin. Au premier, elle écrit ce qu'elle dira aussi au second : « De plus j'ai passé les journées à mettre sur le papier des pensées bonnes ou mauvaises, mais qui voulaient être exprimées, toutes plus ou moins relatives à l'amour de Dieu. [...] En copiant et traduisant [des textes grecs pour le père Perrin], j'ai aussi commenté. Et en commentant, il m'est venu aussi des pensées pour mon propre compte. [Des idées venues vers elle et qui demandent à être exprimées.] Tout cela fait une masse informe, écrite dans des conditions très mauvaises pour la concentration d'esprit, en partie à Marseille et en partie ici, dans un camp d'émigrants. Ce n'est sûrement pas bon. Si peut-être il s'y trouve de loin en loin quelque chose qui ait un intérêt, c'est par hasard. Excepté, bien entendu, les fragments de textes grecs originaux eux-mêmes³ » qu'elle envoie au père Perrin – elle avait laissé à son intention, avant d'embarquer, des extraits, traduits et commentés, de *l'Iliade*, d'Eschyle, de Sophocle, des vers orphiques (cf. *OC IV 2*, p. 312-322). Une étude précise montre que si elle donne toujours les mêmes textes, elle sait aussi les adapter à la situation de son interlocuteur. La dernière lettre au père Perrin, datée du 26 mai 1942, comporte aussi des éléments de direction spirituelle et S. Weil fait montre de *parrêsia*. Cette dernière lettre est une lettre testamentaire extrêmement travaillée qui connaît plusieurs étapes de rédaction, comme l'a montré Emmanuel Gabellieri⁴ : il y a (1) une première lettre datée du 14 mai mais pas envoyée, (2) les surcharges sur cette première lettre, (3) le brouillon des cahiers (cf. *OC VI 3*, p. 419-421) et (4) un autre feuillet recto/verso. S. Weil ne cesse pas de parler d'elle et de dire la vérité sur elle-même dans les quatre lettres précédentes, et s'il lui arrive de parler de son interlocuteur, c'est pour lui dire ce qu'elle lui doit. C'est donc à l'extrême fin de l'échange, alors qu'elle s'apprête à partir sans retour, qu'elle s'adresse ainsi au Dominicain :

« Théoriquement vous admettez pleinement la notion de foi implicite. En pratique aussi vous avez une largeur d'esprit et une probité intellectuelle très exceptionnelles. *Mais pourtant encore à mon avis très insuffisantes*. La perfection seule est suffisante.

J'ai souvent, à tort ou à raison, cru reconnaître en vous des attitudes partiales. Notamment une certaine répugnance à admettre en fait, dans des cas particuliers, la possibilité de la foi implicite. [...] Théoriquement, il me semble que vous non plus vous ne pourriez pas le nier. *Mais vous répugnez à*

¹ *Ibid.*, p. 167. Sur les deux sources de la connaissance : « Il n'y a pas d'autre procédé pour la connaissance du cœur humain que l'étude de l'histoire jointe à l'expérience de la vie, de telle manière qu'elles s'éclairent mutuellement. » (*OC V 2*, p. 297 ; cf. *OC V 2*, p. 167) S. Weil cite « une tradition albigeoise », et ajoute que « l'expérience confirme cette tradition » (*OC V 1*, p. 251).

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 174-175.

⁴ Voir E. Gabellieri, *Être et Don*, *op. cit.*, p. 533-542.

reconnaître en fait, dans des exemples concrets et contemporains, la possibilité d'une efficacité surnaturelle de la vertu stoïcienne.

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. *À 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.

Il me semble certain qu'il y a là chez vous une sérieuse imperfection. [...] Cette imperfection, c'est, je crois, l'attachement à l'Église comme à une patrie terrestre. Elle est en fait pour vous, en même temps que le lien avec la patrie céleste, une patrie terrestre. Vous y vivez dans une atmosphère humainement chaleureuse. Cela rend un peu d'attachement presque inévitable.

« Cet attachement est peut-être pour vous ce fil presque infiniment mince dont parle saint Jean de la Croix, qui, aussi longtemps qu'il n'est pas rompu, tient l'oiseau à terre aussi efficacement qu'une grosse chaîne de métal. [...] L'obligation [de couper ce fil] est impérieuse. » (AD, p. 76-79 ; je souligne)

S. Weil diagnostique l'origine des attitudes partiales de son ami dans son attachement à l'Église comme patrie terrestre. Elle lui donne ensuite un conseil afin de remédier à cette « sérieuse imperfection ». Ce n'est toutefois pas au plan du comportement ou de la forme de vie qu'elle se situe, mais à celui de l'itinéraire mystique, comme elle a pu le faire avec Joë Bousquet quelques jours plus tôt, reprenant la même image du « poussin aux ailes d'or qui perce l'œuf du monde » (AD, p. 79). Lorsqu'elle lui écrit qu'« il faut être catholique, c'est-à-dire n'être relié par un fil à rien qui soit créé, sinon la totalité de la création » (AD, p. 80), c'est à lui qu'elle s'adresse, c'est à lui qu'elle demande d'être catholique et qu'elle adresse l'appel à la sainteté nouvelle que le moment présent exige. Toutefois, aussitôt elle se reprend, pour ne pas paraître trop affirmative, se tenant à distance alors qu'elle s'appuie sur l'autorité de Jean de la Croix : « *J'imagine* que le dernier fil, quoique très mince, *doit être* le plus difficile à couper » (AD, p. 78 ; je souligne), car il faut alors s'envoler et cela fait peur.

Lorsque S. Weil se raconte, c'est une « autobiographie *spirituelle* » qu'elle choisit d'écrire. En régime chrétien, l'objet de l'autobiographie spirituelle (ou des confessions) est la manifestation de la grâce dans la vie d'un sujet : ce n'est pas le sujet qui maîtrise la transformation et la constitution de soi. Il y a une passivité plus essentielle (AD, p. 49 : « dans tout cela, il ne s'agit pas de moi. Il ne s'agit que de Dieu. Je n'y suis vraiment pour rien »). Elle n'écrit pas pour elle-même (il ne s'agit pas de constituer une identité narrative), car l'écriture est commandée par un autre (comme ce fût le cas pour Thérèse d'Avila, Thérèse de Lisieux, etc.). En effet, si elle écrit sur sa « situation spirituelle » (AD, p. 36), c'est dans un but précis : témoigner, afin de convaincre son correspondant de l'efficacité de la vertu stoïcienne et, plus généralement, de *l'efficacité surnaturelle de la pratique de la philosophie*. La philosophie est donc bien une *pratique*, pratique *spirituelle* qui engage le tout d'une subjectivité, pratique qui ouvre accès à une *révélation* (une rencontre « de personne à personne »). Christine Ann Evans se demande si cette lettre au père Perrin est une autobiographie spirituelle¹. C'est à la fois une lettre et une autobiographie, qui diffère en cela du « Journal d'usine », ou du « Journal d'Espagne », qui sont des « documents autobiographiques » écrits « dans la dérive de l'expérience immédiate² » : « Ce qui leur est refusé c'est une vue plus large sur cette expérience, un sens de la vie comme un tout, où on peut discerner une certaine cohérence, voire se dégager certains fils conducteurs³ », ce qui ne se découvre qu'après coup, en regardant en arrière. Est-ce un récit de conversion ? Non, répond Christine Ann Evans. Cela est discutable, car il y a bien

¹ Ch. A. Evans, « La lettre au père Perrin du 15 mai 1942 : une autobiographie spirituelle ? », in CSW, t. XXVIII-1, mars 2005, p. 35-48. Sur la question de l'autobiographie, je renvoie à Ph. Lejeune, *Le pacte autobiographique (op. cit.)* et *Les Brouillons de soi (op. cit.)*.

² *Ibid.*, p. 36.

³ *Ibid.*

transformation du mode d'être (certes, par étapes, mais aussi brusquement : « soudain »). S. Weil prétend-elle à une autorité spirituelle ? Non, répond-elle. Certes, mais il faut tout de même noter que la philosophe veut agir sur le père Perrin, le convaincre, le conduire à changer de point de vue et à agir autrement. « Finalement, elle écrit son autobiographie non de l'intérieur de l'Église catholique, mais définitivement de son seuil¹. » Oui, mais il faut préciser qu'elle dit s'être toujours considérée comme de l'intérieur (cf. *AD*, p. 40-41). Au père Perrin, elle veut parler d'elle (cf. *AD*, p. 13, 19, 20, 26 : « vous parler de moi », « mon cas », « ma vocation »). Certes, il y a une « écriture de soi » de S. Weil : dans le « Journal d'usine » et celui d'Espagne, dans les *Cahiers*, dans les lettres (à ses parents et à son frère, à Joë Bousquet, Suzanne Gauchon, Albertine Thévenon, Simone Gibert, Huguette Baur, Posternak, Atarés, Wahl, au père Perrin, etc.), dans la demande pour être admise en Angleterre (cf. *OC IV 1*, p. 395-400), dans sa profession de foi chrétienne : « Je crois en Dieu, à la Trinité, à l'Incarnation, à la Rédemption, à l'Eucharistie, aux enseignements de l'Évangile [et la suite : cinq pages manuscrites]. » (*OC V 1*, p. 353)

Des saints qui aient du génie

Dans une lettre qu'elle adresse au père Joseph-Marie Perrin au mois de mai 1942, une lettre-testament, alors qu'elle quitte la France pour rejoindre l'Angleterre où elle va mourir un peu plus d'une année plus tard, S. Weil appelle à renouveler nos manières de penser et d'agir. L'exercice actuel de la sainteté demande lui aussi un diagnostic du présent :

« Aujourd'hui ce n'est rien encore que d'être un saint, il faut la sainteté que le moment présent exige, une sainteté nouvelle, elle aussi sans précédent. [...] Un type nouveau de sainteté, c'est un jaillissement, une invention. Toutes proportions gardées, en maintenant chaque chose à son rang, c'est presque l'analogue d'une révélation nouvelle de l'univers et de la destinée humaine. C'est la mise à nu d'une large portion de vérité et de beauté jusque-là dissimulées par une couche épaisse de poussière. Il y faut plus de génie qu'il n'en a fallu à Archimède pour inventer la mécanique et la physique. Une sainteté nouvelle. » (*AD*, p. 81)

Le monde est malade comme une ville est atteinte du bacille de Yersin. Cette maladie qui se propage de proche en proche, véhiculée par ceux qui en sont atteints, nous l'avons dit, se nomme le déracinement. Le saint est celui qui lutte contre cette maladie. Il est enraciné : enraciné dans un milieu, enraciné dans l'absence de lieu. Il est celui qui tourne toute son attention et tout son amour vers la réalité située hors du monde, hors des rapports de force qui constituent le monde, et de laquelle « descend en ce monde tout le bien susceptible d'y exister, toute beauté, toute vérité, toute justice, toute légitimité, tout ordre, toute subordination de la conduite humaine à des obligations » (*OC V 2*, p. 96-97), tout ce qui « est susceptible d'imprimer réellement une marque sur la terre » (*OC V 1*, p. 226). Il y a plusieurs voies de sainteté, les études scolaires en sont une (cf. *OC IV 1*, p. 258), le travail en est une autre (cf. *OC VI 2*, p. 237), mais il s'agit toujours de développer et d'exercer la capacité d'attention et de passer par la mort de tout ce qui ne cesse de revendiquer et de crier « moi, moi, moi, moi, moi » : « Les saints sont ceux qui encore vivants ont réellement consenti à la mort. » (K18, *OC VI 4*, p. 382)

Cette sainteté nouvelle se fonde donc sur la catégorie de *génie*² : « Le monde a besoin de saints qui aient du génie comme une ville où il y a la peste a besoin de médecins. Là où il y a besoin, il y a obligation. » (*AD*, p. 82) – S. Weil emploiera à nouveau un tel ton prophétique, à Londres, en 1943, par exemple dans un texte « A propos de la question coloniale dans ses

¹ *Ibid.*, p. 39.

² Sur le génie, voir notamment chapitre II, partie B, section 2 (« Exprimer le malheur : *Le Roi Lear* »).

rapports avec le destin du peuple français¹ » (cf. *OC V 1*, p. 280-295). Le saint a du génie, c'est-à-dire qu'il permet à du nouveau d'advenir : son attention est « créatrice » (*OC IV 1*, p. 293). Car le génie est très exactement celui par lequel du nouveau advient. Le génie fait advenir « ce à quoi on ne saurait donner de règle déterminée » et ne se contente donc pas d'une « habile aptitude à ce qui peut être appris en suivant une règle » ; autrement dit, il s'écarte, il est *original* (et non pas banal). De plus, il est *exemplaire*, c'est-à-dire qu'il entraîne à sa suite, par contagion du bien. Il n'énonce pas de préceptes (ne moralise pas), mais il entraîne. Il ne peut expliquer comment il est devenu ce qu'il est, mais il agit par *contagion d'existence*². En effet, ce sont « des exemples concrets et contemporains » (*AD*, p. 77), la sainteté comme « fait surnaturel » (*OC V 2*, p. 332) qui suscite attention, désir et force agissante.

La lettre à Jean Wahl (1942) : tenir ensemble le passé et le présent

S. Weil connaît Jean Wahl depuis cinq ans. Elle assiste à une représentation de l'*Electre* de Giraudoux avec Marcel Moré et Jean Wahl, à l'été 1937, et fait alors la connaissance de ce dernier. (C'est par le groupe des *Nouveaux Cahiers* qu'elle a fait la connaissance de Moré.) Wahl, qui a publié ses *Études kierkegaardienne*s en 1938, admire « L'*Illiade* ou le poème de la force » (1938-1939) qu'il est amené à lire parce qu'elle l'a donné à Jean Paulhan pour *La Nouvelle Revue française*³. Les deux philosophes se rencontrent une fois au début de la guerre, en 1940, puis se manquent à Marseille⁴ (Wahl, qui connaît aussi André Weil, y arrive alors que S. Weil est déjà partie pour les États-Unis). Début novembre 1942, elle écrit à son frère : « Jean Wahl m'a écrit qu'il a reçu une lettre de toi. » (*OC VII 1*, p. 512) Donc Wahl a répondu à la lettre que S. Weil vient de lui envoyer (au mois d'octobre). Dans une lettre que sa mère lui envoie, datée du 31 décembre 1942, cette dernière raconte : « André a vu Jean Wahl qui va bien. » (*OC VII 1*, p. 380)

Cette « Lettre à Jean Wahl » est d'une grande importance⁵. S. Weil écrit à un philosophe de vingt ans son aîné (54 ans en 1942), normalien (1907) et agrégé de philosophie (1910), professeur à la Sorbonne, spécialiste reconnu de Platon, Hegel et Kierkegaard. Cette lettre est une réponse, comme elle le signale à celui qu'elle qualifie de « cher ami » : « On s'est manqué de peu à Marseille (une lettre de vous, envoyée d'Aix, m'a suivie ici)⁶ ». Elle écrit alors qu'elle

¹ Ce « ton prophétique » a été étudié par Anne Dufourmantelle dans *La vocation prophétique de la philosophie*, Paris, Cerf, 1998 (où il est question de Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Levinas et Patočka). Sur la dimension prophétique de la pensée de S. Weil, voir E. Gabellieri, *Être et Grâce*, op. cit., p. 250-257.

² On aura reconnu la caractérisation du génie par Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 46. Cette dernière expression est empruntée à M. Léna, *L'esprit de l'éducation*, Paris, Desclée, 1991, p. 238. Sur le thème de la sainteté dans la vie et l'œuvre de S. Weil, je renvoie à B. C. Farron-Landry, « Sainteté nouvelle selon Simone Weil » (in *CSW*, t. X-1, mars 1987, 73-77), ainsi qu'à l'article d'A. Irwin, « Le spectacle de la sainteté. Sainteté, sacrifice et signification chez Simone Weil et dans l'éthique américaine contemporaine » (in *Autres Temps*, n° 57, 1998, p. 67-81), qui propose une lecture intéressante du « Projet d'une formation d'infirmières de première ligne », et je me permets d'indiquer P. David, « Simone Weil, l'exercice de l'attention et la rencontre du Christ » (in *La Philosophie comme expérience spirituelle*, op. cit., p. 107-140). Cette sainteté nouvelle a été profondément méditée par sœur Marie-Pascale Ducrocq, o.p., qui a écrit sur *L'appel universel de Simone Weil. Une voie de sainteté*, Saint-Maurice (Suisse), Éditions Saint-Augustin, 2005.

³ Voir la lettre de Jean Paulhan à Simone Weil du 25 mars 1940, *OC II 3*, p. 309. Sur Jean Wahl, je renvoie à F. Worms, « Jean Wahl vers lui-même », in *La philosophie en France au XX^e siècle*, op. cit., p. 304-319, ainsi qu'à V. Delecroix, « L'existence contre l'âme ? Le Kierkegaard de Jean Wahl », in *Le Supplément d'âme ou le renouveau du spiritualisme*, sous la dir. de J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Hermann, 2016, p. 155-174.

⁴ Cf. *SP*, p. 435, 498-499, 409, 640-642 ; S. Pétrement a rencontré Wahl pour recueillir son témoignage avant la publication de *La vie de Simone Weil*.

⁵ Lettre publiée une première fois dans la revue *Deucalion* en octobre 1952, puis dans les *CSW* (t. X-1, mars 1987). Elle est reprise dans le volume des *Œuvres*, op. cit., p. 977-980.

⁶ S. Weil, « Lettre à Jean Wahl », in *CSW*, t. X-1, mars 1987, p. 1 à 5 pour cette citation et les suivantes.

s'apprête à quitter le sol américain (10 novembre 1942) où elle vient de passer quatre mois entre engagement politique et séances de lecture à la New York Public Library ; et il est remarquable que cette lettre écrite dans l'urgence d'un départ – ce qui était déjà le cas des lettres au père Perrin et à Joë Bousquet – opère la jonction entre ces deux aspects de son quotidien : l'actualité qui la requiert et la recherche érudite sur les civilisations passées. En quelques pages, S. Weil ressaisit l'état de ses recherches et son état d'esprit. En une phrase, elle ressaisit sa *manière de vivre* : « L'incertitude qui enveloppe toutes choses contraint de vivre soit au jour le jour, soit dans l'éternité, soit des deux manières à la fois, ce qui est le mieux », annonçant ainsi ce qui constituera les deux moments de sa lettre : l'actualité (sa position par rapport au régime de Vichy) et l'éternité (l'histoire des civilisations). Elle répond d'abord à des accusations assez indéterminées qui sont portées contre elle (de prendre parti pour le régime de Vichy). Malgré ses inclinations pacifistes et « après une lutte intérieure très dure », elle a « décidé » que « la première des obligations » est « la destruction d'Hitler ». C'est « au moment de l'entrée d'Hitler à Prague », soit le 15 mars 1939, qu'elle prend une telle décision. Nous voyons ainsi à l'œuvre le mécanisme d'une décision : une volonté qui délibère puis décide. On retrouve la critique du social dans cette phrase : « J'ai horreur des attitudes faciles, injustes et fausses, surtout quand la pression de l'opinion générale semble les rendre presque obligatoires. » Dans le « Carnet de Londres », elle reviendra sur son pacifisme (qui est plus généralement celui des élèves de l'auteur de *Mars ou la guerre jugée*¹) et sur ce qu'elle appellera son « erreur criminelle d'avant 1939 sur les milieux pacifistes et leur action » (*OC VI 4*, p. 374), sur le mécanisme qui y a conduit : « la paresse et l'inertie » (*ibid.*), un *défaut d'attention* en somme.

L'activité philosophique n'est pas isolable de l'expérience – *des* expériences – de ce qui advient, de l'actualité. Elle est modifiée au contact des expériences qui transforment ainsi la signification du vocabulaire philosophique et la conception du monde :

« J'aurais beaucoup désiré vous voir, principalement pour savoir si vos expériences personnelles ont modifié votre "Weltanschauung", et comment. Je suppose qu'après tout cela le mot "Dasein" doit avoir pour vous une autre résonance qu'auparavant. Il n'y a rien de tel que la mauvaise fortune pour donner le sentiment de l'existence. Excepté quand elle donne le sentiment de l'irréalité. L'un ou l'autre peuvent se produire. Ou même l'un et l'autre. En tout cas, il me semble que de telles expériences doivent donner une autre signification à tous les mots du vocabulaire philosophique. »

Il n'y a pas d'écriture philosophique sans expérience. C'est la manière d'écrire de S. Weil, le style des *Cahiers* (de New York) qui s'en trouve éclairé : « Je ne peux pas me détacher assez des événements actuels pour faire des efforts de rédaction, de composition, etc. ; et pourtant une partie de mon esprit est perpétuellement occupée à des choses absolument étrangères à l'actualité (quoique les problèmes actuels y aient un rapport indirect). Je m'en tire en remplissant cahier après cahier de réflexions notées à la hâte, sans ordre et sans suite. » Ce style est donc la conséquence des circonstances de la vie : *fragmentaire par nécessité*. Elle passe d'une réflexion sur l'actualité (sa position par rapport à la situation politique de la France) à une réflexion sur l'histoire (herméneutique) de la culture : « Une pensée identique » (« sagesse »), qui « est la vérité », « se trouve exprimée, d'une manière très précise et avec des modalités à peine différentes² » dans les cultures. Sont ainsi distinguées la Sagesse éternelle et ses expressions, qui

¹ Sur le pacifisme des élèves d'Alain, voir J.-Fr. Sirinelli, *Génération intellectuelle*, *op. cit.*, p. 590-632, ainsi que l'article de Raymond Aron dans *La France libre*, le 11 septembre 1941, repris dans R. Aron, *L'Homme contre les tyrans*, Paris, Gallimard, 1946, p. 98-112.

² Cette lettre à Wahl (octobre 1942) propose donc une herméneutique des cultures, comme on en trouve dans l'essai sur « Les Fils de Noé et l'histoire de la civilisation méditerranéenne » (avril 1942) et, déjà, l'année précédente, dans les « Quelques réflexions autour de la notion de valeur » (*Écrits de Marseille*), puis « Israël et les "Gentils" », la Lettre au père Couturier (*Écrits*

peuvent varier ; c'est un tel travail d'expression d'une pensée éternelle en droit et antique en fait que nous avons à reprendre, afin de lui donner, par le langage scientifique notamment, « une expression moderne et occidentale ». C'est une « pensée religieuse », presque identique au christianisme, qui est à l'origine de la géométrie grecque. Il est question de « la révélation de la pensée mystique », de « pensée religieuse et philosophique » et de « vie spirituelle ». Mais il y a aussi ce qui est extérieur à cette pensée : « Moïse », Maurras, Hitler, l'existentialisme (« la religion comme un simple instrument de grandeur nationale », « l'orgueil et la volonté de domination », « des pensées étrangères à la révélation reçue et transmise par Noé », qui sont « du côté de la force » : les Romains, les « Hébreux avant Nabuchodonosor », « des brutes sans vie spirituelle et presque sans vie intellectuelle »). Il y a un rapport *indirect* entre ces préoccupations étrangères à l'actualité, ou qui ne se rattachent pas « directement » à l'actualité, et l'actualité : quel est ce rapport ? C'est dans le passé seul que l'on peut trouver un salut pour le présent, à condition de discriminer le Bien de la force : « Cela ne m'empêche pas, simultanément, de penser à l'actualité d'une manière continue. »

S. Weil écrit à Jean Wahl alors qu'elle est à New York et qu'elle cherche à tout prix à rejoindre l'Angleterre et la France libre. Elle avait décidé de se tenir à distance de la politique et c'est au cœur de la politique la plus prosaïque qu'elle va se trouver plongée, à Londres. Elle veut se voir attribuer une mission sur le sol français, si possible dangereuse, mais cette mission va lui être refusée. C'est un tout autre rôle qu'elle va alors jouer.

C. La philosophie à l'épreuve de la politique

« Nombreux sont ceux qui s'absorbent entièrement dans la politique militante, la préparation de la révolution sociale. Rares, très rares, ceux qui, pour préparer la révolution, veulent s'en rendre dignes. »

Georges Friedmann, *La Puissance et la sagesse*¹

« C'est chez Marc Aurèle qu'on trouve la formulation la plus claire d'une expérience du pouvoir politique qui [...] requiert la pratique attentive des vertus personnelles. »

Michel Foucault, *Le Souci de soi*²

S. Weil arrive à Londres le 14 décembre 1942 (après avoir été retenue dix-huit jours par les services de sécurité). Que vient-elle y faire ? Elle a quitté Marseille pour New York, le 14 mai 1942, afin de mettre ses parents à l'abri, mais surtout dans l'espoir de rejoindre la résistance au nazisme et au régime de Vichy qui s'est organisée en Angleterre à l'appel du général de Gaulle. Elle espère alors être envoyée sur le sol français, pour une mission de résistance, sans craindre d'y perdre la vie, prête à se sacrifier pour la victoire et plus encore pour le bien des Français, pour son peuple. Cette mission ne lui est pas confiée. Pendant quatre mois, elle travaille pour le Commissariat à l'Intérieur de la France libre, sous la direction d'André Philip et de Louis Closon, et le 15 avril 1943, elle est retrouvée inconsciente chez elle et entre le même jour à l'hôpital Middlesex. Au service du Commissariat à l'Intérieur, elle examine et donne son avis sur des textes qui lui sont soumis. Elle écrit. Elle ne cesse pas d'écrire. Ce qu'elle écrit excède le cadre de ce qui lui est demandé. Ce qu'elle écrit à destination de la France libre paraît bien

de New York), et, à Londres, « A propos de la question coloniale » (cf. *OC V 1*, p. 288-293) et la dernière partie de *L'Enracinement*. Je renvoie à P. Ricœur, « Message au colloque international Simone Weil-Paul Ricœur de Rio de Janeiro, 13-15 septembre 1993, avec un commentaire par E. Gabellieri », in *Théophilyon*, t. III-1, 1998, p. 11-23.

¹ G. Friedmann, *La Puissance et la sagesse*, Paris, Gallimard, 1970, p. 359.

² M. Foucault, *Le Souci de soi*, in *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 1050.

éloigné d'une réflexion politique, d'un discours *politique* sur la politique et l'organisation institutionnelle de la France. En effet, c'est un propos *philosophique* que S. Weil adresse à des hommes qui sont là pour gagner la guerre et faire de la politique. Cet écart invite à s'interroger sur le rapport de la philosophie à la politique. Pourquoi fallait-il que S. Weil aille à Londres, ou pourquoi la philosophie doit-elle se confronter à la politique ? Quelle est la tâche de la philosophie ?

La philosophie, au risque d'être inutile et incertaine, ne saurait se contenter d'être un discours. La philosophie est une tâche qui ne devient effective qu'en s'affrontant à la politique. Ou, pour mieux dire, la philosophie ne rencontre son réel qu'à la condition d'être une pratique, ou *un ensemble de pratiques* – des « pratiques de soi » (Foucault) : à la fois travail de soi sur soi, transformation de soi, de telle manière que le sujet puisse accéder à la vérité, « à ce royaume [...] où habite la vérité » (*AD*, p. 38-39) et, aussi bien, parole adressée aux autres, à ceux qui exercent le pouvoir, au service de la cité. Il s'agit d'essayer d'éclairer la signification de la présence de S. Weil à Londres et de comprendre pourquoi elle adresse à la France libre des écrits aussi éloignés des préoccupations quotidiennes. Je voudrais montrer qu'elle y accomplit une tâche proprement philosophique.

1. Lutter pour la justice

« Il existe des oppresseurs et des opprimés. Et des gens qui profitent de l'oppression et d'autres qui ne sont pas tranquilles lorsqu'ils savent qu'elle existe. »

Paul Nizan, *Les chiens de garde*¹

Je propose d'éclairer ce que fait S. Weil à Londres à partir de la manière dont Platon conçoit la tâche du philosophe. Nous savons que dans les mois qui ont précédé son départ pour New York, elle a consacré du temps à lire Platon et à écrire sur la philosophie platonicienne. Dans les premiers mois de l'année 1942, en effet, elle rédige « Dieu dans Platon » et le manuscrit publié sous le titre « Intuitions pré-chrétiennes » (200 pages dans l'édition des *Œuvres complètes*). Autre indice du rapport intime que S. Weil entretient avec l'auteur de *La République* : on relève, dans les *Cahiers*, plus de cinq cents citations, références ou allusions au corpus platonicien. Francesca Simeoni a montré, après Emmanuel Gabellieri², comment les thèmes platoniciens informent les écrits de Londres et, en particulier, que « le cadre anthropologique, éthique et politique » de l'essai sur « La personne et le sacré » est « une transposition du parcours du prisonnier de la caverne platonicienne³ ». J'ajouterai que si « le platonisme weilien s'éloigne de l'herméneutique dualiste et des connotations néo-platoniciennes ou gnostiques qui lui ont parfois été attribuées⁴ », s'il ne conduit pas à « une séparation, une scission ou une déréalisation du monde [et] a des effets pratiques sur le plan de l'immanence⁵ », il faut sans doute y lire aussi une inspiration stoïcienne.

¹ P. Nizan, *Les Chiens de garde* (1932), Paris, Agone, 2012, p. 43.

² Je renvoie notamment à E. Gabellieri, *Être et Don*, *op. cit.*, p. 307-320, 431-437 ; *id.*, «Reconstructing Platonism: The Trinitarian Metaxology of Simone Weil», in *The Christian Platonism of Simone Weil*, sous la dir. de J. Doering et É. O. Springsted, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2004, p. 133-158. Voir aussi M. Narcy, «The Limits and Significance of Simone Weil's Platonism», in *The Christian Platonism of Simone Weil*, *op. cit.*, p.23-24.

³ F. Simeoni, « Qu'en est-il de Platon à Londres ? », art. cité. Citation à la p. 131. Idée reprise à la p. 154.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 136.

Dans la *Lettre VII*, Platon explique pourquoi il a répondu à l'appel de Dion lui demandant de venir en Sicile, à Syracuse, pour servir de conseiller politique et de pédagogue à Denys le Jeune, qui succède à son père, Denys l'Ancien. « Dion, l'ami de Platon » est l'un de ces « noms qui évoquent de la pureté » mentionnés par S. Weil dans *L'Enracinement*, l'un des trois seuls noms pour « l'histoire grecque » (*OC V 2*, p. 296). Platon se rend deux fois en Sicile pour exercer le rôle de conseiller politique auprès de Denys. C'est à chaque fois un échec. Après la mort de Dion, Platon écrit aux amis de ce dernier cette lettre, afin de rapporter ce qu'il a fait et de s'interroger sur le rôle que peut jouer un philosophe auprès d'un homme politique. C'est pour cette raison que cette lettre m'intéresse ici. Pourquoi et comment un philosophe rencontre-t-il la politique ? Qu'est-ce que conseiller le Prince ? Quel discours la philosophie peut-elle lui adresser ? Platon explique que la philosophie ne saurait se contenter d'être discours, *logos*, mais qu'elle doit mettre la main à la tâche, se confronter au réel. Or, c'est la politique qui est la tâche et le réel de la philosophie, son *ergon*¹. C'est pourquoi il a accepté d'être conseiller politique, conseiller en affaires politiques, *sumboulos*, dans une situation déterminée. Cela ne veut pas dire que le philosophe se substitue à l'homme politique, joue un rôle politique ou prend des décisions politiques. Ce n'est pas de gouverner la cité qu'il s'occupe, mais de conseiller le Prince. Autrement dit, c'est au Prince que le philosophe s'adresse, pour lui tenir une parole de vérité. C'est l'âme du Prince qu'il gouverne. Au général de Gaulle, S. Weil ne dit pas ce qu'il doit faire, quelles décisions politiques, diplomatiques ou militaires il doit prendre, mais elle lui rappelle quel est son rôle et comment il doit se comporter : il « est un symbole. Le symbole de la fidélité de la France à elle-même, concentrée un moment en lui presque seul ; et surtout le symbole de tout ce qui dans l'homme refuse la basse adoration de la force. [...] Un symbole qui représente ce qui aux yeux de chacun est le plus haut. [...] Le mouvement français de Londres a actuellement, pour peu de temps peut-être, ce privilège extraordinaire qu'étant dans une large mesure symbolique il lui est permis de faire rayonner les inspirations les plus élevées sans discrédit pour elles ni inconvenance de sa part. [...] C'est un singulier aveuglement qui a causé, dans une situation pleine de possibilités aussi merveilleuses, le désir de descendre à la situation banale, vulgaire, d'un gouvernement d'émigrés. » (*OC VI 2*, p. 266-267) De Gaulle est « le dépositaire réel de la légitimité française » et il est reconnu comme tel ; il « la garde en dépôt », mais il n'est pas le « chef » en France (*OC V 1*, p. 385-388). Sa vraie mission est « une mission spirituelle avant d'être une mission politique et militaire » (*OC V 2*, p. 283). Platon, dans la *Lettre VII*, insiste sur la fonction essentiellement religieuse – *symbolique*, au sens fort du terme – du monarque². A ceux qui veulent gouverner, aux partisans de Dion, il propose un enseignement qui a pour thème la justice³. Cet enseignement n'est pas nouveau ou original. Car, d'abord, il retrouve celui du *Gorgias* et d'autres écrits platoniciens mais, surtout, ses conseils sont « *tois palaiois te kai hierois logos*⁴ », à la fois anciens et sacrés. Ce sont des discours non philosophiques, traditionnels, religieux. C'est à ce fonds d'entente commun à l'humanité que doit se référer l'homme politique. S. Weil mentionne « les antiques doctrines de la Chine, de l'Inde, de l'Egypte et de la Grèce⁵ » (*OC V 1*, p. 242) et en particulier le « *Livre des Morts*

¹ Platon, *Lettre VII*, 328b-c.

² *Id.*, *Lettre VII*, 356d.

³ Sur la justice, Platon et Rousseau, Alain consacre un *Propos* le 16 juillet 1932 (in *Propos sur des philosophes*, *op. cit.*, p. 118-120).

⁴ Platon, *Gorgias*, 335a.

⁵ Fernando Rey Puente fait la remarque suivante : « Avec cette appropriation de la Grèce [S. Weil] veut proposer des remèdes aux maladies de son temps. Elle souhaite penser une nouvelle forme de société, une nouvelle forme de civilisation. On doit avoir ce projet à l'esprit quand on lit ses réflexions sur la Grèce. Elle ne prétend d'aucune façon être une passéiste. C'est pourquoi elle

égyptien » (OC V 2, p. 225), dont il a déjà été question, ainsi que « la foi chrétienne », pour affirmer que Dieu a abdiqué tout pouvoir en ce monde et pour défendre l'exigence de justice. Elle se réfère d'ailleurs à Platon¹ : « La cause de cette abdication, Platon l'énonce ainsi : "Il était bon". » (OC V 1, p. 242)

A Londres, S. Weil à la fois conçoit et pratique la philosophie comme un exercice de soi sur soi et de transformation de soi et s'adresse au souverain afin de l'inciter à tourner son regard vers le bien, la justice et la source de toute légitimité. Car cette *manière d'être* qui est celle du philosophe doit être celle de qui prétend exercer des responsabilités politiques. Que celui qui exerce une activité politique doit pratiquer la philosophie est une thèse platonicienne : « Les maux ne cesseront pas pour les êtres humains avant que la race (*to genos*) de ceux qui, dans la rectitude et la vérité, s'adonnent à la philosophie ou que la race de ceux qui exercent le pouvoir ne se mette à philosopher véritablement². » Le Platon de la *Lettre VII* reprend *La République* : il n'y aura pas de relâche aux maux des États ni même à ceux du genre humain « avant que les philosophes ne deviennent rois dans les États » ou « que ceux qu'on appelle à présent rois et souverains (ceux qui exercent le pouvoir) ne se mettent à philosopher de manière authentique et compétente », et « qu'on ne voit réunis dans le même sujet le pouvoir politique (*dunamis politikê*) et la philosophie³ ». Cela ne veut pas dire que l'homme politique aurait à appliquer un discours philosophique, ou que la philosophie aurait à dire au politique ce qu'il a à faire, les décisions qu'il doit prendre. Mais cela veut dire que celui qui s'occupe de politique doit pratiquer la philosophie, *vivre philosophiquement*. Celui qui philosophe doit être celui qui exerce le pouvoir ou celui qui exerce le pouvoir doit pratiquer la philosophie : le sujet du pouvoir politique doit être le sujet d'une activité philosophique. C'est d'une certaine pratique, d'une certaine attitude, d'une certaine orientation du regard qu'il s'agit. C'est d'une certaine manière d'être, de se constituer comme sujet qu'il s'agit. C'est ce mode d'être du sujet philosophant qui doit constituer le mode d'être du sujet exerçant le pouvoir. L'âme du Prince doit se gouverner selon la philosophie vraie pour pouvoir gouverner les autres selon une juste politique. Marc Aurèle, par exemple, ne demande pas à la philosophie ce qu'il a à faire comme empereur, il lui demande ce qu'il a à être, son mode d'être comme souverain, la manière dont il doit « gouverne[r] sa vie » (OC VI 4, p. 201) – pour prendre une expression weilienne – afin de pouvoir gouverner les autres : « Conserve-toi donc simple, honnête, pur, grave, naturel, ami de la justice, pieux, bienveillant, affectueux, ferme dans l'accomplissement des devoirs⁴. » Il n'y a pas de souci des autres sans souci de soi (*epimeleia heautou*) et les *Pensées* de l'empereur-philosophe sont la trace écrite d'un travail de soi sur soi, comme le sont, à bien des égards, les *Cahiers* de S. Weil⁵. C'est parce qu'il se soucie de lui-même que Marc Aurèle sera empereur. Ce n'est pas d'être empereur qu'il doit se soucier, mais de lui-même – de son âme : d'être « honnête homme et de se rappeler ce que réclame la nature [de l'homme]⁶ ». C'est de *consentir* à « orienter son attention et son amour hors du monde », vers la réalité située hors du monde qui est l'unique fondement du bien, la source « de toute beauté, toute vérité, toute justice, toute légitimité » (OC V 2, p. 96-97) que doit se soucier d'abord celui qui prétend gouverner la France.

nous dit que nous ne devons pas faire un *retour* à la Grèce, mais aller *vers* la Grèce. » (*Simone Weil et la Grèce, op. cit.*, p. 200. L'auteur souligne)

¹ Platon, *Timée*, 29e.

² *Id.*, *Lettre VII*, 326b.

³ *Id.*, *La République*, Livre V, 473c-d.

⁴ Marc Aurèle, *Pensées*, VI, 30.

⁵ Voir le chapitre III, partie A : « Des notes pour des exercices spirituels ».

⁶ Marc Aurèle, *Pensées*, VIII, 5.

De la même manière que la vérité ne consiste pas en un « système », mais en une *attitude* – préférer inconditionnellement la vérité –, « la légitimité » ne consiste pas en une « conception humaine » (OC V 1, p. 383-384). C'est un mot qui a une efficacité (une « vertu ») à condition de savoir en *faire usage* (*khreisis*). Ce mot a le pouvoir « d'orienter l'intention, le désir et le vouloir » (*ibid.*). S'interrogeant sur la « Légitimité du gouvernement provisoire », alors qu'elle vient d'arriver à Londres et participe aux travaux de la Section de la réforme de l'État, S. Weil ne pose pas la question de la légitimité en termes juridiques mais en termes d'attitude : « Si celui qui gouverne a pour mobile le souci de la justice et du bien public, si le peuple a l'assurance qu'il en est ainsi et des motifs raisonnables d'être assuré que cela continuera, si le chef ne désire conserver le pouvoir qu'autant que le peuple conserve cette assurance, il y a gouvernement légitime. » (OC V 1, p. 389) Ceux « qui détiennent le pouvoir » doivent être attachés à la légitimité, acquérir « le sentiment » d'avoir « des obligations » (*ibid.*). C'est la justice qui fonde la légitimité de ceux qui gouvernent. Ils doivent porter à leur tâche le maximum d'attention. Le général de Gaulle, puisque c'est de lui qu'il s'agit, doit porter à sa tâche « toute l'attention dont son esprit est capable » (OC V 1, p. 394) et avoir pour mobile de son action le souci de la justice et du bien public (cf. OC V 1, p. 409-410, 428-429.). On relève que la France libre est désignée dans ce texte comme « notre mouvement » (OC V 1, p. 386). La philosophe y est pleinement engagée. A Londres, S. Weil parle donc comme philosophe. Elle rappelle *l'exigence de justice*. Elle ne se substitue pas au politique, qui doit « prendre [...] des mesures économiques », décider « l'orientation économique et sociale du pays », « répondre aux responsabilités » (OC V 1, p. 388-389) qui sont les siennes. Elle s'adresse à l'âme du Prince. Comme Platon à Syracuse, elle insiste sans cesse sur l'attention qui doit être tournée vers le bien, sur le désir du bien public et de la justice et se préoccupe de « la vie spirituelle » (OC V 1, p. 427) de ceux qui sont amenés à exercer des responsabilités politiques. Elle insiste, en outre, sur la « formation spirituelle » (OC V 1, p. 421, 426) des futurs magistrats, de telle manière qu'ils jugent en ayant l'âme orientée vers le bien – vers l'idée de justice, l'*eidos* au sens platonicien¹.

Le philosophe est donc celui qui rappelle à l'homme politique *l'exigence de justice* et c'est ce que fait S. Weil dans tous les écrits qu'elle adresse à la France libre. Elle écrit depuis une préoccupation : « la justice » (« A propos de la question coloniale », OC V 1, p. 281). La justice, et non pas les intérêts d'un parti (les Alliés contre les nazis). C'est du point de vue de la justice qu'il faut envisager l'avenir de l'Europe ; et, pour ce faire, examiner « le problème colonial » et élaborer une « doctrine coloniale » (*ibid.*) de ce point de vue. La question est toujours la même : luttons-nous pour la justice ? Parmi les Français libres de Londres (« nous », dit-elle), elle est celle qui pose la question de la justice². Il s'agit d'indiquer une *attitude* : tourner le désir, l'attention et l'amour, *tourner toute l'âme* vers la réalité située hors du monde, unique fondement du bien³. C'est à l'âme du Prince que s'adresse le philosophe, à l'orientation de son regard. La philosophie ne tient pas un discours politique, mais s'introduit dans le champ politique tout en marquant sa différence propre, sa spécificité de discours philosophique, jouant son jeu singulier. Le philosophe ne cherche pas des électeurs, des militants ou des partisans, il ne négocie pas, n'entretient pas d'illusions, il dit le vrai. Il n'y a pas de bon gouvernement sans formation morale, sans orientation vers le bien de ceux qui prétendent gouverner. Alcibiade doit apprendre

¹ L'attitude philosophique de S. Weil à Londres, en 1943, sera développée à la partie C du chapitre V : « La philosophie à l'épreuve de la politique ».

² Marc Aurèle, *Pensées*, XII, 24,1 : « Dans ce que tu fais, vois si tu n'agis pas sans réflexion ou autrement que ne le ferait la Justice elle-même. » (Trad. Pierre Hadot). Sur le thème de la justice chez Marc Aurèle, voir P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, op. cit., p. 201, 235.

³ Ce sont tous les écrits de Londres qui sont concernés ; cf. par ex. OC V 1, p. 231-232, 254-258, 384, 408-410.

ce qu'est l'ordre et la justice et, pour cela, s'occuper de lui-même d'abord et avant tout. Ce qui suppose qu'il se connaisse lui-même. Ce qui suppose qu'il tourne son regard vers lui-même, vers son âme, qu'il contemple l'élément divin de son âme et la justice en son essence. C'est ainsi qu'il connaîtra les fondements et les principes d'un gouvernement juste. Le philosophe est celui qui invite, incite à s'occuper de son âme et à tourner son regard vers le bien. C'est *le mode d'être du souverain* qui est le point d'application des conseils que le philosophe adresse à l'homme politique. La philosophie n'a pas à dire à la politique ce qu'elle a à *faire*, mais à dire aux gouvernants *ce qu'ils ont à être*. La philosophie désigne le mode d'être de l'homme politique¹. Il faut que ceux qui gouvernent éprouvent du respect (*aidôs*) pour la cité, et en particulier pour les lois de la cité, qu'ils se soumettent aux lois comme des serviteurs (*douleuein*). Nous l'avons vu, S. Weil insiste sur « la sainte majesté des lois » (*OC V 2*, p. 256).

Le rôle du philosophe, par rapport à la politique, est défini par le conseil, la *sumboulê*. Le philosophe s'adresse à la volonté politique comme le médecin s'adresse au malade. La métaphore médicale est récurrente dans les *Dialogues* platoniciens, *La République* (en 425e-426a), par exemple, ou *Les Lois* (au Livre IV), comme elle l'est dans *L'Enracinement*. A l'instar de Platon, en effet, S. Weil rapproche l'art de gouverner de la médecine : comme « le remède [ou] l'intervention chirurgicale qui sauve un malade à telle étape de sa maladie aurait pu le perdre quelques jours plus tôt », « l'art de gouverner » est l'art d'appliquer le bon traitement au bon moment. C'est un art de « l'opportunité » qui a pour instrument et pour matière « le cours du temps » (*OC II 3*, p. 75). Comme le médecin, donc, le philosophe pose un diagnostic et choisit une thérapeutique. C'est très exactement ce que S. Weil oppose aux Français de Londres : « L'important n'est donc pas qu'ils affirment devant l'étranger leur droit à gouverner la France [...]. L'essentiel est d'avoir établi un diagnostic, conçu une thérapeutique, choisi des médicaments, vérifié qu'ils sont à la disposition du malade. » (*OC V 2*, p. 260 ; cf. *OC V 2*, p. 363) Pour certains « traitement[s] », celle dont le père est médecin propose « de s'inspirer des méthodes chirurgicales » (*OC V 2*, p. 116). *L'Enracinement* et les écrits de Londres cherchent tous, par des biais différents, à décrire des symptômes, diagnostiquer la maladie du déracinement et concevoir une thérapeutique. De plus, la médecine est aussi un art de la persuasion, du dialogue². Le bon médecin sait convaincre son malade. Enfin, le médecin guérit les maladies, mais il fait plus que cela : il indique le bon régime de vie, la juste *manière de vivre*. Il sait convaincre le malade qu'il faut changer totalement de manière de vivre. De la même manière que le médecin prend en compte l'ensemble de la vie du malade, le philosophe se préoccupe de la cité ; c'est la *politeia* qui est l'objet de l'intervention du philosophe³. Ce sont les principes d'une bonne législation que propose le philosophe. Pour le dire avec S. Weil, c'est l'esprit de vérité et le sens de la véritable grandeur qu'il faut restaurer. Le philosophe ne gouverne pas, il intervient là où il y a une crise. Comme la médecine, la philosophie est un art de l'occasion et du diagnostic, et c'est pourquoi S. Weil va à Londres, comme Platon se rend à Syracuse, parce que c'est là que la philosophie rencontre son réel. Il s'agit de reconstituer la cité alors que c'est la guerre civile – guerre entre Denys le Jeune, qui a été chassé, et les partisans de Dion ; guerre contre l'Allemagne nazie, contre le régime de Vichy.

L'épreuve par laquelle la philosophie se manifeste comme réelle, explique Platon, c'est en ce qu'elle est adressée à quelqu'un, qu'elle s'adresse et qu'elle est *écoutée par ceux qui*

¹ Je renvoie à Platon, *Alcibiade*, ainsi qu'à M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, cours des 6, 13 et 20 janvier ; et *id.*, *Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, cours des 9, 16, 23 février, 2 et 9 mars 1983, dont je m'inspire ici.

² Platon, *Les Lois*, Livre IV, 270a-e.

³ *Id.*, *La République*, Livre IV, 426a-427a

exercer le pouvoir. La philosophie s'adresse à celui qui écoute, elle s'adresse à la volonté politique. La philosophie, le discours philosophique ne sera réel que d'être écouté. C'est la première condition de l'exercice du discours philosophique comme tâche (*ergon*), comme travail, comme pratique : que le philosophe soit écouté. Le philosophe parle, « mais seulement s'il ne doit pas parler en l'air ou s'il ne risque pas la mort¹ », donc s'il a des chances d'être entendu. Or, S. Weil a, à un moment donné, le sentiment qu'elle n'est pas écoutée. Elle ne l'est pas, d'abord, parce qu'on ne lui fournit pas les conditions adéquates d'une prise de parole, d'un dire-vrai : aller au contact du réel, être envoyée sur le sol français. Elle ne cesse pas de le répéter, à Maurice Schumann notamment : « [André] Philip m'a prise avec lui, apparemment, dans la supposition que je suis capable de lui fournir des idées utilisables pour lui. Si ce que j'écris en ce moment ne le mène pas, quand il le lira, à changer d'avis – ce qui pourrait bien se produire – il faudra bien qu'il me mette au seul endroit où, pour un esprit comme le mien, les idées peuvent jaillir ; au contact de l'objet. » (*EL*, p. 212) Elle ne l'est pas, ensuite, parce qu'elle n'est pas en accord avec l'attitude du général de Gaulle et la manière dont la France libre joue le jeu politique – le jeu des rapports de force. Ce qui la conduira, à la fin du mois de juillet 1943, nous y reviendrons, à démissionner de ses fonctions et à prendre ses distances.

Le philosophe s'adresse à l'âme du Prince de telle manière qu'il inspire à ce dernier « l'amour de la justice », qu'il suscite « une inspiration profonde, authentique, une vraie lumière » et que ce dernier fasse « rayonner les inspirations les plus élevées » (*OC V 2*, p. 220, 283, 266). Si le Prince consent à *orienter son attention vers le bien*, « il descen[dra] sur lui du bien qui à travers lui rayonne[ra] autour de lui » (*OC V 2*, p. 97). Au contact du philosophe, qui lui apprend, par exemple, à prononcer avec désir « les mots qui expriment une perfection inconcevable à l'homme – Dieu, vérité, justice » (*OC V 1*, p. 408), une lumière s'allume dans l'âme du Prince, que ce dernier fait rayonner autour de lui. « ...*all' ek pollês sunousias gignomenês peri to pragma auto kai tou suzên exaiphnês, hoion apo puros pêdêsantos exaphten phôs, en tê psukhê genomenon auto heauto êdê trephein* – c'est à la suite d'une longue familiarité avec cette activité [en quoi consiste la philosophie], lorsqu'on y a consacré sa vie, qu'on a vécu avec elle, que, soudain, comme la lumière jaillit d'une étincelle, la vérité jaillit dans l'âme et croît ensuite d'elle-même² », écrit pour sa part Platon. C'est ce que doit faire à son tour le Prince : fournir une inspiration à un peuple, à un pays – et c'est en quoi doivent coïncider, dans la tradition platonicienne, le philosophe et celui qui exerce le pouvoir. Si le roi doit être philosophe, ce n'est pas qu'il reçoit de la philosophie un discours politique mais c'est qu'il doit adopter une certaine manière (philosophique) de vivre. Car l'inspiration ne saurait se contenter d'être « verbale » (*OC V 2*, p. 270). « L'inspiration est une tension des facultés de l'âme qui rend possible le degré d'attention indispensable à la composition sur plans multiples. Celui qui n'est pas capable d'une telle attention en recevra un jour la capacité, s'il s'obstine avec humilité, persévérance et patience, et s'il est poussé par un désir inaltérable et violent. » Or, « la politique [...] est un art gouverné par la composition sur plans multiples. Quiconque se trouve avoir des responsabilités politiques, s'il a en lui la faim et la soif de la justice, doit désirer recevoir cette faculté de composition sur plans multiples, et par suite doit infailliblement la recevoir avec le temps » (*OC V 2*, p. 285).

A Londres, S. Weil accomplit donc sa vocation philosophique. Elle exerce auprès de la France libre la tâche qui est celle du philosophe, pour autant que la philosophie ne peut se

¹ *Id.*, *Lettre VII*, 330c-331d.

² *Ibid.*, 341c-d.

contenter d'être un discours, *logos*, jeu intrinsèque au *logos* lui-même, mais doit rencontrer son réel, être effective, de telle manière que son discours ne soit pas vain.

Deux « professions de foi »

Dans le corpus weilien, deux textes sont des « professions de foi ». Il y a la profession de foi d'abord publiée, en 1962, à la fin du recueil de la collection « Espoir », chez Gallimard, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, sous le titre « Dernier texte », puis publiée dans le premier volume des *Écrits de New York et de Londres* (cf. OC V 1, p. 353-356), peut-être, en effet, le « dernier texte¹ » avant que S. Weil n'entre à l'hôpital du Middlesex le 15 avril 1943, et la « Profession de foi » (le titre est de S. Weil) par laquelle débute l'« Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain », qui précède *L'Enracinement*, « Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain » et qui ouvre le second volume des *Écrits de New York et de Londres* (cf. OC V 2, p. 96-101), à destination politique (juridique) : elle veut être le préambule d'une déclaration officielle en tête d'une nouvelle constitution pour la France. Il est intéressant, pour la compréhension de la situation de S. Weil à Londres, de mettre en regard ces deux écrits². L'un est le « *Credo* personnel sur lequel S. Weil n'est jamais revenue³ », un « véritable testament spirituel⁴ », et l'autre « Profession de foi » est un testament politique. Ces deux textes, qui sont contemporains (entre janvier et avril 1943), visent la même réalité, mais l'expriment de deux manières différentes en fonction des destinataires et de leurs usages respectifs. C'est l'écart et la mise en tension de ces deux textes, l'un se réfléchissant par l'autre et réciproquement, qui permet d'entrer dans les mobiles de l'acte d'écriture de S. Weil. Comparons les premières phrases :

« Je crois en Dieu, à la Trinité, à l'Incarnation, à la Rédemption, à l'Eucharistie, aux enseignements de l'Évangile. » (OC V 1, p. 353)

« Il est une réalité située hors du monde, c'est-à-dire hors de l'espace et du temps, hors de l'univers mental de l'homme, hors de tout le domaine que les facultés humaines peuvent atteindre. » (OC V 2, p. 96)

Le premier de ces textes (février-avril 1943), parfaitement lisible, est un manuscrit de cinq pages, numérotées en haut à droite. On compte vingt-huit paragraphes d'une à huit lignes. Quelques ratures, mais pas plus de cinq ou six par page, et jamais plus de quelques mots à chaque fois ; quelques ajouts entre les lignes. Il se donne à lire explicitement comme un *Credo* : il suit le cheminement du symbole de Nicée-Constantinople – Dieu, Incarnation, Rédemption – et s'inscrit explicitement dans la foi chrétienne (« la Trinité »). Il s'en écarte toutefois en préférant l'Eucharistie au baptême (« Je reconnais un seul baptême pour le pardon des péchés ») et, plus encore, en ne mentionnant pas « l'Église, une, sainte, catholique et apostolique ». La mention de l'Évangile est à rapprocher de ce que S. Weil écrit au père Couturier quelques mois plus tôt : la *foi* qui est la sienne est celle qu'elle lit dans « le Nouveau Testament, les mystiques [François d'Assise, Maître Eckhart, Jean de la Croix], la liturgie » et qu'elle voit lorsqu'est célébrée la messe – foi qu'elle distingue de la *religion* du « catéchisme du Concile de Trente » (OC V 1,

¹ Ce texte est rédigé antérieurement à l'entrée à l'hôpital (15 avril) : le papier utilisé et la fermeté de l'écriture sont des arguments qui permettent de l'affirmer. La plume est la même que pour la « Théorie des sacrements » et la lettre à Schumann (cf. *EL*, p. 201-215). Je renvoie à J. Cabaud, *Simone Weil à New York et Londres : les quinze derniers mois (1942-1943)*, Paris, Plon, 1967, p. 139. Il est destiné à un prêtre ou à un religieux et transmis par Simone Deitz (cf. OC V 1, p. 353).

² Les citations dont la référence n'est pas donnée appartiennent à chacun de ces écrits, commentés successivement.

³ J. Cabaud, « Simone Weil à Londres », in *CSW*, t. XVI-4, décembre 1993, p. 300.

⁴ *Id.*, *Simone Weil à New York et Londres, op. cit.*, p. 76.

p. 159, 174) et qu'elle nomme ici « l'enseignement dogmatique de l'Église¹ ». Deux corpus sont ainsi opposés ; la messe comme attitude, pratique, ou jeu de langage, relevant de la foi et non de la religion de l'Église tridentine.

Ce que veut dire « croire » fait ensuite l'objet d'un travail de définition. S. Weil est philosophe : elle définit des concepts. Et, surtout, elle veut clarifier sa position par rapport à l'Église catholique. Croire, c'est adhérer « par l'amour à la vérité parfaite, insaisissable, enfermée à l'intérieur de ces mystères » et essayer « de lui ouvrir [son] âme pour en laisser pénétrer en [soi] la lumière » (*OC V 1*, p. 353). Croire est un acte d'adhésion qui engage le consentement, l'attention et l'amour. Il nous faudra revenir sur ce que la philosophe nomme « vérité » mais l'on voit qu'elle n'est pas le texte, n'est pas une suite de propositions. La vérité dont il est ici question n'est pas du même ordre que celle « des théorèmes de géométrie » ou des « faits d'expérience » (d'une théorie en physique). Autrement dit, pour savoir s'il est vrai, ce n'est pas l'énoncé qu'il faut interroger : le « mystère » de la foi (*mysterion, sacramentum*) ne relève pas d'une analyse épistémologique, car il *engage la vie de celui qui l'énonce*. Pour le dire avec une distinction empruntée à Gabriel Marcel, il ne s'agit pas d'un « problème », mais à proprement parler d'un « mystère² ». C'est pourquoi la vérité des mystères de la foi ne saurait être affirmée sur le plan de l'intelligence, ne relève pas de l'intelligence discursive, et l'Église n'a « aucun droit de limiter les opérations de l'intelligence ou les illuminations de l'amour dans le domaine de la pensée³ ». L'Église, comme institution sociale, n'a à intervenir ni dans le domaine de l'intelligence spéculative ni dans celui de la rencontre entre un être humain et Dieu. L'amour vient *éclairer l'intelligence* et c'est exactement ce qui s'appelle la foi : « l'expérience que l'intelligence est éclairée par l'amour. » (*OC VI 2*, p. 340 ; cf. *OC V 1*, p. 312-313) Pour ce qui concerne les mystères de la foi, la « certitude », ne relève pas de l'ordre des raisons, ne se substitue pas au « doute ». En effet, cette certitude n'étant pas fondée sur le raisonnement mais sur l'amour, ne relevant pas d'une analyse épistémologique mais *engageant l'être même du sujet qui l'énonce et le manifestant*, elle dépend d'un travail de transformation et de purification. Ou, pour le dire autrement et à nouveau, il s'agit d'un savoir de spiritualité (et non d'un savoir de connaissance). L'accès à la vérité suppose un travail de purification du « mal » qui subsiste dans l'âme et engendre « une quantité proportionnelle de mensonge et d'erreur » – travail qui passe par des exercices spirituels que S. Weil n'a cessé de décrire et de mettre en œuvre.

S. Weil veut savoir si, étant donné ce qu'elle croit, le baptême lui serait accordé. C'est donc une profession de foi qui concerne son expérience intérieure en lien avec la foi chrétienne : ce qu'elle croit au sens qu'elle donne au mot « foi » et qu'elle rappelle au début du texte. « Je crois, c'est-à-dire, non pas que je prenne à mon compte ce que dit l'Église sur ces points, pour l'affirmer comme on affirme des faits d'expérience ou des théorèmes de géométrie ; mais que j'adhère par l'amour à la vérité parfaite, insaisissable, enfermée à l'intérieur de ces mystères, et que j'essaie de lui ouvrir mon âme pour en laisser pénétrer en moi la lumière. » (*OC V 1*, p. 353) D'une part, l'expérience intérieure étant une expérience « qui échappe à nos facultés » (*OC V 1*, p. 313), il ne s'agit pas de « faits d'expérience » ; d'autre part, ces mystères, « échapp[ant] aux facultés humaines », « ne peuvent être, par définition, ni vérifié[s] ni réfuté[s] » (*OC V 1*, p. 312) par l'intelligence, à l'instar des théorèmes de géométrie. C'est une *attitude* qui définit la foi : une adhésion par l'amour à la vérité insaisissable et une ouverture de l'âme telle que la lumière de cette vérité y pénètre. La vérité dont il est ici question n'est pas distincte de l'amour

¹ Il convient cependant de noter que la Trinité est l'objet d'une définition conciliaire (au concile de Nicée, en 325).

² G. Marcel, « Position et approches concrètes du mystère ontologique », in *L'Homme problématique*, op. cit., p. 205.

³ Je renvoie à A. Naud, *Les Dogmes et le respect de l'intelligence. Plaidoyer inspiré par Simone Weil*, op. cit.

et c'est une vérité, encore une fois, qui concerne tout l'être du sujet, une vérité qui vient transfigurer et sauver la subjectivité. Il ne s'agit pas d'affirmer ou de nier « Dieu », « la Trinité », etc., mais d'y appliquer toute son attention ; d'y penser « avec toute l'intensité d'amour et d'attention » (*OC V 1*, p. 160) dont on dispose. Ce sont des mots, des mystères qui enferment de la vérité. Non pas une connaissance, mais de la vérité, c'est-à-dire ce vers quoi on s'oriente avec attention, désir, amour. A l'instar de la réduction phénoménologique, S. Weil met en œuvre une certaine *attitude* qui ne consiste pas à poser l'existence d'objets ou d'étants, à se demander ce qui existe et ce qui n'existe pas, mais à faire l'inventaire des pensées, à penser avec amour et attention aux pensées qui habitent en elle et à l'enseignement de l'Église (cf. *OC V 1*, p. 159-161, 353-354).

« Si on regarde les sacrements comme un bien, si je les regarde ainsi moi-même, si je les désire, et si on me les refuse sans aucune faute de ma part, il ne se peut pas qu'il n'y ait pas là une cruelle injustice. » (*OC V 1*, p. 355) S'il y a « cruelle injustice », c'est selon la théorie weilienne des sacrements. Dans la Lettre au père Couturier, la philosophe écrit : « D'après la phrase de saint Jean, l'Église n'a jamais eu le droit d'excommunier quiconque croyait vraiment que le Christ était le Fils de Dieu descendu ici-bas en chair [« Quiconque croit que Jésus est le Christ est né de Dieu » (1 Jn 4,2 ; 5,1)]. La définition de saint Paul est plus large encore « croire que Dieu existe et rétribue ceux qui le cherchent [He 11,6] » (*OC V 1*, p. 175). Donc, étant donné ce que professe S. Weil dans les lignes précédentes, selon « les enseignements de l'Évangile » (*OC V 1*, p. 353), on ne saurait lui refuser le baptême. Ce n'est pas la religion de l'Évangile qui lui refuse les sacrements, mais celle du concile de Trente. Une phrase de la « Théorie des sacrements » est encore plus précise : « ...parce que, dans ce domaine, *désirer est l'unique condition pour recevoir*, il y a entre l'âme et Dieu un contact réel. » (*OC V 1*, p. 343 ; je souligne) Il ne s'agit pas de croire ou de ne pas croire (au Ciel, à un discours sur Dieu, aux enseignements de l'Église catholique) mais de désirer ce que l'on reconnaît être un bien pur. Le sacrement impose une seule chose : une certaine *attitude*.

Une « attitude » : croire

L'« attitude » (le mot revient à quatre reprises, cf. *OC V 1*, p. 354-355) que S. Weil décrit ici comme étant la sienne – méditer, examiner, affirmer, douter, faire attention – reprend ce qu'elle écrivait, à Marseille, au père Perrin, dans son esquisse d'autobiographie spirituelle concernant sa certitude que désirer et faire perpétuellement un effort d'attention pour atteindre la vérité ouvre l'accès au royaume de la vérité. « Croire » n'est donc pas « affirmer » ; croire est une *expérience*. C'est donc une attitude que cherche à présenter S. Weil tout au long du texte, l'attitude spirituelle qui est la sienne. Mais il n'y a là rien de « personnel », plutôt un chemin proposé. Elle s'exprime à la première personne. Elle s'explique sur son rapport à la foi chrétienne et à l'Église catholique (reprenant une discussion engagée un an plus tôt avec le père Perrin). Ce texte fait partie des écrits autobiographiques des années 1942-1943, dans lesquels c'est à chaque fois une *attitude* que la philosophe présente comme étant la sienne, un exercice spirituel.

Croire, c'est-à-dire adhérer par amour « à la vérité parfaite, insaisissable, enfermée à l'intérieur » (*OC V 1*, p. 353) des mystères de la foi chrétienne. « Adhérer par amour » s'oppose à affirmer et à croire que cette vérité relève de l'intelligence. Autrement dit, *ouvrir son âme* pour en laisser pénétrer la lumière. La vérité est insaisissable par l'intelligence. C'est par l'attention qu'on y accède (cf. *OC V 1*, p. 184, 354 ; *AD*, p. 248-249 ; *OC VI 4*, p. 176). Cette vérité vient éclairer l'intelligence et la volonté : il y a des « illuminations de l'amour dans le domaine de la pensée » (*OC V 1*, p. 354). Une « attitude » : *méditer* tous les problèmes relatifs à l'étude

comparée des religions « sans aucun souci d'un accord ou d'un désaccord possible avec l'enseignement de l'Église » (*ibid.*). D'une part, s'il y a désaccord avec l'enseignement de l'Église, il convient de « pousser aussi loin que possible l'examen, l'attention et le scrupule » (*ibid.*) avant d'affirmer mais, d'autre part, il convient de continuer à douter y compris des choses qui apparaissent « le plus manifestement certaines » (*ibid.*). Autrement dit, le doute weilien ne débouche sur aucune certitude qui pourrait être considérée comme un « premier principe », pour reprendre le terme cartésien. En effet, Descartes doute pour parvenir à une première certitude fondée sur l'évidence des idées claires et distinctes. L'écart vient du fait que la vérité cartésienne n'est pas une vérité spirituelle, mais une vérité donnée au sujet de plein droit par un acte de connaissance sans lumière surnaturelle, le sujet en tant que sujet (transcendantal) étant capable par lui-même d'accéder à la vérité. Or, nous l'avons vu, pour S. Weil, l'accès à la vérité exige une transformation du sujet, de l'être même du sujet par lui-même. La vérité ne saurait être donnée dans un acte autonome de connaissance, au plan de l'intelligence discursive. Elle n'est donnée au sujet qu'à un prix qui met en jeu l'être même du sujet car tel qu'il est, le sujet n'est pas capable de vérité. Autrement dit, si elle est « faillible », ce n'est pas dû aux limites de son intelligence, mais c'est pour des raisons morales : « sachant que tout le mal que j'ai la lâcheté de laisser subsister dans mon âme doit y produire une quantité proportionnelle de mensonge et d'erreur » (*ibid.*). C'est ce mal moral qui impose le doute comme horizon indépassable (« jusqu'à la mort »). Cela signifie que S. Weil ne fait pas de théologie. Elle n'affirme pas la foi chrétienne comme on affirme « des théorèmes de géométrie » (*OC V 1*, p. 353). En effet, s'appuyant sur Aristote, ce qui n'est certainement pas un hasard, la scolastique médiévale dissocie la réflexion sur les mystères chrétiens de ses conditions de spiritualité pour en faire un savoir rationnel, du même coup établissant une foi à vocation universelle puisque nécessaire dans l'ordre de ses raisons et fondant le principe d'un sujet connaissant en général ou « sujet transcendantal ». Or, ce texte a pour principal objet d'affirmer qu'il y a des conditions de spiritualité à l'accès à la vérité, vérité qui donne le souverain bien – le texte s'achevant sur la question du « salut » pour les hommes d'aujourd'hui. Par-là même, la philosophe se situe dans le droit fil de la philosophie grecque, des Pythagoriciens et de la tradition socratique, Platon, les Stoïciens et les Cyniques. Dans l'opposition entre pensée théologique et exigence de spiritualité, S. Weil se situe résolument du second côté.

La fin de la « Profession de foi » indique un dessein, une voie de salut pour l'Europe : placer la « foi chrétienne [...] au centre de toute la vie profane et de chacune des activités qui la composent, et tout imprégner, absolument tout, de sa lumière » (*OC VI 1*, p. 356). C'est la foi chrétienne qui doit être placée « au centre », et non pas bien sûr l'Église catholique. C'est cette voie de salut que cherche à tracer S. Weil dans *L'Enracinement*. Le lien se fait alors avec l'autre « Profession de foi », l'« Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain » : un « préambule d'une déclaration officielle », un texte à destination politique qui met la foi chrétienne, *transposée*, au cœur du droit constitutionnel français. S. Weil y reprend *en un autre langage*, celui justement d'une déclaration officielle, du droit constitutionnel, la doctrine qu'elle expose par fragment dans les essais de 1943, en particulier « La personne et le sacré », « Luttons-nous pour la justice ? », « Cette guerre est une guerre de religions », « Y a-t-il une doctrine marxiste ? » et *L'Enracinement*, où s'expriment les enjeux éthiques de la thèse weilienne fondamentale sur l'unité du bien et de la nécessité. La philosophe propose toujours la même *attitude* : « orienter son attention et son amour hors du monde, vers la réalité située au-delà de toutes les facultés humaines » afin d'en recevoir du bien. L'attention ne se porte pas ici vers les mystères de la foi chrétienne (le dogme), le Nouveau Testament ou les enseignements de l'Église (ni vers les œuvres du passé), mais directement vers le bien qui n'est pas de ce monde.

Cette première « Profession de foi » cherche à clarifier la position de son auteure par rapport à l'Église catholique dont elle circonscrit la tâche : gardienne des textes et dépositaire des sacrements au service du salut de l'humanité. Cette profession de foi est à la première personne (« pour moi... »). Il est alors question de la « vocation » particulière de S. Weil. La seconde profession de foi, « politique », est écrite dans le style d'une « déclaration officielle » (cinq pages). Ce texte *affirme*, certes, mais il engage lui aussi une *attitude*. Pour le dire plus précisément, *il fonde la politique sur une attitude intérieure* : il n'y a pas d'engagement politique légitime sans un acte de foi et sans une certaine attitude. L'attitude spirituelle de S. Weil – celle de tout philosophe véritable, dans la tradition platonicienne – se doit d'être celle de ceux qui prétendent exercer des responsabilités politiques. « Tout pouvoir, de quelque nature qu'il soit », ne peut être exercé que par ceux qui adhèrent à la « doctrine » énoncée par cette proposition de déclaration officielle :

« L'objet de la vie publique consiste à mettre dans la plus grande mesure possible toutes les formes de pouvoir aux mains de ceux qui consentent en fait à être liés par l'obligation dont chaque homme est tenu envers tous les êtres humains, et qui en possèdent la connaissance.

La loi est l'ensemble des dispositions permanentes susceptibles d'avoir cet effet. » (OC V 2, p. 100-101)

Ou bien cette autre formulation :

« L'objet de la vie publique est de prendre toutes les dispositions susceptibles d'amener dans la plus grande mesure possible le pouvoir sous toutes ses formes, sans exception, aux mains de ceux qui acceptent en fait d'être liés par l'obligation universelle envers tous les êtres humains. » (OC V 2, p. 96)

Quelle est cette obligation dont chaque homme est tenu envers tous les autres et que ceux qui prétendent exercer une fonction de gouvernement doivent reconnaître de telle manière qu'elle oriente leur action ?

Il y a « au centre du cœur de l'homme » une « exigence de bien absolu », qui « ne trouve jamais aucun objet en ce monde », qui est l'écho d'une « réalité située hors du monde » (OC V 2, p. 95). Cette « réalité » n'est pas un autre monde (un arrière-monde) mais *un dehors du monde*. C'est *le bien* qui est hors du monde – nommé ailleurs « Dieu » et « la Trinité ». Comme « la réalité de ce monde-ci est l'unique fondements des faits », cette « autre réalité » est « l'unique fondement du bien » et « c'est d'elle uniquement que descend en ce monde tout le bien susceptible d'y exister, toute beauté, toute vérité, toute justice, toute légitimité, toute subordination de la conduite à des obligations » (*Ibid.*). Le travail d'écriture est ici un *travail de transposition* : exprimer la vérité de telle manière que tout un chacun, quel que soit son milieu social et ses affiliations politiques ou religieuses puisse s'y reconnaître. Dans un *Cahiers de New York*, S. Weil note : « Aimer chez tous les hommes, selon le cas, ou le désir ou la possession du bien. / Dans un autre vocabulaire : aimer chez tous les hommes ou le désir ou la possession de Dieu. » (K17, OC VI 4, p. 332) Nous voyons ici à l'œuvre ce travail de transposition qu'elle effectuera à Londres (outre le fait que cette proposition annonce l'essai sur « Collectivité – Personne – Impersonnel – Droit – Justice », OC V 1, p. 212, et suiv.).

Je ne me reconnais des obligations vis-à-vis de tout être humain que pour autant que je reconnais que tout être humain est désir de bien absolu et « s'attend toujours à du bien » (OC V 1, p. 214). Ce n'est pas par la raison spéculative, mais par l'attention et l'amour, qu'est reconnue la réalité située hors du monde de laquelle descend tout le bien susceptible d'exister en ce monde, et ce n'est pas par la raison mais par l'attention et l'amour qu'est reconnue l'exigence de bien absolu qui est toujours au cœur de tout homme. Orientant mon attention et mon amour vers le bien, reconnaissant cette autre réalité, je reconnais le lien qui attache « tout homme sans

exception » à cette autre réalité, ainsi que, à ce titre, le respect universel dû à tous les êtres humains. Je reconnais l'obligation de tout faire afin qu'aucun homme ne soit blessé dans son désir du bien. Le « respect » dû à tous les êtres humains s'exprime de manière indirecte par la satisfaction des besoins du corps et de l'âme. « Le sentiment des diverses obligations procède toujours d'un désir du bien qui est unique, fixe, identique à lui-même, pour tout homme, du berceau à la tombe. » (OC V 2, p. 118). S'affirme très explicitement *le lien entre attitude intérieure et responsabilité politique*. « L'unique intermédiaire par lequel le bien puisse descendre [...] au milieu des hommes, ce sont ceux qui parmi les hommes ont leur attention et leur amour tournés vers » ce bien qui n'est pas du monde. L'homme a la capacité de « tourner vers » le bien « son attention et son amour ». C'est une question de *consentement*. S. Weil transpose ainsi ce qu'elle affirme dans son *credo* : « Je crois [...] à l'Incarnation. » C'est pourquoi cette attitude, qui a toujours été la sienne, depuis la crise de ses quatorze ans : l'attention et le désir orientés sans interruption vers le bien, l'attente de la vérité, « la vertu de pauvreté spirituelle » (OC V 1, p. 256), « l'attitude chrétienne » (AD, p. 37), cette attitude est très exactement celle qui doit être adoptée par tous ceux qui prétendent à l'exercice du pouvoir. Ainsi, on le constate à nouveau, l'attitude du Prince doit être celle du philosophe s'il veut exercer légitimement le pouvoir. Le lien est ainsi noué entre mystique et politique¹.

Le travail éthique de soi sur soi – la pratique des exercices spirituels dont les *Cahiers* sont la mise en œuvre – est au service de la communauté politique. « Pour Socrate et surtout pour Platon, explique Pierre Hadot, le *souci de soi* n'a de sens que dans la perspective du *souci des autres* : il faut se soucier de soi, pour pouvoir s'engager dans la vie "politique", car la première qualité du politique, c'est d'être capable de voir les choses dans la perspective universelle et rationnelle » qui est le mouvement même de la philosophie pour autant qu'elle s'efforce « d'ouvrir le moi à une université "éthique", souci de soi et souci des autres étant indissolublement liés dans la volonté de la raison d'atteindre à l'universalité [par] le dialogue [socratique]² ». Le souci de soi, de l'orientation de son âme, est tout aussi bien « souci exclusif de la vérité » (OC V 2, p. 103) et « souci de la justice et du bien public » (OC V 1, p. 389). Toute la pratique spirituelle de S. Weil vise à *perdre la perspective* et « le pouvoir sous toutes ses formes, sans exception » doit être exercé par ceux qui consentent à orienter leur attention vers le bien et « qui acceptent en fait d'être liés par l'obligation universelle envers tous les êtres humains » (OC V 2, p. 96). La politique est donc d'abord une question d'attitude et de manière de vivre. C'est une proposition très forte du « Carnet de Londres » : « Le premier des problèmes politiques, c'est la manière dont les hommes investis de puissance passent leurs journées. S'ils les passent dans des conditions qui rendent matériellement impossible un effort d'attention soutenu longtemps à un niveau élevé, il ne se peut pas qu'il y ait de la justice. » (K18, OC VI 4, p. 380) Ce dont il est question, ici, c'est du principe de la relation à soi qui autorise une action politique. Or, nous trouvons dans la philosophie hellénistique et romaine, dans la tradition stoïcienne et de la manière la plus claire dans les *Pensées* de Marc Aurèle se trouve réfléchi la pratique des vertus qui permettent l'exercice du pouvoir politique comme métier (et non comme statut) : se conserver « simple, bon, pur, digne, naturel, ami de la justice, pieux, bienveillant, tendre, résolu dans l'accomplissement des devoirs³ », respecter les Dieux et venir en aide aux

¹ Sur la congruence entre inspiration (surnaturelle), « action non-agissante », religion, politique et rôle des institutions, je renvoie à E. Gabellieri, *Être et Don*, op. cit., p. 451-489 et à R. Chenavier, « Les fondements d'un "pouvoir spirituel" », in OC V 2, p. 46-86.

² P. Hadot, *La philosophie comme éducation des adultes*, op. cit., p. 281 et p. 290. Je souligne.

³ Marc Aurèle, *Pensées*, VI, 30. Voir aussi Épictète, *Entretiens*, III, 24, 3 ; III, 7, 33-36, Plutarque, *Ad principem ineruditum*, 780c-d, Sénèque, *De tranquillitate animi*, X, 7 ; XI, 11.

hommes en faisant « avec toute son âme faire ce qui est juste¹ ». Lorsque S. Weil écrit sur le rapport qu'il convient d'établir à soi-même pour exercer une activité politique, elle s'inscrit donc, là encore, dans une tradition antique qu'elle a d'abord trouvée exposée dans Marc Aurèle.

Alors que le *Credo* s'inscrit explicitement dans la tradition chrétienne en en mentionnant les principaux dogmes et en renvoyant à l'Évangile, et plus précisément dans la tradition catholique en mentionnant explicitement l'Eucharistie, la profession de foi à usage politique transpose la doctrine chrétienne en un autre lexique : il n'est plus question de « Dieu » et la « Trinité », mais d'une « réalité située hors du monde ». L'inspiration est identique, elle est biblique : il y a un dehors du monde, une extériorité absolue (le ciel et la terre sont créés par Dieu, cf. Gn 1,1). Cette réalité est « l'unique fondement du bien », alors que « la réalité de ce monde-ci est l'unique fondement des faits » (*OC V 2*, p. 96). De la même manière que le *Credo* fait se succéder « Dieu » et « la Trinité » (manière théologique de signifier que Dieu est amour), la profession de foi à usage politique fait se succéder « une réalité située hors du monde » et « l'unique fondement du bien ». Il s'agit d'une reprise de la distinction platonicienne, que S. Weil aime à citer, entre le bien et la nécessité : « Comme dit Platon, il y a une grande différence entre l'essence du nécessaire et celle du bien². » (« Formes de l'amour implicite de Dieu », *OC IV 1*, p. 328) Ou encore : « Le bien et la nécessité, comme l'a dit Platon, sont séparés par une distance infinie. » (« Y a-t-il une doctrine marxiste ? », *OC V 1*, p. 310) A l'instar de Platon, S. Weil propose sa *République*.

La philosophe mentionne ensuite le dogme christologique de l'Incarnation (Jésus est vrai Dieu et vrai homme) et le salut accordé aux hommes. A cela correspondent les paragraphes suivants de la profession de foi à usage politique qui envisage les choses, d'une part, d'un point de vue descendant (ce qui correspond à une christologie « d'en haut ») : c'est de cette réalité que « descend en ce monde » (*ibid.*) tout bien, beauté, vérité, justice, légitimité, ordre, subordination de la humaine à des obligations ; d'autre part, d'un point de vue ascendant (ce qui correspond à une christologie « d'en bas ») : « A cette réalité répond au centre du cœur de l'homme cette exigence d'un bien absolu qui y habite toujours et ne trouve jamais aucun objet en ce monde. » (*Ibid.*) Cette réalité se « manifeste » en ce monde de deux manières : par l'exigence d'un bien absolu dans l'ordre pratique ; dans l'ordre théorique, sous la forme d'une preuve par l'absurde, par les « contradictions insolubles » auxquelles se heurte la pensée lorsqu'elle ne se laisse pas éclairer par cette réalité. C'est toute la recherche philosophique de S. Weil des années précédentes, de la période dite « de Marseille » qui est reprise ici, magistralement formulée et proposée dans le cadre d'une réorganisation de la politique française. En effet, ces lignes reprennent l'essentiel des écrits de Marseille. Par exemple, outre les *Cahiers*, la continuité est manifeste entre les « Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu », les « Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu » et cette profession de foi. Le premier de ces textes part de Dieu pour aller vers l'homme (une philosophie « d'en haut »), alors que le second part de l'homme pour aller vers Dieu (une philosophie « d'en bas »). Les écrits « politiques » de Londres sont donc dans l'exacte continuité de la recherche spirituelle des écrits de Marseille.

D'ailleurs, ce sont les exercices spirituels qu'elle pratique et n'a pas cessé de recommander les années précédentes (et encore dans la « Théorie des sacrements », cf. *OC V 2*, p. 346-347) dont il est question immédiatement ensuite : « L'unique intermédiaire par lequel le bien puisse descendre de chez elle [la réalité située hors du monde] au milieu des hommes, ce sont ceux qui parmi les hommes ont leur attention et leur amour tourné vers elle. » (*OC V 2*,

¹ *Id.*, *Pensées XII*, 29, 2.

² Voir Platon, *La République*, VI, 493c. Je renvoie au chapitre IV, partie A, section 3 : « Le pari weilien ».

p. 97) Puisque les « facultés humaines », l'intelligence et la volonté, ne peuvent atteindre cette réalité, c'est l'attention, le désir, l'amour qu'il faut « tourner vers » elle. C'est, encore une fois, une conversion du regard qu'il s'agit d'opérer ; une attitude qu'il s'agit d'adopter. Toutefois, l'enjeu est clairement politique : car il ne s'agit pas uniquement d'un travail de soi sur soi, mais de faire descendre le bien « au milieu des hommes » (l'enjeu de *L'Enracinement*). De plus, contrairement, par exemple, à l'essai sur « Le christianisme et la vie des champs », « Condition première d'un travail non servile », ou aux réflexions sur la place de la foi chrétienne « au centre de toute la vie profane et de chacune des activités qui la composent » (*OC V 1*, p. 356) dans les dernières lignes de la « Profession de foi » par laquelle S. Weil témoigne de son attitude spirituelle, il n'est pas question ici du christianisme. Ou, plus exactement, il en est bien question, mais *transposé* de telle manière que la philosophe s'adresse à tous les hommes en des termes qui doivent pouvoir susciter leur adhésion quelle que soit leur religion ou leur doctrine.

Mystique et société (par-delà Durkheim)

S. Weil prend des notes jusqu'au départ pour l'Angleterre, le 10 novembre. Elle couvre les 73 premières pages du *Cahier XVII*. Les mêmes thèmes et les mêmes références sont sans cesse repris : la vérité, la religion, les sacrements, Dieu, la doctrine manichéenne, des allusions aux contes et au folklore (« Le géant à la vie cachée hors de lui » ou l'*Edda poétique*), à des écrits philosophiques (notamment le *Timée*), un poème orphique ou à des passages des évangiles et de l'Apocalypse déjà cités et commentés de nombreuses fois dans les *Cahiers* précédents. Cette profusion des références est justifiée d'une phrase : « Il est impossible que la vérité entière ne soit pas présente en tout temps, en tous lieux, à la disposition de quiconque la désire. » (*OC VI 4*, p. 352). La philosophe *reprend* et *réécrit* afin d'approfondir et de pénétrer plus loin la vérité qu'elle cherche. Elle sait qu'elle va *partir*, alors qu'elle rédige ces pages. Les dix dernières pages (ms. 65-73, *OC VI 4*, p. 350-355) sont consacrées au thème de la société ou, pour mieux dire, du collectif, et de ce qui y échappe.

Il y a les « Écritures sacrées » et il y a le « langage symbolique de Dieu ». La science – ici la biologie – parle de Dieu, à condition d'y lire des images : « Un produit inhibant une réaction est un produit semblable au catalyseur de cette réaction. / Exactement comme les serpents du désert et le serpent d'airain, etc. » (*OC VI 4*, p. 353) Une science est un pont (ou une icône) qui concerne la destinée de l'homme. C'était la réflexion menée dans « La science et nous » et les autres écrits sur la science de 1941 (cf. *OC IV 1*, p. 139-210). La philosophe est en quête d'incarnation : « Dieu peut devenir un morceau de pain, une pierre, un arbre, un agneau, un homme. » (*OC VI 4*, p. 354) Elle répète : « Dieu, pierre, arbre, animal, homme, etc. Graal, Yggdrasill, Agneau, Christ. » Mais pour ajouter aussitôt, et insister : « Mais il ne peut pas devenir un peuple. Aucun peuple ne peut être une incarnation de Dieu. [...] Jamais aucun peuple n'a été assimilé à Dieu. » Viennent alors, sous la plume de S. Weil, les trois références maintes fois reprises pour désigner le social : la divinité de Durkheim, le gros animal de Platon et la bête de l'Apocalypse.

« Le Diable est le collectif (c'est la divinité de Durkheim). » (*OC VI 4*, p. 354). La référence à Émile Durkheim, pour ténue qu'elle soit, est ainsi reprise tout au long de l'œuvre weilienne : « La société est à ses membres ce qu'est Dieu à ses fidèles¹ », affirme ce dernier. « Si l'on prend le mot religion au sens où le prenaient les sociologues français » (*OC V 1*, p. 252), écrit S. Weil dans un passage de « Cette guerre est une guerre de religions » (1943). C'est sur

¹ É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, p. 295.

cette expression de « sociologues français » qu'il faut s'attarder un instant. Qui sont ces sociologues ? Remarquons d'abord que S. Weil écrit au passé (« au sens où le prenaient »). En réalité, elle pense très précisément à Émile Durkheim – et l'emploi du passé est justifié, puisqu'il meurt en 1917. Le nom de Durkheim revient épisodiquement tout au long des écrits de S. Weil, depuis les premières dissertations de khâgne en 1925-1926, jusqu'aux écrits de Marseille et aux *Cahiers de New York*, en 1942. Or, aussi étrange que cela puisse paraître, il n'existe, à ma connaissance, aucun article, aucun chapitre de livre qui traite de la lecture weilienne de Durkheim. Il est pourtant, prévient Simone Pétrement dans sa *Vie de Simone Weil*, l'auteur que S. Weil étudie le plus systématiquement au cours de l'année de Terminale au Lycée Victor-Duruy, à Paris¹. La jeune S. Weil consacre à Durkheim, alors reconnu comme le fondateur de l'École française de sociologie, une partie de l'exercice intitulé « "Fonctions morales de la profession" » (hiver 1930-1931, préparation de l'agrégation de philosophie) : le métier joue un rôle moralisateur et la morale en question est celle d'un groupe social. Si pour les Grecs, le propre de l'homme libre est le loisir, de nos jours un homme sans profession est regardé comme n'étant pas pleinement un homme : « Cette manière de voir, à présent commune, a été développée par beaucoup d'auteurs modernes, mais c'est Durkheim surtout qui, dans *La Division du travail social* et *Le Suicide*², l'a mise en doctrine ; aussi y a-t-il avantage à prendre la théorie de Durkheim comme point de départ. » (OC I, p. 263) Elle expose ensuite la distinction durkheimienne entre la solidarité mécanique et la solidarité organique en expliquant que le passage de l'une à l'autre s'accompagne d'une période d'anarchie démoralisatrice qui est marquée par la fréquence des suicides. La moralité est « dans la subordination des impulsions individuelles au bien collectif » (*ibid.*), dans le cadre de la division du travail, la profession étant la gardienne de la moralité. Et elle poursuit sa dissertation par une réfutation de la théorie durkheimienne de la morale et de la vertu comme « subordination de l'individu à un groupe ou à un cercle social » (OC I, p. 264).

C'est dans le cadre d'une réflexion sur la morale que Durkheim est mobilisé dans les devoirs de préparation à l'agrégation (1930-1931) et dans les cours de philosophie des trois premières années d'enseignement (1931-1934). En effet, le nom de Durkheim est cité à plusieurs reprises dans les cours sur la morale et la religion³ ; ce n'est pas dans le chapitre consacré aux « grands sociologues » que sont Comte et Marx qu'est traité Durkheim, mais dans celui sur la morale, comme exemple des « morales sociologiques » (associé à Lévy-Bruhl), un sous-ensemble des « morales fondées sur autre chose que la conscience ». La « morale sociale » varie suivant les époques et les circonstances (guerres, inondations de Paris⁴ en 1910, etc.) : « Quand on est vertueux, on a le sentiment qu'on obéit à une force supérieure ; le commandement est issu de la société. C'est extérieur, car la société nous domine ; c'est intérieur, car nous avons en nous la pensée sociale. Si la morale a pour nous quelque chose de transcendant, c'est pour cela » (LP, p. 179). Une note qui n'est pas rédigée : « Durkheim – effervescence – L'être humain n'existe

¹ Année scolaire 1924-1925. S. Weil a René Le Senne pour professeur de philosophie. Voir SP, p. 43 et ci-dessus, chapitre premier, partie A, section 1 : « Dans la classe de Le Senne ».

² Outre ces deux ouvrages (respectivement Paris, Alcan, 1893 et 1897), S. Weil a lu, et s'en souviendra plus tard, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris, Alcan, 1912). On ne peut en savoir plus sur l'étendue de ses lectures durkheimiennes. A-t-elle lu *Les règles de la méthode sociologique* (Paris, Alcan, 1895) ? On peut le supposer. En 1922 paraît *Education et sociologie* (Alcan) et en 1925, alors qu'elle est dans la classe de Le Senne, *Sociologie et philosophie* (Alcan). On peut parier qu'elle a pris connaissance de ces livres alors disponibles.

³ Voir, par exemple, le cours de Roanne, année scolaire 1933-1934, OC I, p. 401 et LP, p. 179-181.

⁴ S. Weil choisit ce dernier exemple. Il est vrai qu'un événement qui sort de l'ordinaire modifie la morale sociale : « Pendant les inondations de 1910 on considérait comme normal d'héberger ceux qui se trouvaient sur le pavé, alors que maintenant, on trouverait un peu fou d'héberger un vagabond » (LP, p. 180).

pleinement qu'en société ; et agir avec le sentiment qu'il a encore la société avec lui est agir bien. » (*OC I*, p. 401) A cette morale sociale s'oppose la « morale véritable » fondée sur la conscience, celle de Descartes, Rousseau, Kant. S. Weil suit ici l'enseignement d'Alain qui préfère la sociologie de Comte à la « petite sociologie » de Durkheim dont il souligne l'« extrême faiblesse¹ », refusant le holisme, « la société adorée comme un dieu² » : il n'y a pas de transcendance du social, mais une transcendance de l'humanité que l'individu rencontre dans la fréquentation solitaire des grandes œuvres du présent et plus encore du passé. Il n'est plus ensuite question, du moins explicitement, de Durkheim dans aucun des textes politiques ou historiques des années 1931-1940.

En 1938, Durkheim est à nouveau cité dans les notes des cahiers, mais dans une autre perspective et, cette fois, pour être explicitement critiqué (au sens quasi kantien du terme)³. Il est mobilisé à deux reprises dans les *Cahiers*, en octobre 1941 et en janvier 1942, à chaque fois dans le contexte d'une réflexion sur le surnaturel. L'apparence de parenté entre le social et le surnaturel « excuse jusqu'à un certain point Durkheim » (*OC VI 2*, p. 132), qui les confond. Le « sentiment social de Durkheim » (*OC VI 2*, p. 324) est un ersatz du sentiment religieux (et il faut discriminer surnaturel et social). Dans la lettre au père Perrin du 19 janvier 1942 (Lettre I), S. Weil explique :

« Si stupide que soit la théorie de Durkheim confondant le religieux et le social, elle enferme pourtant une vérité ; à savoir que le sentiment social ressemble à s'y méprendre au sentiment religieux. Il y ressemble comme un diamant faux à un diamant vrai, de manière à faire méprendre effectivement ceux qui ne possèdent pas le discernement surnaturel. » (*AD*, p. 16).

C'est la thèse de l'assimilation de Dieu à la société et de l'explication de la transcendance par le social que S. Weil retiendra de Durkheim en 1941-1943, thèse qui veut que « la société est à ses membres ce qu'un Dieu est à ses fidèles⁴ ». Et, en effet, on reconnaît, dans le thème weilien de la (fausse) transcendance du social, un écho des positions esquissées par Durkheim dès sa thèse de doctorat sur *La division du travail social* (1893), mises à l'épreuve dans *Le suicide. Études de sociologie* (1897), et pleinement développées dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (1912). Dans ce troisième et dernier grand livre, Durkheim élabore une théorie générale de la religion à partir des institutions religieuses les plus simples, celles que l'on trouve chez les aborigènes australiens. Mon but n'étant pas de proposer une lecture de cet ouvrage⁵, ni d'en faire apparaître les présupposés et les postulats philosophiques, je vais en dégager immédiatement les conclusions utiles à mon propos. La thèse est énoncée explicitement dès les premières pages : « La conclusion générale du livre qu'on va lire, c'est que la religion est une chose éminemment sociale. Les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives⁶ ». La société éveille en

¹ A propos des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, voir la lettre d'Alain à Élie Halévy du 9 juillet 1912 (*Correspondance avec Élie Halévy*, Paris, Gallimard, 1958, p. 126). Voir J. Perrier, *Alain ou la démocratie de l'individu*, op. cit., « Alain, critique de la sociologie durkheimienne », p. 55-57.

² Alain, *Propos d'économie*, op. cit., p. 117.

³ On peut faire l'hypothèse que S. Weil n'a pas relu Durkheim, et le cite donc de mémoire.

⁴ É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 295. « Toute fête, alors qu'elle est purement laïque par ses origines, a certains caractères de la cérémonie religieuse, car, dans tous les cas, elle a pour effet de rapprocher les individus, de mettre en mouvement les masses et de susciter ainsi un état d'effervescence, parfois même de délire, qui n'est pas sans parenté avec l'état religieux » (même titre, Paris, Alcan, 1925, p. 547).

⁵ « Le plus important, le plus profond, le plus original » de Durkheim selon Raymond Aron (cf. *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1967, p. 345).

⁶ É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1994, p. 13. S. Weil : « La religion est liaison dans le temps et le simultané, avec la société et à l'intérieur de soi. » (*OC I*, p. 401)

nous le sentiment du divin. Elle est à la fois un commandement qui s'impose et une réalité qualitativement supérieure aux individus (transcendante), qui appelle respect, dévouement et adoration. Elle favorise le surgissement des croyances ; l'état d'exaltation qui résulte de l'intensité extrême de la vie collective porte à créer des dieux et des religions. L'objet de la religion n'est donc rien d'autre que *la société transfigurée*.

Il faut qu'une « véritable foi » (*OC V 1*, p. 257), une « vraie foi » (*OC V 1*, p. 258) jaillisse en Europe. C'est « du point de vue moral » (*OC V 1*, p. 287), du point de vue mystique que S. Weil lit la politique ; du point de vue du surnaturel, du point de vue de Dieu (mettre Dieu au centre de l'âme, telle est la transformation à laquelle il faut parvenir). Les textes weiliens montrent qu'elle lit alors le monde depuis Dieu. Le surnaturel est une lumière qui éclaire sa lecture géopolitique. Autrement dit, son point de vue est celui de la justice surnaturelle (non la justice naturelle comme expression de la force et expansion indéfinie de soi). C'est de foi, d'une religion orientée vers le mystique que l'Europe a besoin pour gagner la guerre, qui est une guerre contre l'idolâtrie (cf. *OC V 1*, p. 253, 257), d'une foi qui demeure vive en Angleterre : « Du feu jeté sur la terre par le Christ, et qui peut-être était le même que le feu de Prométhée, quelques charbons brûlants étaient restés en Angleterre » (*OC IV 1*, 257) desquels doit sortir « une flamme capable d'allumer l'Europe » (*ibid.*). Déjà, dans les « Formes de l'amour implicite de Dieu », nous lisons : « Pour pouvoir être, comme elle le doit, présente partout, la religion non seulement ne doit pas être totalitaire, mais doit se limiter elle-même rigoureusement au plan de l'amour surnaturel qui seul lui convient. Si elle le faisait, elle pénétrerait partout. » (*OC IV 1*, p. 298 ; cf. *OC V 1*, p. 252) La « Profession de foi » reprend ensuite l'appel de la lettre au père Couturier (1942) : le christianisme doit « s'incarner vraiment », « imprégner » toute la vie profane¹ (cf. *OC V 1*, p. 165, 197 et *OC V 1*, p. 356). Ainsi, d'une part, ce qui pourrait passer pour une réflexion abstraite et déconnectée de la situation historique et politique en est en réalité le cœur et, d'autre part, la situation personnelle de S. Weil, autrement dit l'enjeu de son baptême, rejoint celle de l'humanité entière : « L'extrême importance *actuelle* de ce problème vient de ce qu'il devient urgent de remédier... » (*OC VI 1*, p. 165 ; SW souligne) « Ces problèmes sont aujourd'hui d'une *importance capitale, urgente et pratique* » (*OC V 1*, p. 197 ; SW souligne), d'une « urgence plus que vitale » (*OC V 1*, p. 355 : « pratique, réel, urgent »).

La manière d'échapper à l'idolâtrie et au totalitarisme se nomme la mystique. La seconde moitié de l'essai qui affirme que « Cette guerre est une guerre de religions » est consacré à la mystique, ou « l'art » de « cacher son âme ailleurs » (*OC V 1*, p. 253), hors du monde : « 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. » (*OC V 1*, p. 254) La mystique est tout à la fois un art, une technique, une méthode ou un « chemin vers la foi » (*OC V 1*, p. 258) – ὁδός, le chemin –, une méthode qui engage *le tout de la vie* (et non seulement l'acte de penser), une méthode « surnaturelle » qui est « difficile » (*OC V 1*, p. 255). La mystique se pratique, c'est un « apprentissage » (*OC V 1*, p. 258). S. Weil insiste sur la transformation qui s'opère : « Une telle union est une opération réelle » (*OC V 1*, p. 254 ; 4 occurrences de « transformation » en trois paragraphes), un devenir autre (qui peut être comparé à la perte de la virginité). « Les procédés et les effets de cette transformation ont été étudiés expérimentalement. » (*Ibid.*). La mystique est une science expérimentale². Dieu est au centre, au centre de l'âme, au centre du peuple. L'oubli

¹ On note les parallèles entre la lettre au père Couturier (*OC V 1*, p. 183 et suiv.) et la « Profession de foi » (cf. *OC V 1*, p. 353 et suiv.).

² Je renvoie aux développements sur les exercices spirituels, au chapitre III, parties A et C, ainsi qu'au chapitre IV, partie B : « L'expérience du surnaturel ».

de la mystique aujourd'hui, est parallèle à l'oubli de la pratique de la philosophie comme exercices spirituels et art de l'existence.

La transformation mystique ne peut être accomplie par tout un peuple, mais une religion peut être « tout entière orientée vers la mystique¹ » (*OC V 1*, p. 254), c'est-à-dire vers ce qui n'est pas du monde, vers le Bien, vers Dieu : « Cet infiniment petit est Dieu, c'est-à-dire infiniment plus que tout. » (*Ibid.*) Dieu est ce qui dans le monde déborde du monde. Programme politique : « Mettre cet infiniment petit au centre. » (*Ibid.*) « Dans la vie d'un peuple comme dans la vie d'une âme » (*ibid.*) : S. Weil ne sépare pas ces deux niveaux qui sont pensés ensemble ; ce qui caractérise les écrits de 1943, c'est l'homologie, la correspondance entre le gouvernement de soi et le gouvernement des autres. Il y a du surnaturel dans l'âme mais aussi dans l'histoire (cf. *OC V 1*, p. 256 : l'arrêt des troupes allemandes sur la Manche). Le rôle de l'individu est d'infuser une inspiration. « En matière de civilisation, les masses ne sont pas créatrices si des élites authentiques ne leur infusent pas une inspiration » (*OC V 1*, p. 255) ; cela suppose une transformation de la manière de vivre dans la direction de la pauvreté, cela suppose « la vertu de pauvreté spirituelle » (*OC V 1*, p. 255-258 ; 4 occurrences), d'être « pauvre, non seulement spirituellement, mais en fait », de subir tous les jours dans l'âme et dans la chair « les douleurs et les humiliations de la misère » (*OC V 1*, p. 256) : il faut que les membres de l'élite vivent une telle pauvreté réelle, active, infinie comme opération que l'on opère sur soi-même². Cette exigence, S. Weil se l'applique à elle-même. C'est sa manière de vivre qu'elle décrit ici, manière de vivre de plus en plus résolument voulue et assumée, depuis ses plus jeunes années, jusqu'en 1943, à Londres. C'est la manière philosophique de vivre qu'elle décrit, celle « des philosophes socratiques, cyniques, stoïciens » dont il est question au début du « Carnet de Londres » (*OC VI 4*, p. 363), celle de François d'Assise. Cette pauvreté doit être vécue *non seulement spirituellement, mais en fait*, insiste la philosophe. Il ne s'agit pas seulement de se la représenter comme possible, de vivre *comme si* l'on était pauvre ou d'en faire l'expérience quelques jours, à la manière de Sénèque, mais d'en faire l'épreuve résolue et continue, à la manière de Diogène et d'Épictète. C'est donc une manière philosophique de vivre que doivent adopter les élites, afin de reconstruire une civilisation en Europe. C'est cette voie qui permettra un réenracinement. Cet essai (« Cette guerre est une guerre de religions ») permet de lire, en creux, l'expérience de S. Weil en 1943. Elle s'est engagée dans la voie de la pauvreté spirituelle en n'appartenant plus à la catégorie sociale des intellectuels. Le point de départ du texte « à propos de la question coloniale » est exactement le point d'arrivée de « Cette guerre est une guerre de religions » : le problème d'une foi qui inspire le peuple français. Le principe de lecture est le même : depuis la justice surnaturelle – une géopolitique d'un point de vue surnaturel. La thèse est la suivante : les procédés de la colonisation sont les mêmes que « les procédés hitlériens », ceux « du modèle romain » (*OC V 1*, p. 284) et le mal est le même : le déracinement, la perte du passé. Il s'agit de *changer d'attitude*, de passer de l'idolâtrie à la foi véritable. La lecture du réel ne saurait être neutre, à partir d'une pure raison en quelque sorte. Elle est éthique, se fait ou bien du point de vue de la force ou bien du point de vue de la justice surnaturelle. Elle se fait donc à partir d'une certaine *attitude intérieure*. Il y a le choix entre « deux attitudes » (*OC*

¹ Sur les articulations entre mystique et politique, entre contemplation et travail, je renvoie à M. Narcy, « Simone Weil, mystique ou politique », in *CSW*, t. VII-2, juin 1984, p. 105-119 ; M. Broc-Lapeyre, « Réalisme politique et stratégie spirituelle », in *CSW* t. XII-4, décembre 1999, p. 389-407 ; *Simone Weil. Action et contemplation*, sous la dir. d'E. Gabellieri et de M.-C. Lucchetti Bingemer, Paris, L'Harmattan, 2008 ; *Simone Weil tra politica e mistica*, sous la dir. de M. Durst, L. A. Manfreda et A. Meccariello, Roma, Aracne, 2011.

² Nous retrouvons l'inspiration « cynique » de S. Weil, dont il a été question dans l'introduction générale. Pour la caractérisation de la pauvreté cynique, voir M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 237-242.

V 1, p. 287) ; deux « esprit », deux « méthodes », deux « ambitions » (*ibid.*) – « attitude » ne distinguant pas l'attitude intérieure et les attitudes au sens des actes et des manières d'être. C'est « du point de vue moral » (*ibid.*), du point de vue de la justice, qu'il faut se placer pour choisir une (juste) attitude.

« N'oublions pas que nous voulons faire de l'individu et non de la collectivité la suprême valeur » (*OC II 1*, p. 277), écrit S. Weil, inspirée par l'enseignement d'Alain, en 1933, dans son grand article « Perspectives ». C'est cette même pensée qui s'affirme et se déploie, dix ans plus tard, à un autre niveau.

Le surnaturel, concept de combat

Un concept permet de désigner le lien entre l'homme et la réalité située hors du monde, un concept qui relève de « l'expérience intérieure » (*OC V 1*, p. 313) et dont il s'agit de faire un usage politique, celui de *surnaturel*. Le bien n'est pas du monde, il est « surnaturel ». Le concept est clivant : « Dans tous les problèmes poignants de l'existence humaine, il y a le choix seulement entre le bien surnaturel et le mal. » (*OC V 1*, p. 226) C'est un concept à usage scientifique, c'est aussi un concept à usage politique. Il s'agit, en effet, d'un *concept de combat*. Le philosophe, certes, s'abstrait, se *dégage* de l'immédiat du vécu, ne s'en tient pas aux représentations constituées et aux idées installées. Il *procède par abstraction*, produit des questions et des concepts, et c'est par cette médiation abstraite, depuis le plan des concepts, qu'il opère au sein du pensable et c'est cette médiation qui lui permet aussi d'avoir une prise effective sur l'expérience politique, afin de la reconfigurer. Le concept est à vocation opératoire et c'est à ce titre qu'il y a *engagement philosophique* dans l'ordre politique et social.

Ce concept de « surnaturel », élaboré au cours de la période marseillaise¹, revient régulièrement dans les écrits de Londres. Considérons les réflexions publiées sous le titre « Y a-t-il une doctrine marxiste ? » (*OC V 1*, p. 306-329). A Londres, sous ce titre, S. Weil commence l'écriture d'un essai. Elle reprend ainsi une question qui n'a pas cessé de l'occuper. En 1937, en effet, dans un projet d'article où l'on apprend que *Le Capital* faisait partie de ses lectures d'adolescente, elle concluait déjà que « l'ensemble des écrits rédigés par Marx, Engels et ceux qui les ont pris comme guides ne forme pas une doctrine » (« Sur les contradictions du marxisme », *OC II 2*, p. 135). Cet essai ne semble pas répondre aux impératifs de la lutte contre le nazisme et aux besoins immédiats de la France libre. La philosophe y poursuit néanmoins la réflexion fondamentale qui est celle des écrits de Londres, qui concerne les conditions de l'inscription du Bien au cœur de la vie sociale et politique et les conditions d'existence qui permettent d'orienter l'attention et le désir vers la réalité située hors du monde. La mystique est aussi une question politique. Robert Chenavier voit dans cet essai, laissé inachevé, arrêté au milieu d'une phrase, « une sorte de projet d'un "troisième grand œuvre", après les *Réflexions* de 1934 et parallèlement à *L'Enracinement* » (*OC VI 1*, p. 301). Cette remarque donne toute son importance à ce texte. Plus intéressant encore, il y voit « un exercice philosophique fondamental » : « Il ne faut pas oublier que S. Weil est une philosophe, soucieuse en permanence de remonter aux fondements du désarroi de son époque et préoccupée de cohérence dans sa réflexion sur les solutions à apporter. » (*Ibid.*) C'est bien *en philosophe* que S. Weil aborde les problèmes de son temps – c'est bien *la philosophie* qui fait l'unité de son œuvre et de sa vie. A partir de son expérience, sa pensée s'unifie pour ne former qu'un seul bloc et constituer la

¹ Voir ci-dessus, chapitre IV, partie B : « L'expérience du surnaturel ».

« doctrine » qu'elle cherche à formuler. L'examen critique de l'œuvre de Marx est pour S. Weil l'occasion d'exposer sa propre doctrine. C'est le texte le plus théorique des écrits de Londres.

« Le marxisme est tout à fait une religion, au sens le plus impur de ce mot. » (OC V 1, p. 311) C'est-à-dire une religion au sens de l'école sociologique française, une religion sans mystique, sans « présence muette du surnaturel » (OC V 1, p. 312) : idolâtre. Les doctrines sont abordées par S. Weil comme des formes de la vie religieuse. Le « matérialisme », par exemple, « est à classer parmi les formes inférieures de la vie religieuse » (*ibid.*). De même pour « le libéralisme ». Ce sont des croyances. On reconnaît dans l'expression « formes inférieures de la vie religieuse », qui s'oppose à « forme authentique de la vie religieuse » (ou spiritualité), le titre de Durkheim : *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. « Les économistes bourgeois du XIX^e siècle » sont des « apôtres du libéralisme » qui parlent de la production avec « un accent véritablement religieux¹ » (*ibid.*). Ce qui distingue ces deux formes, c'est « un infiniment petit » (*ibid.*). Nous retrouvons la même idée que dans « Cette guerre est une guerre de religions », mais beaucoup plus développée dans un texte à vocation théorique. La spiritualité véritable est celle qui n'exerce pas de force. S. Weil nomme et cite Platon : « l'Esprit domine la nécessité par la persuasion² » (*ibid.*). « La part du surnaturel ici-bas, c'est le secret, le silence, l'infiniment petit. Mais l'opération de cet infiniment petit est décisive. [...] L'opération décisive de l'infiniment petit est un paradoxe ; l'intelligence humaine a du mal à la reconnaître. » (*Ibid.*) « Toute religion [authentique] porte en son centre secret une doctrine mystique » (OC V 1, p. 312) et exige de s'élever à « la vie mystique » (OC V 1, p. 313). En effet, concevoir la justice suppose un travail pour être tiré vers le haut et être en contact avec le Bien absolu, ou ce qu'elle nomme encore « passage au transcendant » (OC V 1, p. 310). Il n'y a pas de savoir de connaissance de ce Bien absolu, mais savoir de spiritualité, *contact* : entrer « en contact direct avec le domaine transcendant de la vérité inaccessible aux facultés humaines. [...] Ce contact est réel, quoique étant au nombre des choses qui par nature sont impossibles, car il s'agit d'un contact entre l'esprit et ce qui n'est pas pensable. Il est surnaturel, mais réel. » (*Ibid.*) A un certain niveau, il y a contradiction entre la nécessité et le bien, entre la force et la justice, mais il y a aussi unité. « La contemplation de cette unité inconnue est *la vie religieuse authentique*. » (*Ibid.* ; je souligne) La vie religieuse, c'est-à-dire une manière de vivre en congruence avec une manière de penser. Une vie religieuse authentique empêche certaines manières de penser, qui ne sont alors plus possibles, et en déploie d'autres. « Il y a des manières de penser qui ne sont compatibles qu'avec une vie religieuse de qualité inférieure. » (OC V 1, p. 311).

Marx a magistralement étudié cette réalité qu'est le social : la morale sociale, la nécessité sociale, le mécanisme de l'opinion sociale, la « subordination totale de la pensée à l'opinion sociale » (OC V 1, p. 317 ; cf. OC V 1, p. 315-319). « Les rapports de la société et de l'individu sont très complexes. Mais la primauté du social saute aux yeux. Marx a eu raison de commencer par poser la réalité d'une matière sociale, d'une nécessité sociale, dont il faut au moins entrevoir les lois avant d'oser penser aux destinées du genre humain. » (OC V 1, p. 315) La matière sociale est un obstacle entre l'âme et le bien. Il faut chercher « la source du bien où elle est » (OC V 1, p. 328). Comment s'extraire de la nécessité sociale ? Par la contemplation qui permet l'opération surnaturelle de la grâce. S. Weil mentionne ensuite Machiavel, « un grand esprit », qui a cherché, lui aussi, à « élaborer une mécanique des rapports sociaux » (OC V 1, p. 316) : un « physicien du pouvoir politique », écrivait-elle en 1937, qui sait que l'art politique, « l'art de gouverner », « a les hommes pour matière », une « simple matière aux mains de quelques techniciens » (OC

¹ Voir aussi S. Weil, *L'Enracinement*, OC V 2, p. 307-308.

² Platon, *Timée*, 48a.

II 3, p. 289). Puis, dans cette généalogie de l'analyse de la matière sociale¹, elle mentionne Platon : « Platon a eu constamment présente à la pensée la réalité de la nécessité sociale. [...] La pensée centrale, essentielle de Platon, qui est [...] aussi une pensée chrétienne, c'est que tous les hommes sont absolument incapables d'avoir sur le bien et le mal d'autres opinions que celles dictées par les réflexes de l'animal, excepté les âmes prédestinées qu'une grâce surnaturelle tire vers Dieu. » (*OC V 1*, p. 316) Accéder à la justice et au bien veut dire s'extraire des rapports sociaux (sortir de la Caverne). La philosophe passe ainsi de Marx, l'objet de son étude, aux *Dialogues* de Platon² et (sans solution de continuité) à la pensée chrétienne, c'est-à-dire au Nouveau Testament (les évangiles, saint Paul, l'Apocalypse).

Si elle remonte de Marx à Platon, c'est pour opposer l'auteur de *La République* à celui du *Capital*. Aux contradictions du marxiste, Platon répond par *un bon usage de la contradiction* qui « est quelque fois un signe de vérité » (*OC V 1*, p. 310). En effet, ce dernier a su penser la « contradiction essentielle » entre le bien et la nécessité, « séparés par une distance infinie », autrement dit *contempler* l'« unité inconnue » qui est « un mystère », qui demeure « un secret » (*OC V 1*, p. 310). Contrairement à Marx, Platon est un matérialiste authentique ou, pour mieux dire, sa « spiritualité » n'est séparée du matérialisme que par « un infiniment petit³ » (*OC V 1*, p. 311) lorsqu'il dit que la nécessité se laisse persuader par le bien (et non que le bien est un produit de la nécessité, ou la justice un produit de la force, à l'instar de Marx). Si Marx a conçu « la réalité d'une matière sociale » (*OC V 1*, p. 315) et a cherché à en établir les lois, fondant ainsi la sociologie, « Platon a eu constamment présente à la pensée la réalité de la nécessité sociale » (*OC V 1*, p. 316) et il a énoncé « la thèse d'une subordination totale de la pensée à l'opinion sociale » (*OC V 1*, p. 317). Cette thèse est « celle même de Marx. La seule différence entre lui et Platon à ce sujet, c'est qu'il ignore la possibilité d'exceptions opérées par l'intervention surnaturelle de la grâce » (*ibid.*). Le surnaturel, dans lequel « tout est contenu et infiniment dépassé » (*OC V 1*, p. 313), fonde un matérialisme rigoureux. Autrement dit, il manque à Marx une mystique, la lumière surnaturelle, et c'est donc pourquoi le marxisme est « une religion, au sens le plus impur de ce mot » (*OC V 1*, p. 311), une religion sans mystique. Marx ne fait qu'entrevoir ou doit admettre implicitement « la vérité que connaissait Platon » (*OC V 1*, p. 323), par exemple à propos du bon usage de la « dialectique⁴ » (*OC V 1*, p. 325) – bien qu'en dernière analyse, il confonde la matière sociale soumise à la force et le bien et croit à l'idéologie du progrès, poison de notre époque. Il est donc à nouveau question du surnaturel. Il y a « une force qui n'est pas de ce monde, qui est surnaturelle. Elle opère à la manière du surnaturel, décisivement, mais secrètement, silencieusement, sous l'apparence de l'infiniment petit ; et si elle pénètre les masses par rayonnement, elle n'habite pas en elles, mais dans certaines âmes⁵ » (*OC V 1*, p. 329). C'est l'individu qui prime, c'est par les individus que le bien peut se diffuser et imprégner le corps social.

¹ Mais S. Weil ne fait pas mention de Gustave Le Bon, l'auteur de *Psychologie des foules*, publié chez Félix Alcan en 1895.

² « Marx » ou « marxiste » / « marxisme » : 75 occ. « Platon » : 16 occ.

³ Sur le matérialisme de S. Weil, je renvoie à R. Chenavier, *Simone Weil. L'attention au réel*, Paris, Michalon, 2009, chap. III : « Du bon usage du matérialisme », p. 55-63.

⁴ « Platon nommait dialectique le mouvement de l'âme qui, à chaque étape, pour monter au domaine supérieur, s'appuie sur les contradictions irréductibles du domaine dans lequel elle se trouve. Au terme de cette ascension, elle est au contact du bien absolu. [...] Les Grecs employaient le mot dialectique quand ils pensaient à la vertu de la contradiction comme support de l'âme tirée en haut par la grâce. » (*OC V 1*, p. 325-326)

⁵ Un an et demi plus tôt, S. Weil écrivait, dans un article sur « Morale et littérature » : « ...excepté quand apparaît sur terre le surnaturel qui suspend l'effet de la nécessité terrestre. » (*OC IV 1*, p. 91) Sa pensée s'est ici approfondie qui expose comme advient ce surnaturel.

Marx est donc celui qui a posé « la réalité d'une matière sociale, d'une nécessité sociale, dont il faut au moins entrevoir les lois avant d'oser penser aux destinées du genre humain » (*OC V 1*, p. 315). Or, au cœur du social, il y a la force. La force est une relation :

« La force est une relation ; ceux qui sont forts le sont par rapport à de plus faibles. Ceux qui sont faibles n'ont pas la possibilité de s'emparer du pouvoir social ; ceux qui s'emparent du pouvoir social par la force constituent toujours, même avant cette opération, un groupe auquel des masses humaines sont soumises. » (*OC V 1*, p. 328)

S. Weil montre quelles sont les *relations de pouvoir* entre la force des masses humaines et ceux qui utilisent cette force. La force ne se possède pas, elle s'exerce : « Personne ne la possède véritablement » (*OC II 3*, p. 233-234), écrit-elle en faisant voir ce jeu de la force dans l'*Illiade*. Par leur seule présence, par leur corps, les êtres humains exercent « un pouvoir » (*OC V 1*, p. 230) sur notre corps et nos pensées, ajoute-t-elle, analysant cette « mécanique humaine » qui fait que celui sur lequel s'est exercée une force, va, à son tour, exercer une force sur un autre, avec le désir de voir autrui souffrir exactement ce qu'il a souffert, afin de combler un vide et de rétablir l'équilibre : le patron exerce une force sur l'ouvrier et l'ouvrier à son tour sur sa femme ou son enfant. « Pouvoir faire impunément tort à autrui ; ex. passer sa colère sur un inférieur, et qu'il soit forcé de se taire. C'est s'épargner une dépense d'énergie, dépense que lui [l'inférieur] doit assumer. » (*OC VI 2*, p. 254 ; cf. *OC VI 2*, p. 119-120, 127) Les rapports de force peuvent être amenés à s'inverser :

« Les mêmes hommes sont opprimés à certains égards, oppresseurs à d'autres ; ou encore peuvent désirer le devenir, et ce désir peut l'emporter sur celui de la liberté ; et les oppresseurs, de leur côté, pensent bien moins souvent à maintenir leurs inférieurs dans l'obéissance qu'à l'emporter sur leurs semblables. *Il y a ainsi non pas l'analogie d'une bataille où s'opposent deux camps, mais comme un enchevêtrement extraordinairement complexe de guérillas*. Cet enchevêtrement est régi pourtant par des lois. Mais elles sont à découvrir. » (*OC V 1*, p. 324 ; je souligne)

Notons que l'analyse faite ici du pouvoir anticipe singulièrement sur les analyses foucaaldiennes : le pouvoir n'a pas d'essence, il est opératoire. Il s'exerce plutôt qu'il ne se possède. « Le pouvoir consiste en relations, et en relations de force entre les gens. [...] Le pouvoir est une relation entre deux personnes », « un ensemble de relations¹ » qui sont des relations de force. Autrement dit, « il n'est pas attribut mais rapport : la relation de pouvoir est l'ensemble des rapports de force, qui ne passe pas moins par les forces dominées que par les forces dominantes, toutes deux constituant des singularités² ». Il n'est pas « une propriété », mais « une stratégie » dont les effets de domination doivent être attribués « à des tactiques, à des techniques, à des fonctionnements » : « On déchiffre en lui plutôt un réseau de relations toujours tendues, toujours en activité plutôt qu'un privilège qu'on pourrait détenir ». C'est « une bataille perpétuelle », plutôt qu'un contrat, et « il n'est pas le "privilège" acquis ou conservé de la classe dominante, mais l'effet d'ensemble de ses positions stratégiques³ » : les mêmes hommes sont opprimés à certains égards, oppresseurs à d'autres, et le pouvoir est un enchevêtrement extraordinairement complexe de guérillas, pour reprendre les termes de S. Weil. Le pouvoir cherche à agir, agit sur la conduite, conduit la conduite d'un autre.

Le pouvoir, explique encore Foucault, « doit être analysé comme quelque chose qui circule, ou plutôt comme quelque chose qui ne fonctionne qu'en chaîne. [...] Le pouvoir

¹ M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, op. cit., p. 117, 145, 150 (voir aussi *ibid.*, p. 117-118, 130).

² G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 35.

³ M. Foucault, *Surveiller et punir*, in *Œuvres*, t. II, op. cit., p. 287-288. Je reprends cette question dans « Aller vers la Grèce. Usages de Foucault pour lire Simone Weil », art. cité.

fonctionne. Le pouvoir fonctionne en réseau et, sur ce réseau, non seulement les individus circulent, mais ils sont toujours en position de subir et aussi d'exercer ce pouvoir. Ils ne sont jamais la cible inerte ou consentante du pouvoir, ils en sont toujours les relais¹ ». C'est sur ce passage de relais qu'insiste S. Weil lorsqu'elle décrit comment une souffrance subie conduit à exercer à son tour un pouvoir afin de transmettre ce qui a été subi ou, par exemple, lorsqu'elle décrit, enquêtant sur les grèves qui ont lieu dans les industries textiles du Nord (décembre 1936), les relations de pouvoir entre ouvriers, contremaîtres, délégués ouvriers, patrons (cf. *OC II 2*, p. 424-427 ; *CO*, p. 364-368). Les relations de pouvoir sont au cœur de la réflexion weilienne, que ce soient les relations de domination (l'oppression) ou l'exercice du pouvoir politique, ainsi que ce qu'elle appelle, dans *L'Enracinement*, « l'éducation du pays » (*OC V 2*, p. 263), « l'éducation d'un peuple » (*OC V 2*, p. 286), ou encore « la direction de conscience à l'échelle du pays » (*OC V 2*, p. 284), c'est-à-dire lorsqu'il s'agit de conduire la conduite d'un autre, de conduire la conduite du peuple, de « gouverner ». Notons que, comme l'écrit Ilsetraut Hadot, l'activité de direction de conscience, dans l'Antiquité romaine, relève de l'ordre de l'éducation des adultes, de l'*Erwachsenenerziehung*².

Après que S. Weil s'est expliquée avec Marx en ce qui concerne la force et la justice, le dernier paragraphe rédigé du texte passe brusquement à la considération d'une autre force que la force, à « l'idée que la faiblesse comme telle, demeurant faible, peut constituer une force » ; et la philosophe précise que ce « n'est pas une idée nouvelle » :

« C'est l'idée chrétienne elle-même, et la Croix en est l'illustration. Mais il s'agit d'une force d'une toute autre espèce que celle qui est maniée par les forts ; c'est une force qui n'est pas de ce monde, qui est surnaturelle. Elle opère à la manière du surnaturel, décisivement, mais secrètement, silencieusement, sous l'apparence de l'infiniment petit ; et si elle pénètre les masses par rayonnement, elle n'habite pas en elles, mais dans certaines âmes. » (*OC V 1*, p. 329 ; je souligne)

Marx s'est empêtré dans des contradictions absurdes parce qu'il n'a pas reconnu la présence du surnaturel : « Le matérialisme rend compte de tout, à l'exception du surnaturel. Ce n'est pas une petite lacune, car dans le surnaturel tout est contenu et infiniment dépassé. » (*OC V 1*, p. 313) « La part du surnaturel ici-bas, c'est le secret, le silence, l'infiniment petit. Mais l'opération de cet infiniment petit est décisive. » (*OC V 1*, p. 311) Contrairement à Marx, Platon, lui, savait que dans son « mouvement vers le bien », l'homme est tiré « en haut par l'opération surnaturelle de la grâce » (*OC V 1*, p. 325), « par l'intervention surnaturelle de la grâce » (*OC V 1*, p. 317). « Y a-t-il une doctrine marxiste ? » est un essai sur Platon dont S. Weil est décidément disciple. Le lien est ici à nouveau noué entre éthique et politique : ce ne sont pas « les masses » qui exercent cette force surnaturelle, ce sont les « âmes ». Ou, pour mieux dire, « certaines âmes », celles de ceux qui ont opéré un travail de « conversion », de « retournement », afin de se tourner *avec toute l'âme* vers le bien qui n'est pas de ce monde, de telle manière que s'est opérée en eux une transformation, une purification qui conduit vers la perfection. C'est pourquoi, encore une fois, ce sont ceux dont le consentement, le désir, l'attention et l'amour sont tournés vers le bien qui sont seuls légitimes pour exercer le pouvoir politique (cf. *OC V 2*, p. 96, 100-101). Le mystique est celui qui se dégage de l'emprise du corps politique (le gros animal). La continuité est totale entre les premiers écrits philosophiques et les écrits de Londres, la philosophe est simplement passée d'un niveau de lecture à un autre.

¹ *Id.*, « Il faut défendre la société ». *Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997, p. 26.

² Voir I. Hadot, *Sénèque, op. cit.*, p. 160. Un recueil d'articles et d'entretiens de Pierre Hadot a été publié sous le titre *La philosophie comme éducation des adultes* (Paris, Vrin, 2019).

Cette idée que la faiblesse est une force, que « la domination du faible comme faible est le bien », que cette faiblesse qui se donne dans un nouveau-né ou dans un mort, dans le Christ qui vient de naître et sur la croix est une force, que « Prométhée enchaîné est plus fort que Zeus », se retrouve à plusieurs reprises exprimée dans les *Cahiers*¹. La faiblesse équilibre la force « comme par une balance à bras inégaux le gramme l'emporte sur le kilo » écrit la philosophe dans le « Carnet de Londres » (*OC VI 4*, p. 364-365), mais l'idée est plus ancienne, puisque l'on trouve le dessin d'une telle balance sur la couverture du *Cahier IV*. L'image de la balance se retrouve ici, dans l'essai sur la doctrine marxiste :

« Par rapport à un corps solide, un point est un infiniment petit. Pourtant, dans chaque corps, il est un point qui l'emporte sur la masse entière, de sorte que si ce point est soutenu, le corps ne tombe pas. La clef de voûte porte d'en haut tout un édifice. Archimède disait : "Donne-moi un point d'appui et je soulèverai le monde." La présence muette du surnaturel ici-bas est ce point d'appui. C'est pourquoi, dans les premiers siècles, on comparait la Croix à une balance. » (*OC V 1*, p. 312)

Une telle idée d'une force exercée par la faiblesse, exercée en ce monde par le bien qui n'est pas de ce monde, apparaît encore dans *L'Enracinement* lorsqu'à propos de la « mission spirituelle », bien plutôt que militaire ou politique, du mouvement français de Londres, S. Weil évoque saint Paul : « L'efficacité est rendue parfaite dans la faiblesse. » (2 Co 12,10) La France libre n'exerce pas de force, n'a pas à exercer ou revendiquer de force, son pouvoir est « symbolique » et elle peut par là même « faire rayonner les inspirations les plus élevées sans discrédit pour elles ni inconvenance de sa part » (*OC VI 2*, p. 266-267 ; cf. *OC VI 1*, p. 300 ; *OC VI 3*, p. 286, 310 ; *OC VI 4*, p. 364-365). Cet usage politique du principe paulinien inspire également le « Projet d'une formation d'infirmières de première ligne ».

Le concept de surnaturel est un concept de combat, un concept de combat dans la lutte contre toutes les formes du totalitarisme. Ce concept nomme ce qui de l'être humain est incommensurable à l'ordre social et politique. C'était déjà le sens du titre du premier numéro des *Cahiers du Témoignage chrétien* (novembre 1941) que S. Weil a distribué à Marseille : « France, prends garde de perdre ton âme ». Ce terme d'âme, central dans sa stratégie philosophique et politique², a bien sûr une généalogie philosophique, grecque, platonicienne, européenne, pour autant que l'Europe « est issue du *soin de l'âme*³ » (της ψυχής ἐπιμελεῖσθαι *tès psychès epimeleisthai*). Il y a (au moins) trois entrées possibles dans les écrits de Londres : le diagnostic du présent (la politique), l'herméneutique des cultures (l'histoire), l'expérience intérieure (la mystique⁴). Les *deux sources* de la réflexion de S. Weil sont la *tradition*, c'est-à-dire l'herméneutique du passé et des cultures, et son *expérience*. Elle peut écrire par exemple que « l'expérience confirme cette tradition » (*OC V 1*, p. 251). Le « surnaturel » est un terme-clé dans la mesure où il désigne un point de convergence entre histoire, politique et mystique. L'expérience intérieure est expérience (indirecte) du surnaturel, l'herméneutique des cultures est recherche des traces du « consentement universel » (*OC V 1*, p. 312) au surnaturel dans les doctrines mystiques, la réflexion sur la politique et l'organisation des rapports entre les hommes pose la question de la place du surnaturel dans une collectivité.

¹ Voir par ex. K3, *OC VI 1*, p. 300 ; K10, *OC VI 3*, p. 286, 310 ; K11, *OC VI 3*, p. 329 ; K18, *OC VI 4*, p. 364-365.

² On relève 162 occurrences du terme « âme » dans *L'Enracinement* (pour un texte qui compte 255 pages dans l'édition des *Œuvres complètes*) ; 10 occurrences dans « Luttons-nous pour la justice ? » (un texte de 10 pages ; à titre de comparaison : seulement 9 occurrences dans les *Réflexions* de 1934 – 81 pages).

³ J. Patočka, *Platon et l'Europe*, Paris, Verdier, 1973, p. 99. L'auteur souligne.

⁴ De l'expérience mystique, il a été question au chapitre IV, partie B.

S. Weil s'arrête au milieu d'une phrase, requise sans doute par d'autres occupations : « De même, Marx a *senti* une vérité, une vérité essentielle, quand il a compris que l'homme ne conçoit la justice que s'il la » (*OC V 1*, p. 329 ; je souligne) ...s'il la pratique ? Car c'est à partir d'une expérience, celle de la grâce que l'homme peut s'extraire des rapports sociaux, des rapports de force qui constituent la société, de la morale sociale et concevoir la justice (surnaturelle) : une opération réelle qui engage toute l'âme. « Une telle union est une opération réelle. » (*OC V 1*, p. 254) Certes, S. Weil est peut-être requise par d'autres occupations, au service de la France libre, mais plus essentiellement, ce n'est plus le discours marxien qui importe alors, ce n'est pas non plus l'écriture, mais l'éthique, en acte et pratique.

Il faut maintenant prendre en compte l'ensemble des écrits de Londres, publiés dans deux volumes des *Œuvres complètes*, afin d'en indiquer les enjeux.

2. L'art politique : enjeux des écrits de Londres

« Une méthode de pensée fondée sur l'expérience politique. »

Alain, « Simone Weil¹ »

La période londonienne de S. Weil commence le 15 décembre 1942, alors qu'elle sort de quarantaine et envoie son premier télégramme à ses parents, et le 17 août 1943, jour de son transfert au sanatorium d'Ashford, dans le Kent, au lendemain de sa dernière lettre à ses parents (cf. *OC VII 1*, p. 251 et 306-307), et une semaine avant sa mort. La publication du premier volume des *Œuvres complètes* consacré aux *Écrits de New York et de Londres* nous donne une meilleure vision de son activité d'écriture entre juillet 1942 et août 1943. Ce qu'elle écrit au long de ces mois d'exil relève de préoccupations assez différentes au premier abord : des comptes-rendus et des réflexions sur la situation de la France en 1942, sur la guerre, sur les colonies ; des analyses relevant de la philosophie politique et du droit constitutionnel, en vue de l'avenir, pour préparer la reconstruction de la France après la libération du territoire national ; des considérations historiques, sur le passé de la France, sur l'histoire des civilisations, qui voisinent avec la mythologie et qui embrassent la totalité de l'histoire universelle ; des écrits qui semblent sans rapport avec la situation présente, relevant de la théologie chrétienne (la foi, Dieu, les sacrements) ou posant la question de la doctrine marxiste ; des textes, enfin, où S. Weil parle de son « cas » : de sa vocation et de sa situation à l'égard de l'Église catholique ou du mouvement de la France libre, par exemple. Cependant, ces textes au premier abord disparates, forment un seul bloc et proviennent de la même *inspiration*. Lorsqu'elle écrit, par exemple, sur la « Légitimité du gouvernement provisoire », au mois de janvier 1943, alors qu'elle vient d'intégrer la Commission de la Réforme de l'État de la France libre, S. Weil cherche, en philosophe, à définir le concept de légitimité et, dès la huitième ligne, appuie sa réflexion sur un verset de l'*Épître aux Hébreux* (*OC V 1*, p. 383-384). Ce texte unit les différents centres d'intérêt que je viens de distinguer.

Le second volume des *Écrits de New York et de Londres* publie, après une « Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain », le « Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain », connu comme *L'Enracinement*, parce que c'est sous ce titre que le manuscrit a été publié par Albert Camus, en 1949, dans la collection « Espoir » qu'il dirige alors

¹ In *La Table ronde*, avril 1950.

chez Gallimard¹. *L'Enracinement* est à la fois un *traité* théologico-politique et un *manuel* qui propose une éthique à mettre en œuvre pour apprendre à « vivre et trouver le salut » (*OC V 2*, p. 283), un manuel qui ne sépare jamais action et contemplation, transformation de soi et direction spirituelle exercée sur un homme ou sur un peuple – « direction de conscience à l'échelle d'un pays » (*OC V 2*, p. 284).

Il y a des considérations sociologiques dans *L'Enracinement*, qui reprend les *Réflexions* de 1934 à partir d'un autre niveau de lecture du réel, mais ce n'est pas un ouvrage de sociologie sur la situation présente et le passé immédiat de la France, tel que peut l'être, par exemple, *La Seconde Révolution française, 1965-1984*, d'Henri Mendras. S. Weil propose un diagnostic de la situation de la France en 1943, mais ce n'est ni un travail de journaliste, ni de sociologue, ni d'historien. C'est un ouvrage de philosophie qui propose un art de gouverner. La visée est politique : c'est la transformation de la France qui est envisagée – une transformation sociologique et économique, certes, mais d'abord *spirituelle*. Cette transformation n'est pas un projet abstrait, hors contexte, utopique, comme il y a pu en avoir, que l'on pense à Thomas More ou aux socialistes utopiques du XIX^e siècle. D'une part, c'est sur la situation présente de la France que la réflexion s'appuie et, d'autre part, le manuscrit est destiné aux dirigeants de la France libre ; *il relève à ce titre de la direction spirituelle*. C'est sur les dirigeants de la France libre qu'elle veut agir, afin de transformer leur point de vue, orienter autrement leur regard, gouverner leur conduite. Le lecteur auquel est destiné le manuscrit doit se trouver transformé par sa lecture (car il ne s'agit pas seulement de lui transmettre des connaissances), non seulement dans sa pensée, mais dans ses actes et sa manière de vivre. Par exemple, la conception que l'on peut avoir de l'histoire et de la grandeur se trouve transformée, ou convertie, par l'analyse qu'y en est faite. Il ne s'agit donc ni d'un texte théorique (« scientifique ») à visée informative (transmettre des connaissances sur la société, l'histoire, la science, la religion), ni d'un texte « littéraire » (pour le plaisir du texte, du récit et de la langue), ni d'un idéal politique (ou d'un « programme »). Il s'agit d'un texte qui vise à la transformation spirituelle des êtres humains et du corps social (de la manière de vivre), en premier lieu ceux auxquels il est d'abord destiné². Pour le dire d'une formule, *L'Enracinement* est un diagnostic du présent, suivi d'une thérapie stoïcienne comme étant ce qui permettra l'incarnation du christianisme.

Pour ce qui concerne le diagnostic de la situation présente, il est résumé ainsi d'une phrase : « Nous sommes bien loin d'être baignés d'un courant de spiritualité comme celui du XII^e siècle. Notre situation est bien plus comparable à celle de l'Empire romain au moment où le Christ est né. » (*OC V 2*, p. 884) Le diagnostic du présent (en 1943) conduit ici S. Weil à comparer la situation contemporaine de la France, dans la suite des articles sur les origines de l'hitlérisme (cf. *OC II 3*, p. 168-219), à celle du début de l'empire romain. Il n'y a plus de vraie spiritualité ou, dans un autre écrit : « Notre époque est une période d'idolâtrie et de foi. » (*OC V 1*, p. 257) Ce qu'il faut trouver, c'est un nouveau courant de spiritualité. C'est là l'enjeu de tout ce que la philosophe écrit à Londres. Pour cela, nous avons besoin du passé, de ce qu'il y a d'admirable dans le passé. Nous avons besoin d'une incarnation du surnaturel. Nous avons besoin de la beauté³. Dans l'article de la période de Marseille consacré à « Morale et littérature »,

¹ Je renvoie à G. Basset, « Camus éditeur de Simone Weil », in *CSW*, t. XXIX-3, septembre 2006, p. 249-263.

² On peut aussi lire *L'Enracinement*, du moins certains passages, en particulier ceux sur la grandeur, comme une réponse au *Mein Kampf* d'Hitler. Alors que ce dernier théorise la propagande (voir par ex. *Mein Kampf*, Paris, édition Sorlot, 1934, p. 181-182), S. Weil répond par une pensée de l'inspiration. Le projet d'infirmières de première ligne en sera une traduction pratique.

³ Dans « Cette guerre est une guerre de religions », S. Weil écrit : « Ce n'est pas un nouvel ordre franciscain qu'il faut. » (*OC V 1*, p. 256). Je me demande si ce n'est pas un écho à ce que disait Lénine à la fin de sa vie, propos rapportés par l'abbé Bôdô, son ami d'enfance : « Pour sauver notre Russie, ce qu'il aurait fallu [...] c'est dix François d'Assise. Dix François d'Assise, et nous aurions vraiment sauvé la Russie... » (cité in G.-M. Oury, *Histoire de l'Église*, Sablé-sur-Sarthe, Solesmes, 1978, p. 294).

S. Weil conteste aux écrivains toute « fonction de direction spirituelle » (*OC IV 1*, p. 94 ; cf. *OC IV 1*, p. 70, 72 ; *OC V 2*, p. 129). Elle se prononce contre le rôle d'intellectuels que s'arrogent les écrivains et les savants. Il faut avoir une « vocation philosophique » pour se prononcer sur le monde, la vie et « les problèmes d'actualité » (*ibid.*). Ou, sans doute, faut-il être un génie, un saint. A cette question du pouvoir spirituel, Robert Chenavier consacre son avant-propos à *L'Enracinement* dans les *Œuvres complètes*. Il s'agit de « conduire des créatures humaines – autrui ou soi-même – vers le bien » (*OC V 2*, p. 263) et le mouvement français de Londres est légitime pour ce faire, lui qui n'exerce pas d'autre pouvoir sur les Français qu'un « pouvoir spirituel » (*OC V 2*, p. 270) : c'est vers le bien que s'oriente aussi bien le gouvernement de soi que le gouvernement des autres, et les deux vont de pair. Pour conduire vers le bien, pour ce « modelage des âmes » (*OC V 2*, p. 273), un moyen important est *l'expression* des pensées qui se trouvent déjà dans le cœur humain (*OC V 2*, p. 263). Un tel art suppose que les individus soient sujets de leur conduite, suppose un processus de subjectivation. Robert Chenavier se réfère au pouvoir pastoral tel qu'il a été analysé par Foucault et ajoute qu'« un pouvoir spirituel renverserait le règne des rapports de force, qui définit la politique¹ », la faiblesse comme telle, *demeurant faible*, constituant une force, mais une force *d'une toute autre espèce* que celle qui est maniée par les forts, une force « qui n'est pas de ce monde » (« Y a-t-il une doctrine marxiste ? », *OC V 1*, p. 329) et capable de modifier les rapports de force. Si ce pouvoir spirituel exprime la révolte jaillie du fond de quelques âmes » (*OC V 2*, p. 266), c'est que « la spiritualité est porteuse d'une "métahistoire" opposée à la temporalité de l'État² ». Il est question, conclut Robert Chenavier, « d'établir les conditions d'une politique de la vérité³ ».

Comment s'orienter en politique ?

Le mot de « révolution » est *équivoque*. Il se clive selon deux acceptions, deux directions opposées : « Sous le même nom de révolution, et souvent sous des mots d'ordre et des thèmes de propagande identiques, sont dissimulées deux conceptions absolument opposées. L'une consiste à *transformer la société de manière que les ouvriers puissent y avoir des racines* ; l'autre consiste à étendre à toute la société la maladie du déracinement qui a été infligée aux ouvriers. Il ne faut pas dire ou penser que la seconde opération puisse jamais être un prélude de la première ; cela est faux. Ce sont deux directions opposées, qui ne se rejoignent pas. » (*OC V 2*, p. 147 ; je souligne) On comprend alors ce qui oppose S. Weil aux « révolutionnaires » en général, et à Georges Bataille en particulier. La fuite en avant vers ce qui ne s'appelle pas encore la mondialisation ou la globalisation⁴ est un mouvement de déracinement. Or, il s'agit de prendre la direction opposée : vers un réenracinement. Mais elle décèle un clivage similaire à droite de l'échiquier politique : « Du côté des conservateurs, il y a une équivoque analogue. *Un petit nombre désire réellement le réenracinement des ouvriers* ; simplement leur désir s'accompagne

¹ R. Chenavier, « Avant-propos II. Les fondements d'un "pouvoir spirituel" », *OC V 2*, p. 69. Il est fait notamment référence à M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004, p. 154, 196-197 et à l'important article de 1979, id., « *Omnes et singulatim* : vers une critique de la "raison politique" », in *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 1329-1358. Ajoutons que c'est très exactement à un tel pouvoir spirituel que s'intéresse Foucault dans ses articles sur la révolution iranienne. Je me permets d'indiquer P. David, « Aller vers la Grèce. Usages de Foucault pour lire Simone Weil », in *CSW*, t. XLVII-2, juin 2024.

² *Ibid.*, p. 69-70.

³ *Ibid.*, p. 70.

⁴ Ou ce que Bruno Latour appelle le « front de modernisation ». Je renvoie à B. Latour, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017. Pour un tel usage de S. Weil, voir *Mondialisation ou globalisation ? Les leçons de Simone Weil*, sous la dir. d'Alain Supiot, Paris, Collège de France, coll. « Conférences », 2019.

d'images dont la plupart, au lieu d'être relatives à l'avenir, sont empruntées à un passé d'ailleurs en partie fictif. Les autres désirent purement et simplement maintenir ou aggraver la condition de matière humaine à laquelle le prolétariat est réduit. » (*OC V 2*, p. 147-148 ; je souligne) C'est à un retour vers le passé qu'aspirent les conservateurs et c'est dans le passé qu'ils cherchent un modèle d'enracinement. Autrement dit, ils veulent répéter alors qu'il s'agit de *bâtir une civilisation nouvelle* : l'idée revient à plusieurs reprises (cf. *OC II 2*, p. 539 ; *OC II 3*, p. 113 ; *EL*, p. 177). C'est un *effort d'invention* qu'il faut faire pour concevoir un nouvel enracinement. « Ainsi ceux qui désirent réellement le bien, conclut-elle, déjà peu nombreux, s'affaiblissent encore en se répartissant entre deux camps hostiles avec lesquels ils n'ont rien de commun. » (*OC V 2*, p. 147-148 ; je souligne) En effet, le semblable n'est pas le commun. C'est la fameuse formule de Georges Braque : « Le commun est vrai, le semblable est faux » – l'illustrant par ces deux peintres : « Trouillebert ressemble à Corot, mais ils n'ont rien de commun¹ ». A la perpendiculaire de l'axe politique qui oppose une fuite en avant vers le déracinement général et le retour en arrière vers une identité fictive, ce sont les forces vives de ces deux camps qu'il s'agit de réunir, selon ce qu'elles ont en commun, afin de favoriser un nouvel enracinement.

Il faut alors se poser la question des mobiles, ou des affects politiques permettant une telle action. Si « toutes les sciences préparent à la fonction de gouvernant ; la philosophie seule [prépare] à la position de citoyen² ». S. Weil indique de surcroît la transformation éthique à opérer pour que cette orientation politique devienne effective : désirer réellement le bien. « Les fonctions publiques n'ont d'autre signification que la possibilité de faire du bien aux hommes » (*OC V 1*, p. 235 ; cf. *OC V 2*, p. 96, 100-101) et c'est pourquoi, nous l'avons vu, ce sont ceux dont le désir, l'attention et l'amour sont tournés vers le bien qui doivent exercer le pouvoir politique (une telle idée se trouve suggérée par Marc Aurèle). A Londres, sur un brouillon, elle note : « Tout homme est fait d'abord (quoique tel homme puisse mourir sans jamais l'avoir su) pour quelque chose d'infiniment plus haut qu'aucun idéal qui puisse lui être proposé par la vie publique (ce quelque chose, ce n'est pas le confort). » (*OC V 2*, p. 398) C'est une idée qui revient souvent : l'homme est constitué par une exigence centrale de bien, il est un effort perpétuel vers un bien qui est hors du monde (cf. *OC V 1*, p. 213, 309 ; *OC V 2*, p. 95, 98). Mais pourquoi préciser que ce pour quoi l'homme est fait « n'est pas le confort » ? Cela peut être une réponse à Hobbes qui, dans *Le Citoyen*, au chapitre XIII, soutient que la responsabilité du « souverain » est le « salut du peuple » et que ce salut est une vie confortable (en précisant toutefois qu'elle ne fait jamais explicitement référence à Hobbes).

Le thème du salut (qui a été étudiée à la partie C du chapitre premier) est aussi une question politique. Une page du *Cahier XVI* (ms. 13-14) opère d'ailleurs explicitement le passage vers la politique : « vis-à-vis de moi-même », je dois abdiquer la puissance qui est la mienne, refuser l'existence qui m'a été donnée, renoncer à être, et « vis-à-vis des autres », je dois imiter l'abdication de Dieu qui consent à ne pas être afin que les autres soient. « C'est pourquoi, poursuit S. Weil, il faut servir les autres dans leurs besoins charnels, pour autant qu'ils sont légitimes » (*OC VI 4*, p. 246), les servir comme créatures. On comprend alors très bien la continuité entre les écrits de Marseille et les écrits de Londres, entre « L'amour de Dieu et le malheur » et *L'Enracinement*. Le salut de la cité, ou salut par la cité s'inscrit dans une filiation platonicienne³. Nous avons étudié (à la partie C du chapitre IV) le déplacement du lexique

¹ G. Braque, *Le Jour et la Nuit*, Paris, Gallimard, 1952.

² S. Weil, cours d'Auxerre (1932-1933), *OC I*, p. 379.

³ Je renvoie à P. Colrat, *Platon, sauver la cité par la philosophie*, Paris, Classiques Garnier, 2023.

weilien – influence, atmosphère, milieu, métaphore réelle – qui autorise une autre manière de penser et d'agir en politique.

L'attention au Bien, enjeu politique

Dans les *Leçons* de Roanne (dans la continuité des « "Fonctions morales de la profession" », cf. *OC I*, p. 261 et suiv.), S. Weil soutient que la réforme de la société ne passe pas par la réforme des individus (cf. *LP*, p. 131-132). Toutefois, cette articulation entre individu et société, réforme de soi et réforme sociale sera réévaluée par la suite, dans le sens d'une attention plus grande accordée au travail que l'individu peut faire sur lui-même et aux bénéfices politiques d'un tel travail de transformation de soi, afin que le Bien, le surnaturel advienne et œuvre au sein des rapports sociaux.

Témoins de cette évolution vers une unification toujours plus forte de la pensée weilienne, l'essai de 1943 sur la doctrine marxiste (cf. *OC V 1*, p. 306-329) et la « Profession de foi » politique dans laquelle la philosophe demande que seuls ceux qui tournent leur attention vers la « réalité située hors du monde » (cf. *OC V 2*, p. 96-101) et reconnaissent la réalité des êtres humains puissent exercer un pouvoir politique. Entre les écrits des années 1933-1934 et ceux des années 1942-1943, S. Weil a relu les Grecs, en particulier Platon, mais aussi Eschyle et Sophocle, de telle manière qu'elle en vient à nouer, dans la ligne de l'*Alcibiade* (et pour le dire en termes foucaaldiens), « gouvernement de soi et des autres ». En effet, dans le cours de Roanne, elle apprend à ses élèves : « Une science de la société doit nous servir à *voir quelle est la société qui serait la moins oppressive dans des conditions données*. Si on comprenait de quoi dépend l'oppression, on ne serait plus dans cet état insupportable qui consiste à la subir en étant plongé dans le désarroi. » (*LP*, p. 130) Et dans « Y a-t-il une doctrine marxiste ? », elle écrit : « On ne peut pas faire usage de la notion d'oppression sans avoir fait un sérieux effort pour la définir, car elle n'est pas claire. Marx ne s'en est pas donné la peine. Les mêmes hommes sont opprimés à certains égards, oppresseurs à d'autres. » (*OC V 1*, p. 324) Autrement dit, le pouvoir n'est pas une substance qui se détient mais une relation qui s'exerce : « la force est une relation¹ » (*OC V 1*, p. 328). Cette notion d'oppression parcourt et unifie toute son œuvre depuis les premiers écrits philosophiques (« Analyse de l'oppression », *OC II 2*, p. 47 et suiv.) jusqu'aux écrits de Londres. Mais, en 1943, la tonalité est autre, dans la mesure où c'est depuis le Bien, à partir d'une spiritualité – « une spiritualité comme celle de Platon » (*OC V 1*, p. 311) – qu'est abordée la question sociale. Platon vient corriger Marx : il sait que le bien est hors du monde, quelle est la part du surnaturel ici-bas et comment opère cet infiniment petit. Aucune contradiction entre les *Réflexions* de 1934 et l'essai sur le marxisme de 1943, qui en est la *reprise*, une décennie plus tard, mais à partir d'un autre niveau de « lecture », selon une autre lumière, et un lexique qui se précise : l'entrée de Dieu en sociologie. Alors qu'en 1934, « ceux qui croient entrer en contact avec Dieu par l'expérience (mystique) commettent une sorte de blasphème », car « on détruit ainsi le divin » (*LP*, p. 182), en 1943, il faut entrer « en contact direct avec le domaine transcendant de la vérité inaccessible aux facultés humaines » (*OC V 1*, p. 310). Un tel contact est « impossible », « surnaturel, mais réel » (*ibid.*). C'est alors que Platon vient corriger Marx en ce qu'il « savait » que la contradiction entre le bien et la nécessité doit conduire à accéder au domaine transcendant où habite la vérité pour en contempler l'« unité transcendante [...] avec amour et désir » (*ibid.*) et à prendre en compte la part du surnaturel dans les affaires humaines (cf. *OC V 1*, p. 310-312).

¹ Voir ci-dessus, chapitre V, partie A, section 1 (« le surnaturel, concept de combat »).

Le lien entre travail de soi sur soi et transformation de la société, ou entre réforme de soi et réforme sociale, est ainsi noué :

Pour changer quelque chose (supprimer un mal), dans l'ordre moral, en soi ou dans la société, il faut une action correspondant à l'effet à obtenir. Sans quoi le mal demeure sous un aspect, mais équivalent. Comment se définit une telle correspondance ?

Le levier, dans l'âme, est l'attention ou la prière. Mais dans la société ?

Quel est le rapport du surnaturel et de la société ?

On peut peut-être dire que le levier, dans la société, est la religion (n'importe quelle bonne religion). Mais en quel sens ?

Le levier, dans la société, c'est le beau, les cérémonies, etc. Par suite, la religion.

Il faut que la force consacrée à un effet soit de l'espèce de cet effet. Formes d'énergie. Entropie. A examiner de très près. » (K6, OC VI 2, p. 314-315 ; SW souligné)

Ces notes du *Cahier VI* (décembre 1941-janvier 1942) manifestent la continuité d'inspiration entre les écrits de la période de Marseille et les écrits de Londres. Est ici clairement affirmé par la philosophe quel est le moyen d'action de soi sur soi : l'attention. « L'amour surnaturel et la prière ne sont pas autre chose que la forme la plus haute de l'attention. » (K7, OC VI 2, p. 435) Quelques semaines plus tard, en mars ou avril 1942 :

« Dieu est la source de la lumière ; cela veut dire que toutes les espèces d'attention sont seulement des formes dégradées de l'attention religieuse. C'est seulement à Dieu qu'on peut penser avec la plénitude de l'attention. Réciproquement c'est seulement avec la plénitude de l'attention qu'on peut penser à Dieu. Ceux qui sont incapables d'une telle attention ne pensent pas à Dieu, même s'ils appellent Dieu ce à quoi ils pensent. Mais s'ils se rendent compte qu'ils ne pensent pas à Dieu et désirent vraiment y penser, la grâce les aide à faire de plus en plus attention, et ce à quoi ils pensent est de plus en plus proche de Dieu.

La plus haute extase est la plénitude de l'attention.

C'est en désirant Dieu qu'on devient capable d'attention » (K9, OC VI 3, p. 216).

Au même moment ou peu après (comme je l'ai montré¹), elle rédige la « Réflexion sur le bon usage des études scolaires » (cf. OC IV 1, p. 255-262) qui est une réflexion sur l'attention. Si l'on veut parvenir au détachement, il faut agir détaché des fruits de l'action (c'est l'usage du vide : je renvoie au chapitre IV, partie C, section 2 : « Ni "Dieu" ni "Je" : destitution de l'ontothéologie et usage du vide »). La religion joue dans la société le rôle que joue l'attention pour l'âme : elle supprime le mal en convertissant les actions et les pensées, les faisant passer d'un niveau à un niveau supérieur, les détachant du « moi » à partir d'un autre éclairage, le Bien.

S. Weil cherche à comprendre comment fonctionne notre action, élabore ainsi une analytique de l'agir. Nous agissons parce que nous sommes mus par des mobiles (motifs) ; nous poursuivons ce que nous considérons comme un bien. « On s'attache à un bien espéré en faisant en vue de ce bien des actions qui autrement seraient impossibles. » (K14, OC VI 4, p. 192) Mais que se passe-t-il si le bien espéré se révèle ne pas en être un ? L'action est impossible, se révèle impossible, y compris une fois qu'elle est exécutée. Nous avons besoin de ces faux biens pour agir, mais se rendre compte que ce sont de faux biens (qu'il n'y a aucun bien dans un monde gouverné par la nécessité) est « une torture pour la pensée » (OC VI 4, p. 193). L'analyse est suivie d'un précepte, au conditionnel, d'une hypothèse : « L'homme n'échapperait à ce supplice qu'en accomplissant des actions sans mobile. / Le peut-il ? » (*Ibid.*) Vient ensuite la réponse : « Seulement si Dieu descend en lui pour agir à sa place. / Comment peut-il y parvenir ? / En suppliant Dieu de descendre. / L'obéissance à Dieu est le seul motif inconditionné et qui ne peut jamais disparaître. Elle transporte l'action dans l'éternité. » (*Ibid.*) Aucune action ne doit être menée avec un autre motif (mobile) que l'obéissance. La subjectivité est vidée d'elle-même. Il

¹ Sur l'attention, voir au chapitre III, partie C, section 1 (« L'attention : une pratique de la vérité »).

ne s'agit pas d'agir à partir de soi, car alors l'action est mue par un faux bien, et déterminée par des causes nécessaires, mais de détruire toute volonté afin d'être mû par un autre (à ma place), par un bien qui est hors du monde, de tout rapport de force et de toute nécessité. *Vouloir* que Dieu descende serait contradictoire, car ce serait encore une affirmation de soi, seule demeure alors la supplication, le désir.

Si l'action est faite par obéissance à Dieu, si c'est là l'unique mobile de l'acte, alors celui-ci ne peut pas ne pas être consenti quoi qu'il puisse arriver, y compris si la mort conduisait au néant et si rien de réel ne correspondait au mot Dieu. Il est remarquable que S. Weil passe, sans que la syntaxe ne le justifie, du « on » au « je », ce qui produit *un effet de subjectivation* de l'analyse précédente, l'écriture prenant la forme d'un exercice spirituel :

« Si on se dit ceci : quand même le moment de la mort n'apporterait rien de nouveau, mais terminerait seulement la vie d'ici-bas sans être le prélude d'une autre vie ; quand même la mort apporterait seulement le néant ; et quand même ce monde-ci serait complètement abandonné de Dieu ; et quand même absolument rien de réel ne correspondrait à ce mot, Dieu, mais seulement des illusions puérides – en admettant qu'il en soit ainsi, néanmoins, même dans ce cas, j'aime mieux exécuter ce qui me semble être ordonné par Dieu, quand il en résulterait les plus affreux malheurs, que d'accomplir n'importe quoi d'autre. » (*Ibid.*)

La répétition à quatre reprises du « quand même », dans ce paragraphe qui est une seule phrase, accroît l'effet hyperbolique en poussant à sa limite l'absence de tout autre mobile que l'obéissance – une obéissance inconditionnée – et l'adverbe « néanmoins », dont l'effet est doublé par l'expression qui lui est juxtaposée (« même dans ce cas »), fait basculer la phrase – dont le tragique ne peut plus alors qu'être assumée en première personne.

Puis S. Weil se reprend et semble mettre à distance la conclusion à laquelle elle est parvenue en l'évaluant et en écrivant à nouveau à la troisième personne du singulier : « Seul un fou peut penser ainsi. » (*Ibid.*) Folie assumée : « Mais si on a contracté cette folie, on peut être tout à fait sûr de ne jamais regretter aucune action accomplie conformément à cette pensée. » (*Ibid.*) Sur le fond de l'analytique de l'agir précédemment déployée, la philosophe cherche à penser un autre agir qui ne soit pas conditionné par la force, ce qui suppose de trouver une autre source d'énergie que celle fournie par la poursuite de ce qui est considéré comme un bien *pour moi* : « La seule difficulté est que cette pensée ne fournit que peu d'énergie, une énergie insuffisante pour l'accomplissement des actions. / Comment accroître cette énergie ? » (*Ibid.*) Ce qui va la conduire à réfléchir à cette notion d'énergie et à distinguer énergie supplémentaire (volontaire) et énergie végétative, en particulier dans les *Cahiers XVI* et *XVII*. La prière – qui n'est rien d'autre que la demande que la volonté de Dieu soit faite – accroît cette énergie. Mais cela suppose que la prière soit efficace, c'est-à-dire que l'acte de prier permette une plus grande obéissance à Dieu, que l'âme soit « gouvernée par » (*OC VI 4*, p. 194) le sentiment que Dieu veut telle chose particulière. Elle progresse dans son écriture par des questions qu'elle formule explicitement : « Comment accroître cette énergie ? [...] Comment est-il possible que surgisse dans une âme humaine le sentiment que Dieu veut telle chose particulière ? [...] Comment certains l'éprouvent-ils ? [...] Quel est le lien du châtimeur et du pardon ? [...] Quelles sont-elles ? [...] Quel est le mécanisme de cet arrachement ? [...] Comment, pourquoi les désire-t-on sans pouvoir s'en défendre ? De quelle manière supprimer ces désirs ? » (*OC VI 4*, p. 193-203). C'est cette même analyse de l'obéissance et des fins illusives de toutes les actions qui ne sont pas inconditionnées, qui est poursuivi sur plusieurs pages. A la manière du mythe de la fin de *La République* de Platon, on lit une présentation du Jugement dernier, où seule l'âme qui aura accompli un acte par pure obéissance est sauvée. « Mais sentant que sa personnalité la sépare du contact parfait avec le bien, elle en désire la dissolution et disparaît. » (*OC VI 4*, p. 197) Nous voyons ici qu'à Londres, S. Weil poursuit une réflexion déjà engagée à New York. C'est encore

une fois l'occasion de souligner la continuité de la pensée weilienne. Comme Jacques Cabaud le remarque¹, la fin de l'article sur « L'agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique » (cf. *OC* IV 2, p. 412-413) reprend la fin de l'article « Perspectives », publié en août 1933 (cf. *OC* II 1, p. 281). Ou, ce qu'elle écrit, à Marseille, dans « L'amour de Dieu et le malheur », sur la distance qui diminue le poids des souffrances, se trouve déjà indiqué dans « Le sang coule en Tunisie », un article du 25 mars 1937 (cf. *OC* II 3, p. 128). Ou encore, le thème de l'enracinement dans un passé est mentionné en 1931 : prendre possession « de tout l'héritage des générations antérieures », de « l'héritage de la culture humaine. [...] Cette prise de possession, c'est la Révolution elle-même » (« En marge du comité d'Études », *L'Effort*, 19 décembre 1931, *OC* II 1, p. 69).

Les actions qui entraînent vers le Bien

L'Enracinement est un texte qui invite son lecteur à une conversion, à une *transformation de soi*². Il s'agit de *s'orienter vers le bien*, d'orienter son amour, son désir, son attention vers le bien. Pour ce faire, il convient de renoncer à l'idolâtrie – qui est idolâtrie de la force. Y renoncer suppose une transformation de notre conception de l'histoire et de notre conception de la science. Dans l'histoire, en effet, nous admirons ceux qui ont exercé une force, les vainqueurs – Alexandre le Grand, César, Napoléon – et nous ignorons ou méprisons les faibles, ceux qui ont été défaits, vaincus³. « Jamais l'amour du bien ne s'allumera dans les cœurs à travers toute la population, comme il est nécessaire au salut du pays, écrit S. Weil, en 1943, tant qu'on croira que dans n'importe quel domaine la grandeur peut être l'effet d'autre chose que du bien. » (*OC* V 2, p. 303) Autrement dit, si le mobile de mon action n'est pas le bien pur – pur de tout contact avec la force – mon action et les fruits qu'elle portera ne seront pas absolument bons. Il s'agit alors de discerner et d'opérer un partage entre la « fausse grandeur » et la « grandeur réelle » pour n'admirer et n'aimer que cette dernière, et pour donner à admirer et à aimer cette dernière. Le principe même de la répartition entre fausse grandeur et grandeur réelle et la capacité à discerner la grandeur réelle doivent être enfoncés « au plus profond du cœur » (*ibid.*). Il ne suffit pas de comprendre les principes qui guident l'action, il faut les « installer en permanence dans l'âme » (*OC* V 2, p. 263). C'est une transformation de soi qui ne s'opère que parce toute l'attention est tournée vers le bien.

En effet, c'est le bien et le bien seul qu'il faut aimer. C'est le bien et le bien seul qu'il faut admirer dans ce que le passé nous laisse en héritage : « Comment un enfant qui voit glorifier dans les leçons d'histoire la cruauté et l'ambition ; dans celles de littérature l'égoïsme, l'orgueil, la vanité, la soif de faire du bruit ; dans celles de science toutes les découvertes qui ont bouleversé la vie des hommes, sans qu'aucun compte soit tenu ni de la méthode de la découverte ni de l'effet du bouleversement ; comment apprendrait-il à admirer le bien ? » (*OC* V 2, p. 299) Cela vaut aussi pour la patrie : il faut « changer notre manière d'aimer la patrie » (*OC* V 2, p. 252), c'est-à-dire remplacer la fascination de la force par un autre mobile : la compassion : « Ce sentiment de tendresse poignante pour une chose belle, précieuse, fragile et périssable, est autrement chaleureux que celui de la grandeur nationale. L'énergie dont il est chargé est parfaitement pure.

¹ Voir J. Cabaud, *L'Expérience vécue de Simone Weil*, *op. cit.*, p. 280.

² Dans cette partie ainsi que dans les deux suivantes, je reprends des analyses développées dans P. David, *Luttons-nous pour la justice ?*, *op. cit.*

³ La critique weilienne de la science historique est congruente avec celle de Péguy, pour qui l'histoire est la « maîtresse du monde moderne » au plan des idées, « comme l'Argent est son maître sur le plan matériel » (C. Riquier, *Philosophie de Péguy*, *op. cit.*, p. 328 ; voir aussi aux p. 297 et 501).

Elle est très intense. » (*OC V 2*, p. 251) Pour changer la manière d'aimer la patrie, il faut changer la manière d'enseigner l'histoire : car seul le bien mérite d'être admiré et aimé. « Il serait simple de faire avec soi-même le pacte de n'admirer dans l'histoire que les actions et les vies au-travers desquelles rayonne l'esprit de vérité, de justice et d'amour » (*OC V 2*, p. 294 ; je souligne).

Comment s'opère un tel changement du sens de la grandeur ? Par des paroles transmises et par des actions. En effet, « un mobile n'est vraiment réel dans l'âme que lorsqu'il a provoqué une action exécutée par le corps » (*OC V 2*, p. 274). D'une part, « l'action confère la plénitude de la réalité aux mobiles qui la produisent » (*OC V 2*, p. 278) et, d'autre part, « elle fait aussi surgir dans l'âme des mobiles et des sentiments qui auparavant n'existaient pas du tout » (*OC V 2*, p. 279). Ainsi, « il y a des actions qui ont la vertu de transporter de la terre dans le ciel une partie de l'amour qui se trouve dans le cœur d'un homme » (*OC V 2*, p. 280). S. Weil explicite ainsi le précepte du Christ : « Thésaurisez pour vous des trésors dans le ciel [...] ; car là où est ton trésor, là sera aussi ton cœur » [Mt 6,20-21] » (cf. *OC V 2*, p. 219, 280, 330, 397). Ces actions qui transportent dans le ciel, c'est-à-dire hors du monde gouverné par la nécessité, dans le bien absolu extérieur au monde, sont celles qui s'opèrent à vide, c'est-à-dire sans récompense. Amasser des trésors dans le ciel, « cela signifie créer en soi du vide » (*OC V 2*, p. 397). S. Weil cite à nouveau un verset des évangiles : « Quiconque s'élève soi-même sera abaissé ; quiconque s'abaisse soi-même sera élevé » (Mt 23,12). Et elle commente : « Dieu n'a donc le pouvoir de récompenser que les efforts qui sont sans récompense ici-bas, les efforts accomplis à vide ; le vide attire la grâce. Les efforts à vide constituent l'opération que le Christ appelle "amasser des trésors dans le ciel". » (*OC V 2*, p. 230) L'image est celle d'une balance : la « partie divine » de l'âme est élevée lorsque j'abaisse la « partie terrestre » en effectuant des efforts à vide. L'étude de ces mécanismes surnaturels, qui sont au moins aussi rigoureux que la loi de la chute des corps » (*OC V 2*, p. 228), permet de constituer « une physique surnaturelle de l'âme humaine. Comme toute doctrine scientifique, elle ne contient que des choses clairement intelligibles et expérimentalement vérifiables. [...] La vérification est constituée par la marche vers la perfection » (*OC V 2*, p. 230), autrement dit, au prix d'un travail du sujet sur lui-même.

C'est l'action – où le corps est engagé – qui permet ce travail de soi sur soi et cette transformation de soi. De nouveaux mobiles surgissent dans l'âme, ceux-ci entraînent d'autres actions, qui à leur tour font surgir d'autres mobiles, et ce peut être un cercle vertueux qui entraîne vers l'amour du bien. C'est un « mécanisme qui obéit à des lois et qu'il faut connaître « aussi bien pour la conduite de sa propre vie que pour l'action sur les hommes » (*OC V 2*, p. 279). S. Weil donne plusieurs exemples dont celui de l'avare (que nous avons déjà rencontré) qui est d'abord « stimulé par la pensée des jouissances qu'on se procure avec l'argent » (*OC V 2*, p. 280), mais dont les efforts et les privations qu'il s'impose chaque jour produisent un entraînement et « quand le sacrifice dépasse de loin l'impulsion initiale, le trésor, objet du sacrifice, devient pour lui une fin en soi, et il y subordonne sa propre personne ». Cela peut aussi jouer en sens contraire : un résistant au nazisme peut être amené à tuer des soldats allemands pour sauver sa patrie puis, par effet d'entraînement, tuer par goût du meurtre. S. Weil cite encore l'histoire bouddhiste du père d'un moine qui est d'abord stimulé par l'argent qu'il gagne lorsqu'il pratique « la récitation du nom du Seigneur¹ » et qui est ensuite, par l'effet de l'entraînement, absorbé par cette pratique qui devient une fin en soi, par elle-même objet d'attachement sans plus de mobile extérieur. Pour l'avare, son argent qui ne cesse de s'accumuler est son trésor, et là est son cœur – pour le moine bouddhiste, nous l'avons vu, la récitation perpétuelle du nom du Seigneur est son trésor, et là est son cœur. On peut apprendre un poème, étudier une œuvre d'art,

¹ Voir au chapitre III, partie A, section 3 (« La récitation du nom du Seigneur »).

aller à la messe, contempler le Saint-Sacrement exposé sur l'autel, participer à une œuvre humanitaire, etc., en étant motivé par toutes sortes de mobiles (le prestige social, l'argent, les notes dans l'enseignement secondaire, etc.), puis ces actions peuvent, par effet d'entraînement, devenir des fins en soi, par elles-mêmes objets d'attachement. « Une fois que du bien pur est devenu un mobile agissant dans une âme, il y est la source d'une impulsion inépuisable et invariable » (*OC V 2*, p. 281). S. Weil en tire une règle d'action : « Il faut toujours choisir les modes d'action qui contiennent en eux-mêmes un entraînement vers le bien » (*ibid.*).

S'il y a une action, celle-ci est suscitée par un mobile qui enferme l'énergie nécessaire pour l'accomplir. Mais il arrive que l'entraînement ou la contrainte des circonstances fasse pousser l'action au-delà de la somme d'énergie enfermée dans le mobile qui a produit l'action (lorsque l'on doit s'occuper sans cesse d'une personne malade, par exemple). Et « quand les sacrifices faits à un objet dépassent de loin l'impulsion qui les a causés, il en résulte, à l'égard de cet objet, ou un mouvement de répulsion, ou *un attachement d'une espèce nouvelle et plus intense, étranger à l'impulsion première*. Dans le second cas, il y a bien ou mal selon la nature de l'objet » (*OC V 2*, p. 280 ; je souligne). Susciter de nouveaux mobiles permet d'éviter l'effet de répulsion. Et il faut que l'objet désiré participe du bien pour que l'action soit bonne et entraîne vers le bien. En effet, « une action, après avoir été menée avec effort pour des motifs extérieurs à elle-même, devient par elle-même objet d'attachement » (*OC V 2*, p. 281) lorsque ces premiers mobiles sont épuisés. Si cette action est bonne, elle entraîne vers le bien. Ainsi, nous disposons d'un mécanisme pour faire *germer et croître* l'amour du bien.

Les actions transforment l'âme (le soi) et suscitent des mobiles et des sentiments. Il y a, dans la dernière philosophie de S. Weil, une pensée de l'affect, de l'émotion, du sentiment. Une pensée *politique* et un *usage politique des sentiments*. Certains sentiments font partie des conditions pour que la vérité puisse circuler : l'amitié, par exemple, qui favorise l'attention à la vérité (cf. *OC V 2*, p. 277). Favoriser les conditions qui permettent l'accès au bien, c'est donc aussi *susciter des sentiments*, les faire surgir dans l'âme et, en l'occurrence, un climat d'amitié : « une amitié réelle, vivante, chaleureuse, intime, efficace » (*OC V 2*, p. 278). Il faut donc favoriser une ambiance, une atmosphère, un milieu¹. Pour la formation des juges, par exemple, une école où ils puissent « s'accoutumer à la vérité » (*OC V 2*, p. 142). Désirer la vérité doit faire l'objet d'un apprentissage. Eduquer, c'est susciter des mobiles pour l'action².

Éduquer, ou susciter des mobiles

Il faut distinguer l'enseignement et l'éducation. L'enseignement délivre des connaissances. Enseigner, c'est transmettre des informations (on enseigne, par exemple, l'histoire de France, ou la chimie), c'est dire ce qui est bien et ce qui est mal, ce qu'il faut faire et ne pas faire, comment se comporter. Mais ce n'est pas parce qu'on sait ce qui est bien qu'on le fait. Je fais souvent le mal que je ne veux pas faire et ne fais pas le bien que je veux. En effet, nous n'agissons pas sans mobiles : « Vouloir conduire des créatures humaines – autrui ou soi-même – vers le bien en indiquant seulement la direction, sans avoir veillé à assurer la présence des mobiles correspondants, c'est comme si on voulait, en appuyant sur l'accélérateur, faire avancer une auto vide d'essence. » (*OC V 2*, p. 263) La comparaison est éclairante : pour agir, nous avons besoin de mobiles, c'est-à-dire de carburant, d'énergie, de nourriture. S. Weil

¹ Sur ces notions, voir au chapitre IV, partie C, section 3 : « Reconfigurer la langue de la philosophie : la métaphore ».

² Sur cette « mystique de l'action » (E. Gabellieri, *Être et Grâce*, op. cit., p. 23, 250-251), il y aurait un rapprochement fécond à opérer entre S. Weil et l'une de ses contemporaines, Madeleine Daniélou (dont les trois tomes des *Écrits* sont maintenant disponibles, depuis 2011, aux éditions du Cerf).

emploie encore et très souvent le terme de « stimulant » : « Il faut changer, écrit-elle par exemple au sujet du fonctionnement des usines, le régime de l'attention au cours des heures de travail, *la nature des stimulants qui poussent à vaincre la paresse ou l'épuisement* – stimulants qui aujourd'hui ne sont que la peur et les sous. » (OC V 2, p. 3153 ; je souligne)

Les mobiles ou les stimulants qui fournissent de l'énergie doivent être évalués en fonction de leur « pureté ». Le courage au combat, par exemple, peut trouver sa ressource dans des stimulants très différents : « Il y a ceux pour qui le courage est difficile, mais qui en puisent l'énergie dans des mobiles impurs. Le désir d'une décoration, la vengeance, la haine, sont des exemples de ce genre de mobiles ; il y en a un très grand nombre, très différents selon les caractères et les circonstances. Il y a ceux qui obéissent à un ordre direct et particulier venu de Dieu. » (OC V 2, p. 275) Autrement dit, c'est parce qu'on oriente son attention vers le Bien qu'on est inspiré par un mobile pur – « pur » : c'est-à-dire que ce n'est pas la force qui s'exerce. Par exemple, en 1943, on peut être un résistant ou bien par « fanatisme national », motivé par « un patriotisme fondé sur l'orgueil et l'éclat de la gloire », ou bien par amour de la patrie en danger. La grandeur et le prestige de la France est un « stimulant », mais « on ne peut dire que ce soit quelque chose de sain ni pour l'âme ni pour le pays. Il est possible que ce stimulant ait une large place dans le mouvement actuel de résistance. [...] Mais s'il en est ainsi, c'est un danger terrible pour la période de reconstruction, et il est urgent de trouver un autre stimulant¹ » (OC V 2, p. 254).

« L'éducation – qu'elle ait pour objet des enfants ou des adultes², des individus ou un peuple, ou encore soi-même – consiste à susciter des mobiles. [...] L'éducation s'occupe des mobiles pour l'exécution effective. Car jamais aucune action n'est exécutée en l'absence de mobiles capables de fournir pour elle la somme indispensable d'énergie. » (OC V 2, p. 263) L'éducation concerne les enfants, dont S. Weil souligne qu'ils sont les plus sensibles aux influences diverses, mais peut aussi avoir pour point d'application « soi-même » ou « un peuple ». L'éducation d'un peuple se nomme « action publique ». On n'éduque pas un peuple sans s'éduquer soi-même, on ne transforme pas un peuple sans se transformer soi-même. C'est en soi, d'abord, qu'il convient de détruire l'influence de la force pour la remplacer par d'autres mobiles. « Si nous avons pris, demande-t-elle, par horreur d'une certaine forme du mal, la détermination terrible de faire la guerre, avec toutes les atrocités qu'elle implique, *pouvons-nous être excusés si nous faisons une guerre moins impitoyable à cette même forme du mal dans notre propre âme ?* » (OC V 2, p. 249) Autrement dit, la France libre, à Londres, est-elle inspirée par les mêmes mobiles que l'Allemagne nazie ? Luttons-nous pour la justice, ou bien est-ce au nom de la fausse grandeur, de l'affirmation de soi, de l'idolâtrie de la force que nous menons la bataille ? Ou comment faire pour que le bien influence et meuve nos actions ? Ce qu'écrit alors S. Weil, dans des essais, des mémoires, des comptes-rendus, des lettres, relève d'un acte philosophique : la *parrésia*.

¹ Concernant les stimulants qui poussent les savants à consacrer leurs efforts à la recherche, cf. OC V 2, p. 320-322, et on trouve, dans le « Carnet de Londres » (cf. K18, ms. 35-36, OC VI 4 375-376) des passages parallèles à ceux de *L'Enracinement* sur la science et les mobiles.

² Cette question de l'éducation des adultes est présente dans les Lettres de Sénèque à *Lucilius* (lettre IV, 2) Je renvoie à J. Greisch, *Vivre en philosophe*, op. cit., p. 231, ainsi qu'à P. Hadot, « La philosophie comme éducation des adultes », repris in *La philosophie comme éducation des adultes*, op. cit., p. 179-188.

3. L'exercice de la *parrêsia*

« Il faut avoir le courage de dire ce que l'on pense. »

S. Weil, « Réflexions pour déplaire », *OC II 2*, p. 388

« Le dire-vrai du cynique prend, de façon privilégiée, la forme de vie comme témoignage de la vérité. »

M. Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 200.

Ce qui distingue le philosophe, c'est *qu'il dit vrai* lorsqu'il s'adresse au pouvoir, qu'il fait preuve de *parrêsia*. S. Weil parle en son nom propre, en fonction de la situation présente et de son évolution. La *parrêsia*, nous l'avons analysé, est une parole franche, directe, un discours qui engage celui qui le tient, un discours de vérité, qui dit *tout* de la vérité, sans réserve, sans faux-fuyant, en prenant le risque de déplaire à celui auquel il s'adresse, le risque de blesser l'autre. Le parrésiasite est critique de l'*êthos* de celui ou de celle auquel s'adresse l'énoncé parrésiasique. La *parrêsia*, comme acte de langage, distingue un genre d'énoncés perlocutoires dont la fonction principale est de manifester le rapport éthique des êtres humains à la vérité. En effet, un énoncé est un événement : il produit un effet par le fait même de dire quelque chose. Il y a une force éthico-politique de la vérité : la vérité est un événement dans un champ de bataille, et S. Weil le sait qui choisit l'article de presse comme forme d'expression. C'est un discours conjoncturel, qui tient compte des circonstances (« *ta nun* », « pour l'instant¹ », dit Platon dans la *Lettre VII*), et qui se réfère à des principes de justice. C'est le discours du philosophe dans son rôle de conseiller. C'est le discours de S. Weil à Londres qui met en question la France libre d'un point de vue éthique (et Jacques Cabaud a noté la dimension testimoniale des écrits de Londres : des « confessions déguisées² »). La *parrêsia* est une forme de vie rendue manifeste dans un acte de parole. Autrement dit, la forme de vie est pierre de touche (*basanos*) de la vérité du discours. Il en va ainsi pour Socrate³ ; il en va ainsi pour S. Weil.

La *parrêsia* weilienne

S. Weil a toujours fait preuve de *parrêsia*. Par exemple, lorsqu'elle écrit sur l'Allemagne, au mois d'août 1933, dans *La Révolution prolétarienne*, et qu'elle se demande : « Allons-nous vers la révolution prolétarienne ? » (cf. *OC II 1*, p. 260-281) – s'adressant à ses camarades sans faux-fuyant et sans illusion. Ou encore, lorsqu'elle écrit à Gustave Thibon pour dire à ce dernier ce qu'elle pense de ses écrits⁴. Il y a *parrêsia*, de la part de S. Weil, dans la tradition de la diatribe stoïcienne et cynique, dans sa manière « de refuser toute concession aux nécessités et aux convenances de la vie sociale » et de dire « toujours toute sa pensée à tout le monde en toutes circonstances⁵ ». Thibon poursuit : « Cette sincérité, qui procédait avant tout d'un profond respect des âmes, lui valut bien des mésaventures, [...] dont certaines faillirent tourner au tragique à une époque où toute vérité n'était pas bonne à crier sur les toits. » Certes. Mais « il ne peut pas y avoir de *logos* philosophique sans cette espèce de corps de langage [...] qui a ses qualités propres, sa plastique propre, et qui a ses effets, effets pathétiques qui sont nécessaires.

¹ Platon, *Lettre VII*, 354a.

² J. Cabaud, « Simone Weil à Londres », art. cité, p. 284, 297.

³ Je renvoie au *Lachès* de Platon, ainsi qu'à M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 198-205, et *id.*, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 68-84, 113-143, 147-153.

⁴ Voir en ce chapitre V, partie B, section 3 : « Des lettres de direction spirituelle ».

⁵ G. Thibon, « Préface » à *La Pesanteur et la grâce*, *op. cit.*, p. XI.

Mais ce qui doit être nécessaire, la manière de régler ses éléments (éléments verbaux, éléments qui ont pour fonction d'agir directement sur l'âme), ce ne doit pas être, quand on est philosophe, cet art, cette *tekhné* qui est celle de la rhétorique. Ce doit être cette autre chose qui est à la fois *une technique et une éthique*, qui est à la fois un art et une morale et que l'on appelle la *parrêsia*¹ ». Il faut rappeler ici que « la liberté d'expression [...] sans aucune restriction ni réserve » (OC V 2, p. 127), le risque et la vérité sont des besoins de l'âme, ce dernier « plus sacré qu'aucun autre » (OC V 2, p. 140), chacun de ces besoins ne pouvant être envisagé indépendamment des autres (la liberté d'expression n'est pas la liberté de dire n'importe quoi).

Le genre littéraire des écrits weiliens peut être éclairé par la manière dont Foucault définit *l'acte philosophique* de Platon adressant la *Lettre VII* aux amis de Dion² :

« La *parrêsia* que Platon déploie se caractérise par une sorte de tension entre le caractère de conseil tout à fait particulier, conjoncturel qu'il donne – Platon ne cesse au long du texte de rappeler qu'il donne son avis en fonction de la situation actuelle [...] –, ce sont aussi des conseils qu'il rapporte à la lutte, à la guerre civile qui est en train de se développer, au fait qu'il se rappelle un certain nombre de conjonctures concernant l'histoire même de la Sicile. Mais cette *parrêsia*, qui est aussi un discours de circonstance, de conjoncture, ce discours est en même temps référé à des principes, des principes généraux et constants. »

Diagnostiquer les circonstances particulières, celles du présent, proposer des réflexions qui s'appuient sur l'histoire récente ou plus ancienne et qui se réfèrent à des principes généraux et constants, donner des conseils qui se rapportent à la lutte, à la guerre en cours : on reconnaît ce qui caractérise tout aussi bien les écrits weiliens : « Luttons-nous pour la justice ? », « Cette guerre est une guerre de religions », l'essai sur « La personne et le sacré », la « Note sur la suppression générale des partis politiques », « Légitimité du gouvernement provisoire », « A propos de la question coloniale dans ses rapports avec le peuple français », ou encore les « Réflexions sur la révolte », et *L'Enracinement*. La lecture des deux volumes des *Écrits de New York et de Londres* permet de vérifier ce que la philosophe écrit à ses parents le 18 juillet 1943 : sa pensée forme « un bloc massif. Ce qui s'y ajoute fait bloc avec le reste. A mesure que le bloc croît, il devient plus compact » (OC VII 1, p. 296). Chaque texte, à vocation performative, reprend les choses par un autre biais, de telle manière qu'ils orientent tous le regard dans la même direction. Par exemple, « Luttons-nous pour la justice ? », l'essai sur l'impersonnel, la justice et ce qu'il y a de sacré en tout homme, ou *L'Enracinement* sont des explicitations de la « professions de foi » à destination politique dont il a été question ci-dessus.

Le dire-vrai philosophique, lorsqu'il s'adresse à l'action politique, aux acteurs politiques, est un discours qui rappelle l'exigence de vérité et de justice, qui rappelle que la politique ne se fonde pas elle-même, qu'elle doit être tout entière orientée vers le bien. Ce qui veut dire que le Prince doit orienter toute son attention vers le bien, qu'il n'y a pas de souci des autres sans souci de soi, de gouvernement des autres sans gouvernement de soi. La politique comme éducation d'un peuple doit chercher son inspiration « comme la méthode elle-même, parmi les vérités éternellement inscrites dans la nature des choses » (OC V 2, p. 287). De plus, le discours du philosophe est un « discours dont la vérité doit tenir, doit s'éprouver au fait qu'elle deviendra réalité, poursuit Foucault. C'est bien du réel politique que le discours philosophique tirera la garantie qu'il n'est pas simplement *logos*, qu'il n'est pas simplement une parole donnée en rêve, mais qu'effectivement il touche à l'*ergon*, à cela même qui constitue le réel³ ». Or, la vie de

¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 350. Je souligne. Les éditeurs du cours transcrivent « *parrhêsia* ». Sur la rhétorique, on pense au passage du *Gorgias* (463a) où Socrate identifie rhétorique et flatterie. La rhétorique, selon Aristote (*Rhétorique*, 1355b), est la faculté de trouver dans chaque cas ce qui est capable de persuader.

² *Id.*, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 257.

³ *Ibid.*, p. 259.

S. Weil – il en a longuement été question – est tout entière tendue par cette attention au réel (cf. *OC VI 1*, p. 146). La philosophie n'est donc pas seulement *logos*, elle est *ergon*. Le rapport de la philosophie à la politique, l'épreuve de réalité de la philosophie par rapport à la politique ne se fait pas sous la forme d'un discours, d'une loi, d'une législation, mais dans le rappel réitéré, à ceux du moins qui veulent écouter, que le gouvernement des autres ne va pas sans un gouvernement de soi, un certain mode laborieux de rapport de soi à soi. Le réel de la philosophie est dans des pratiques que l'on exerce de soi sur soi. Mais S. Weil a de moins en moins le sentiment d'être écoutée. Elle n'obtient pas la mission qu'elle demande. Sa parole reste sans effet. Il n'y a « personne » pour « recevoir » le « dépôt d'or pur qui est à transmettre » (*OC VII 1*, p. 296 ; cf. *SP*, p. 679). On « [l']écoute ou [la] lit [...] avec la même attention hâtive qu'on accorde à tout » ; elle prend acte, dans la lettre à ses parents datée du 18 juillet, de « l'inefficacité pratique de [son] effort d'écriture » (*OC VII 1*, p. 296-297). Ce qui la préoccupe, explique Simone Pétrement, « en ces jours où elle sentait ses chances de vie diminuer rapidement, c'est la pensée des vérités qu'elle avait dites et dont il lui semblait qu'elles n'étaient pas écoutées, qu'elles ne le seraient peut-être jamais » (*SP*, p. 688).

Dans des lettres précédentes à ses parents, S. Weil a déjà manifesté une prise de distance d'avec la France libre. Le 10 mai 1943, elle écrit qu'elle n'a « pas de responsabilités pratiques » et qu'elle « préfère cela » (*OC VII 1*, p. 278) ; puis, le 15 juin, qu'elle n'a « aucune responsabilité dans rien – ni dans le bien ni dans le mal » (*OC VII 1*, p. 289) et, enfin, elle démissionne de ses fonctions au service de la France libre et confirme cette démission, annoncée de vive voix, par une longue lettre adressée le 26 juillet à Louis Closon, le directeur de cabinet d'André Philip, son supérieur hiérarchique immédiat. Elle tient à n'avoir « aucune relation directe ou indirecte, même très indirecte, avec la Résistance française », « aucun lien officiel, si indirect ou si lointain soit-il », ni avec la France combattante ni avec les cadres gouvernementaux. Elle récuse l'idée d'un mouvement de la France Combattante, d'un « parti » qui serait celui du général de Gaulle, et « se regarde comme n'en faisant pas partie » (*OC V 1*, p. 635-636). Elle a de vives discussions avec Maurice Schumann, reprochant au parti gaulliste sa prétention à l'hégémonie et sa conception de la grandeur comme affirmation d'une force.

Ce qu'elle a écrit sur la « Légitimité du gouvernement provisoire », dans le manuscrit de *L'Enracinement*, dans « Luttons-nous pour la justice ? » ou « Cette guerre est une guerre de religions » n'a été ni écouté ni entendu. Ce que lui reproche André Philip, constate-t-elle, c'est de « rester dans les généralités » au lieu de s'attaquer « aux choses concrètes, aux problèmes syndicaux », c'est de ne pouvoir utiliser son intelligence :

« Il ne peut pas, en effet. [...] »

Les intelligences entièrement, exclusivement abandonnées et vouées à la vérité ne sont utilisables pour aucun être humain, y compris celui dans lequel elles résident. Je n'ai pas la possibilité d'utiliser ma propre intelligence ; comment pourrais-je la mettre à la disposition de Philip ? C'est elle qui m'utilise, et elle-même obéit sans réserve – j'espère du moins qu'il en est ainsi – à ce qui lui paraît être la lumière de la vérité. Elle obéit jour par jour, instant par instant, et ma volonté n'exerce jamais sur elle aucune action. Les gens semblables n'ont rien à faire, je crois, auprès des ministres – même un ministre comme Philip. » (*OC V 1*, p. 636 ; je souligne)

Elle ne renonce pas à écrire, mais ne veut plus se gaspiller « dans une activité plus ou moins politique ». Ce que lui reproche André Philip, au fond, c'est d'être philosophe et de tenir un discours philosophique – c'est « sa vocation » (*SP*, p. 685-687).

Philosophe, S. Weil l'est par une vie qui est manifestation de la vérité, une vie qui « n'a pas d'autre sens, et n'a jamais eu au fond d'autre sens, que l'attente de la vérité » (*EL*, p. 213). Le philosophe, de Socrate à la fin de l'Antiquité, est celui qui fait preuve de *parrêsia*, qui dit

courageusement la vérité. La *vie philosophique* est *manifestation de la vérité*, interpellation et adresse – mais dans une extériorité rétive – à celui qui gouverne. A la fin mois de juillet 1943, la rupture est consommée. On n'utilise pas un philosophe.

Conclusion. Un combat pour l'humanité

« Chaque saint a refusé tout bonheur qui le séparerait des souffrances des hommes. »
S. Weil, « Le Beau et le Bien » (1926), *OC I*, p. 71

Cette citation, mise en exergue, souligne la continuité et la cohérence entre la pensée de l'étudiante de 17 ans et la philosophe qui se trouve alors sur le point de mourir. S. Weil ne fait aucune compromission en ce qui concerne son attitude et sa manière de vivre. Ce n'est certes pas le moment de faire défection. A Mrs. Francis, qui vient la voir à l'hôpital, elle répond : « Je ne peux être heureuse ni manger à mon gré quand je sens que mon peuple souffre¹. » (*SP*, p. 679) Le docteur Broderick – nous sommes le 18 août 1943, elle est arrivée la veille au sanatorium – témoigne : « La raison qu'elle donna pour ne pas manger, c'était qu'elle ne pouvait le faire quand elle pensait aux Français mourant de faim en France². » Elle répète « que sa nourriture [doit] être envoyée aux prisonniers de guerre français » (*SP*, p. 689), comme elle n'a cessé de donner tout au long de sa vie, mue par l'esprit de pauvreté, à l'école de Diogène, d'Épictète et de François d'Assise, comme elle envoyait, un quart de siècle plus tôt, lors de la Grande Guerre, du sucre et du chocolat pour les soldats, au front (cf. *SP*, p. 26), se préoccupant déjà des hommes de son temps, de la situation politique et de la guerre (voir une lettre de janvier 1916 à « tante Gabrielle³ », le tout premier « écrit weilien », *OC VII 1*, p. 49). C'est une pauvreté effective, matérielle, physique, inquiète d'elle-même, qui s'approfondit sans cesse, active, indéfinie, qui marque la forme de vie de S. Weil. Au moment de l'exode, en juin 1940, elle a pris la décision de dormir à même le sol. L'habitat, les possessions, les vêtements, la nourriture sont réduits au minimum, « jusqu'à rejoindre le sol de l'absolument indispensable⁴ ».

S. Weil a donc été transférée au sanatorium d'Ashford (Kent) le 17 août. Depuis qu'elle a été hospitalisée, quatre mois plus tôt, elle lit. Elle écrit. Elle attend. Elle ne cesse pas d'écrire⁵. Elle écrit notamment les lettres à ses parents des 17 avril, 10, 22, 31 mai, 9, 15, 25 juin, 5, 12, 18, 28 juillet et 4 août, puis la courte lettre du 16 août, veille de son transfert, lettre que ses parents ne recevront qu'après le télégramme leur annonçant sa mort (cf. *OC VII 1*, p. 275-307). La calligraphie est moins assurée, plus hésitante que celle des manuscrits qui précèdent son hospitalisation. Elle y parle de ses manuscrits, de son travail d'écriture : « Bien entendu, je ne pense pas avoir le moindre motif de supposer que ce que j'écris doive avoir un jour quelque efficacité... Comme vous le devinez, cela ne m'empêche pas d'écrire. *Darling M*[ime], un jour peut-être tu taperas cela aussi (pas encore eu de nouvelles des manuscrits ici) » (*OC VII 1*, p. 280). Il s'agit d'écrits de S. Weil recopiés par sa mère et envoyés à Maurice Schumann : les *Réflexions* de 1934, trois articles sur la vie d'usine (« Réflexions sur la vie d'usine », « La vie et la grève des ouvrières métallos », « Condition première d'un travail non servile ») et cinq jeux

¹ Sur le rapport de S. Weil à la nourriture, à Londres, cf. *OC VII 1*, p. 302 ; *SP*, p. 643, 670, 674, 680-681.

² Témoignage du docteur Broderick, rapporté par le *Tuesday Express*, Ashford (Kent) : « French Professor starves herself to death », 31 août 1943, p. 1, art. cité par J. Cabaud in *Simone Weil. A fellowship in Love*, London, The Harvill Press, 1964, p. 349.

³ Il s'agit de Gabrielle Chantreuil, qui enseigne au lycée Montaigne, à Paris, et qui donne des leçons particulières à André Weil, en 1912, avant que ce dernier n'entre dans sa classe de dixième, et que S. Weil ne lui succède. Nous possédons plusieurs lettres de Selma Weil à Gabrielle Chantreuil (voir *SP*, p. 19-20, 22, 24-28, 50).

⁴ M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 238.

⁵ Lire, écrire, cultiver la terre : c'est ainsi que S. Weil envisage l'existence (lettre de 1941 à son frère, cf. *OC VII 1*, p. 500).

complets des poèmes avec les dernières corrections, ainsi que l'article sur « Hitler et le régime intérieur de l'Empire romain », tel qu'il a été publié par les *Nouveaux Cahiers* le 1^{er} janvier 1940 (cf. *OC VII 1*, p. 277, 397). Cette indication est importante en ce qu'elle désigne quels sont les écrits auxquels S. Weil tient le plus et juge le plus utiles, ceux qu'elle veut transmettre. Il faut citer ici, à nouveau, la lettre du 18 juillet 1943, qui répond à la lettre de ses parents du 9 juillet. En effet, le passage suivant fournit une clé herméneutique quant à la *manière de lire* les écrits weiliens pris dans leur cohérence :

« *Darling M*[mine], tu crois que j'ai quelque chose à donner. C'est mal formulé. Mais j'ai moi aussi une espèce de certitude intérieure croissante qu'il se trouve en moi un dépôt d'or pur qui est à transmettre. Seulement l'expérience et l'observation de mes contemporains me persuade de plus en plus qu'il n'y a personne pour le recevoir.

C'est un bloc massif. Ce qui s'y ajoute fait bloc avec le reste. À mesure que le bloc croît, il devient plus compact. Je ne peux pas le distribuer par petits morceaux.

Pour le recevoir, il faudrait un effort. Et un effort, c'est tellement fatigant !

Certains sentent confusément la présence de quelque chose. Mais il leur suffit d'émettre quelques épithètes élogieuses sur mon intelligence, et leur conscience est tout à fait satisfaite. Après quoi, quand on m'écoute ou me lit, c'est avec la même attention hâtive qu'on accorde à tout, en décidant intérieurement d'une manière définitive, pour chaque petit bout d'idée à mesure qu'il apparaît : "je suis d'accord avec ceci", "je ne suis pas d'accord avec cela" [...]. On conclut : "C'est très intéressant", et on passe à autre chose. On ne s'est pas fatigué.

Qu'attendre d'autre ? [...]

Quant à la postérité, d'ici qu'il y ait une génération avec muscle et pensée, les imprimés et manuscrits de notre époque auront sans doute matériellement disparu.

Cela ne me fait aucune peine. La mine d'or est inépuisable.

Quant à l'inefficacité pratique de mon effort d'écrire, dès lors qu'on ne m'a pas confié la tâche que je désirais, ça ou autre chose... » (*OC VII 1*, p. 296-297)

Ce n'est pas nouveau : en 1936, elle écrit à un ami qu'elle vit, réfléchit, progresse, prend « de plus en plus clairement conscience » de ce qu'elle a « dans le ventre », et a « la conviction » que ce sont « des germes de grandes choses » (*SP*, p. 376). Toute sa vie, et même si elle donne sa part au silence¹, S. Weil n'aura cessé d'écrire : écrire pour transmettre de la vérité et orienter le regard vers le Bien – et ce n'est pas une question de quantité : le cantique de saint François, un seul poème, a plus de valeur « que toute l'œuvre de Victor Hugo » (*OC V 2*, p. 300). « Plus l'amas de destructions est horrible, plus faire une œuvre est essentielle, écrit-elle à son amie Simone Pétrement en 1941, plus la pensée d'une œuvre à faire apporte d'amour. » (*SP*, p. 579)

Au docteur qui est auprès d'elle, elle dit qu'elle est « une philosophe² » et qu'elle s'intéresse « à l'humanité » (*SP*, p. 691). Que dire de plus ? Socrate dit-il autre chose lors de son procès ? Et Diogène. En éclaircur (*kataskopos*), elle va en avant de l'humanité et en explore les voies les plus dépouillées et les plus arides de telle manière que ce n'est plus elle (« moi »), mais la vérité agissante qui vit en elle³. Elle a largué les amarres des conventions sociales, de ce qu'elle a nommé « le social », pour rejoindre les fous, les malheureux, pour une vie radicalement

¹ Il y a un silence qui est « la secrète parole d'amour de Dieu » (*OC IV 1*, p. 373), mais il y a aussi un silence « d'en bas », celui du « génie démoniaque », celui de Rimbaud, sur lequel S. Weil porte un jugement sévère en 1941, voir *OC VI 2*, p. 147, qui prépare *OC IV 1*, p. 93 (« Morale et littérature »), ou plus laudatif : « quelques passages de la *Saison en enfer* » « continuent Villon » (*OC IV 1*, p. 72 ; voir aussi *OC II 2*, p. 90).

² Notons cependant que, dans des recommandations à ses parents, alors qu'elle est sur le point de partir pour l'Angleterre, S. Weil demande que l'on indique, la concernant, pour un article à paraître : « professeur et écrivain français » (*OC VII 1*, p. 588).

³ Je renvoie à Épictète, le fameux chap. 22 du livre III des *Entretiens*. Sur la vie philosophique comme manifestation de la vérité, voir M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., leçon du 9 mars 1983, première heure, en particulier p. 316 ; ainsi que *Le courage de la vérité*, op. cit., leçons du 7, 14, 21 et 28 mars, en particulier p. 238, 256, 258. Il faudrait poursuivre cette réflexion en montrant comment S. Weil incarne la vie stoïcienne et cynique comme manifestation de la vérité.

autre que toutes les autres formes de vie : « manifestation scandaleuse de la vie autre¹ », « émergence de la vraie vie comme vie autre, scandaleusement autre² », « accomplissement de la vraie vie, mais comme exigence d'une vie radicalement autre³ », « *marturôn tês alêtheias*⁴ ». Là, dans la dérision, est le lieu de la royauté véritable, celle du « roi anti-roi⁵ » des cyniques, le Christ en Croix, le fils qui se tient sur les genoux de son père (cf. *OC V 2*, p. 353). « Le dévouement singulier de ce roi de misère est une mission qu'il a reçue, une tâche qui lui est imposée. La nature, qui l'a fait roi, l'a chargé en même temps de s'occuper des autres [...], sacrifier soi-même sa propre vie pour pouvoir s'occuper des autres. Et ce n'est pas dans la jouissance de soi, mais beaucoup plutôt dans une certaine forme de renoncement à soi que l'on va pouvoir s'occuper des autres⁶. » On pense aussi aux rites d'exomologèse, à la *publicatio sui* du christianisme primitif : c'est dans une telle tradition qu'il convient de placer la manière de vivre et de mourir de S. Weil⁷. La bataille qui est menée alors n'est pas un combat contre ses propres désirs, appétits, passions, mais un combat pour l'humanité, « un combat [...] qui s'adresse à l'humanité en général, à l'humanité dans sa vie réelle avec comme horizon ou objectif de la changer, la changer dans son attitude morale (son *êthos*) mais, en même temps et par là-même, la changer dans ses habitudes, ses conventions, ses manières de vivre⁸ ». C'est le combat mené par S. Weil à Londres.

Le « Carnet de Londres », qu'elle poursuit après le jour de son hospitalisation, s'achève ainsi : « Part la plus importante de l'instruction = enseigner ce que c'est que *connaître* (au sens scientifique) – Nurses » (*OC VI 4*, p. 394 ; SW souligne) et *ce que veut dire connaître* est ce que j'ai tenté d'explorer tout au long de ce travail. « Nurse » est un terme anglais qui signifie « infirmière » et « nourrice⁹ » – et l'on pense alors au projet qu'elle est venue défendre à Londres : le « Projet d'une formation d'infirmières de première ligne », qui indique, résume et propose une attitude, et à la « tendresse maternelle » (*OC IV 1*, p. 408) de ces femmes. Nous retrouvons ici l'antique conjonction entre philosophie et médecine. Enfin, ce « – Nurses » peut être considéré comme l'équivalent des derniers mots de Socrate (« *ho dê teleutaion ephthegxato* ») : « *alla apodote kai mê amelêsêtê*¹⁰. » – « Criton, nous devons un coq à Esculape. Payez cette dette, ne soyez pas négligents (prenez soin). »

Le 24 août 1943, par un « acte suprême de totale obéissance » (*OC V 2*, p. 363-364), détachée d'elle-même (cf. *SP*, p. 691), l'âme déchirée par le malheur de tous les hommes, épuisée, anéantie par la maladie et le sentiment d'échec, mais en toute lucidité, S. Weil consent à mourir – « morte, note Jacques Cabaud, d'avoir mis en accord sa pensée et sa vie¹¹ ».

C'est alors que s'accomplit sa vocation de philosophe.

¹ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 247.

² *Ibid.*, p. 242.

³ *Ibid.*, p. 248.

⁴ Grégoire de Nazianze, *Discours*, 24-26, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes » n° 284, 1981, p. 159. Sur la vie comme « théâtre de la vérité », je renvoie à M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 160-161.

⁵ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 252, 260.

⁶ *Ibid.*, p. 256.

⁷ Je renvoie à M. Foucault, *Les Aveux de la chair*, op. cit., p. 89-105, ainsi qu'à *L'origine de l'herméneutique de soi*, op. cit., p. 70-76.

⁸ *Id.*, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 258.

⁹ Le terme « nurse », emprunté au français et attesté depuis 1387, désigne une femme chargée des soins et de l'éducation des jeunes enfants et, plus généralement, toute personne assurant la charge ou les soins d'une autre personne, en particulier malade.

¹⁰ Platon, *Phédon*, 118a. Je renvoie à G. Dumézil, « ...*Le Moyne noir en gris dedans Varennes* », Paris, Gallimard, 1984.

¹¹ J. Cabaud, « Simone Weil à Londres », art. cité, p. 311.

CONCLUSION

« Là, un homme prend d'emblée le rang que lui assigne sa manière d'envisager la mort. »
Stendhal, *Le Rouge et le noir*¹

« – Alors je ne serai plus ?
– Tu ne seras pas ce que tu es, mais autre chose dont le monde aura actuellement besoin. »
Épictète, *Entretiens*, III, 24, 94

« Je crois qu'il vaut mieux essayer de concevoir que, au fond, quelqu'un qui est écrivain ne fait pas simplement son œuvre dans ses livres, dans ce qu'il publie, et que son œuvre principale, c'est finalement lui-même écrivant ses livres. Et c'est ce rapport de lui à ses livres, de sa vie à ses livres, qui est le point central, le foyer de ses activités et de son œuvre. La vie privée d'un individu [...] et son œuvre sont liées entre eux, non pas parce que l'œuvre traduit la vie [...], mais parce qu'elle comprend la vie aussi bien que le texte. L'œuvre est plus que l'œuvre : le sujet qui écrit fait partie de l'œuvre². » Ainsi s'exprime Foucault dans un entretien de 1983. Les liens entre la vérité, la subjectivité et l'écriture se trouvent alors à nouveau et autrement configurés. C'est de l'œuvre de S. Weil dont il a été question dans les pages qui précèdent, de l'œuvre tel que ce terme est ici entendu : de S. Weil elle-même écrivant ce qui d'elle nous a été transmis, une archive. Et c'est de son rapport à l'écriture dont il a été question : écrire pour se transformer soi-même et pour susciter chez le lecteur une transformation, que ce soit une lettre, un article ou un essai. Ou même un poème. Penser autrement ce que l'on pense (« avec toute l'âme ») et voir autrement ce que l'on voit, que ce soit le malheur ou la beauté du monde. Il reste à envisager la dernière transformation, la mort, avant d'inscrire S. Weil dans la tradition d'une « philosophie critique ».

1. Réussir sa mort : l'instant où la vérité entre dans l'âme

« Qui apprend à mourir apprend à vivre. »
Montaigne³

« Sur le progrès moral que j'aurais pu faire, j'en croirai la mort. [...] J'attends le jour où je [...] connaîtrai si j'ai la vertu sur les lèvres ou dans le cœur. »
Sénèque, *Lettres à Lucilius* (lettre 26)

« Au moment même de mourir j'accorderai une pensée à la scène de la mort de Sénèque. »
S. Weil, Lettre à Jean Posternak (in *CSW*, t. X-2, 1987, p. 120)

¹ On se rappelle qu'en 1926, S. Weil conclut une dissertation sur Stendhal en affirmant que « l'on pourrait appeler *Le Rouge et le Noir* la bible de l'homme libre, bible qui est en toutes choses l'opposée de la véritable » (*OC I*, p. 106). « Mon bien cher ami Stendhal », écrit-elle en 1937-1938 à Posternak (in *CSW*, t. X-2, juin 1987, p. 104). On sait l'importance de Stendhal dans l'histoire de la pensée, en France et en Allemagne (Nietzsche). Certes, dix-sept ans plus tard, le jugement de S. Weil sur la Bible, « la véritable », ne sera plus le même.

² M. Foucault, « Archéologie d'une passion », in *Dits et écrits, II, op. cit.*, p. 1425-1426.

³ M. de Montaigne, *Les Essais*, Livre I, Paris, Arléa, 2002, p. 75.

Au père Joseph-Marie Perrin, débutant le récit de son autobiographie spirituelle, S. Weil parle de la mort, non pas de la mort en général mais de sa mort à elle :

« J'ai toujours cru que l'instant de la mort est la norme et le but de la vie. Je pensais que pour ceux qui vivent comme il convient, c'est l'instant où pour une fraction infinitésimale du temps la vérité pure, nue, certaine, éternelle entre dans l'âme. Je peux dire que jamais je n'ai désiré pour moi un autre bien. Je pensais que la vie qui mène à ce bien n'est pas définie seulement par la morale commune, mais que pour chacun elle consiste en une succession d'actes et d'événements qui lui est rigoureusement personnelle, et tellement obligatoire que celui qui passe à côté manque le but. Telle était pour moi la notion de vocation. » (*AD*, p. 37-38)

Il s'agit de vivre d'une certaine manière (« comme il convient »), de donner une forme à sa vie, une forme qui singularise cette vie de telle façon que l'instant de la mort, qui est détachement absolu et perte de la perspective, soit celui où la vérité attendue, désirée, aimée, entre dans l'âme. Il y a des âmes « qui ont franchi un certain seuil sur la route de la perfection » (*OC VI 3*, p. 166) et pour lesquelles une purification dernière – la mort, nuit obscure de l'agonie – permettra le salut. Au moment de la mort, l'homme atteint « le plus haut degré de pureté » : « La seule raison qu'on puisse avoir de la craindre, écrit-elle à Huguette Baur, c'est de craindre de ne pas savoir bien mourir¹. » Près d'un an plus tard et quelques mois avant de mourir, elle écrit à son ami Maurice Schumann : « Même quand j'étais enfant, et que je croyais être athée et matérialiste, j'avais toujours en moi la crainte de manquer, non ma vie, mais ma mort. Cette crainte n'a jamais cessé de devenir de plus en plus intense. » (*EL*, p. 213) Philosophe, c'est s'exercer à mourir. En effet, « la philosophie est exercice et apprentissage de la mort, résume Hadot, s'il est vrai qu'elle soumet le vouloir vivre du corps aux exigences supérieures de la pensée² ». La pensée de la mort, l'exercice de la mort (*meletê thanatou*) est un point de vue sur le tout de la vie et transforme le sujet de telle manière qu'il appréhende autrement la vie. Socrate, dans le *Phédon*, explique que « ceux qui, au sens exact du terme, se mêlent de philosopher s'exercent à mourir ». Et il déclare, prêt à mourir, que « nul ne sait » ce qu'est la mort. « Ainsi la mort n'est rien d'effrayant, conclut Épictète, car Socrate lui aussi l'aurait dans ce cas trouvée telle³. » On l'aura compris, tout au long de ce travail, selon le programme annoncé dans la première phrase de l'introduction, j'ai situé S. Weil dans la tradition socratique, cynique, stoïcienne.

La mort dont il est question est une séparation spirituelle entre l'âme et le corps : « Mettre le plus possible l'âme à part du corps, l'habituer à se ramener, à se ramasser sur elle-même en partant de chacun des points du corps, à vivre autant qu'elle peut, dans les circonstances actuelles autant que dans celles qui suivront, isolée et par elle-même, entièrement détachée du corps, comme si elle l'était de ses liens⁴. » Il s'agit pour l'âme de se délivrer, de se dépouiller des passions du corps pour acquérir l'indépendance de la pensée – passion (*πάθος*) étant ici à entendre aussi au sens de subir et de souffrir. Tel est l'exercice platonicien que S. Weil pratique à Solesmes lorsqu'un exercice de concentration de la pensée sur elle-même, un « extrême effort d'attention » lui permet « de sortir de cette misérable chair, de la laisser souffrir seule, tassée dans son coin » (*AD*, p. 43), et de trouver une joie pure dans la beauté inouïe du grégorien. La liturgie, autrement dit la beauté offerte, est l'occasion d'un tel exercice. « Pour Platon, l'exercice de la mort est un exercice spirituel qui consiste à changer de perspective, à passer d'une vision

¹ S. Weil, lettre à Huguette Baur (septembre 1940), in P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 117.

² P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 48. Sur la méditation de la mort, voir aussi M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 340, 484-485.

³ Je cite ici successivement Platon, *Phédon* 67e ; *Apologie de Socrate* 42a ; *Manuel d'Épictète*, V.

⁴ Platon, *Phédon* 67c.

des choses dominée par les passions individuelles à une représentation du monde gouvernée par l'universalité et l'objectivité de la pensée. C'est une conversion (*metastrophè*) qui se réalise avec la totalité de l'âme¹. » Clément d'Alexandrie, Que S. Weil lit à New York en 1942, comprend cet exercice de la mort en un sens platonicien : séparer spirituellement l'âme du corps². « L'âme est déchirée, clouée aux deux pôles de la création, la matière inerte et Dieu. Ce déchirement est la reproduction dans une âme finie de l'acte créateur de Dieu. Peut-être faut-il passer par là pour sortir de la création et retourner au principe. » (K15, *OC VI 4*, p. 232) Il est rare que S. Weil fasse entendre de tels accents néoplatoniciens (« retourner au principe »). Lorsqu'elle dit à Simone Deitz, le dimanche 22 août, deux jours avant de mourir : « Tu es comme moi un morceau mal coupé de Dieu. Mais moi bientôt, je ne vais plus être coupée ; je vais être ajoutée et unie³ », on pense surtout à Épictète : « Tu es un fragment de dieu. Tu as en toi une partie de ce dieu⁴. » Insistons toutefois, pour éviter toute équivoque, sur le refus, par S. Weil, du suicide, en particulier du suicide « par désespoir » qui « nie absolument la valeur de la vie » (*LP*, p. 226 ; cf. *OC II 1*, p. 48). Elle écrit à Simone Pétrement, en 1941, que « mourir ne peut être volontaire » (*SP*, p. 579). Le suicide est un « ersatz de la dé-création » (*OC VI 2*, p. 368), et la philosophe revient à plusieurs reprises sur un tel refus⁵, mais c'est déjà de sa propre mort qu'il est question lorsqu'elle note, à l'été 1941 : « Le suicide n'est permis que quand il est seulement apparent, quand il y a contrainte et qu'on a pleinement conscience de cette contrainte. » (*OC VI 1*, p. 335)

La manière dont Hadot décrit cet apprentissage de la mort rejoint le sens principal de la philosophie weilienne : « On se représentera mieux cet exercice spirituel en le comprenant comme un effort pour se libérer du point de vue partial et passionnel, lié au corps et aux sens, et pour s'élever au point de vue universel et normatif de la pensée, pour se soumettre aux exigences du Logos et à la norme du Bien. S'exercer à mourir, c'est s'exercer à mourir à son individualité, à ses passions, pour voir les choses dans la perspective de l'universalité et de l'objectivité. Evidemment, un tel exercice suppose une concentration de la pensée sur elle-même, un effort de méditation, un dialogue intérieur⁶ », et un travail d'écriture. L'exercice de la mort (platonicien, et surtout stoïcien) est lié « à la contemplation de la totalité, à l'élévation de la pensée, passant de la subjectivité individuelle et passionnelle à l'objectivité de la perspective universelle, c'est-à-dire à l'exercice de la pensée pure et à un autre regard porté sur ce monde. Cette caractéristique du philosophe reçoit ici pour la première fois [dans le *Phédon*] un nom qu'elle gardera dans toute la tradition antique : la grandeur d'âme⁷ », une « attitude intérieure par laquelle l'âme ne fait pas de différences, reste égale, devant les choses⁸ ». La « grandeur d'âme » ou « force d'âme » (*megalophrosunê*, *hyperphrôn*) est le résultat de la *perte de la perspective* comme exercice principal de la tradition platonico-stoïcienne : « Rien n'est mieux capable de produire la grandeur d'âme, écrit Marc Aurèle, que de pouvoir examiner avec méthode et vérité chacun des objets qui

¹ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 52.

² Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, 11, 67, 1. Voir, par exemple, K16, *OC VI 4*, p. 270-278.

³ J. Cabaud, *Simone Weil à New York et à Londres*, op. cit., p. 88. Voir aussi *CSW*, t. XVI-4, décembre 1993, p. 307. Sur les derniers jours de S. Weil au sanatorium d'Ashford, je renvoie, outre *Simone Weil à New York et à Londres*, aux dernières pages des deux ouvrages suivants : J. Cabaud, *L'expérience vécue de Simone Weil*, op. cit. ; S. Pétrement, *La vie de Simone Weil*, op. cit.

⁴ Épictète, *Entretiens*, II, 8.

⁵ Voir *OC VI 1*, p. 316, 335, 339 ; *OC VI 2*, p. 62, 97, 313, 363 ; *OC VI 3*, p. 197-198. Voir cependant *SP*, p. 469-470.

⁶ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 49-50.

⁷ *Ibid.*, p. 53.

⁸ *Ibid.*, p. 164.

se présentent à nous dans la vie¹. » Cette « force d'âme », cette « grandeur d'âme » suppose « l'élévation de la partie pensante au-dessus des émotions douces ou violentes de la chair, au-dessus de la gloriole, de la mort et d'autres choses de ce genre² ». « La grandeur d'âme est la vertu ou le savoir qui nous élève au-dessus de ce qui peut arriver aussi bien aux bons qu'aux méchants³. » C'est une vertu stoïcienne à laquelle S. Weil s'exerce : s'élever au-dessus des choses « indifférentes », aimer tout le passé, aimer la nécessité, aimer comme le soleil qui éclaire aussi bien les bons que les méchants. La force d'âme est indépendance intérieure par rapport aux passions. L'expression « grandeur d'âme » est employée notamment dans les *Leçons de philosophie* (LP, p. 179), alors qu'il est question de Sénèque. La grandeur d'âme permet de « mépriser les injustices et les humiliations » (CO, p. 285). Cette expression (« force d'âme »), est employée par S. Weil notamment dans la lettre à Bernanos pour désigner l'indépendance intérieure acquise par rapport au contexte social (en l'occurrence, celui de la guerre civile espagnole⁴).

« Bien que la pensée de la mort me soit toujours présente⁵ », note S. Weil en septembre 1940. Cela ne veut pas dire qu'elle pense qu'elle va mourir, ni qu'elle cherche à se convaincre qu'elle va effectivement mourir. De la mort, il est sans cesse question dans les *Cahiers*, dès le *Cahier II*. Méditer la mort, « au sens où les Latins et les Grecs l'entendent, explique Foucault, [...] ce n'est pas associer à cette idée de la mort un certain nombre d'autres idées qui en seront les conséquences⁶ ». En effet, demande-t-elle, comme dans la lettre au père Perrin, « qu'importe ce qui se passe ensuite⁷ ? ». « Méditer la mort, poursuit Foucault, c'est se mettre soi-même par la pensée dans la situation de quelqu'un qui est en train de mourir, ou qui va mourir, ou qui est train de vivre ses derniers jours. La méditation de la mort n'est pas considération de la mort future, préparation d'une mort à venir, mais exercice qui consiste à se placer en situation de mourir, afin d'opérer un détachement : de traverser dès maintenant la mort. La méditation n'est donc pas un jeu du sujet avec sa propre pensée, ce n'est pas un jeu du sujet avec l'objet, ou les objets possibles de sa pensée. [...] Il s'agit d'un tout autre type de jeu : [...] jeu effectué par la pensée sur le sujet lui-même. C'est faire que, par la pensée, on devienne celui qui est en train de mourir, ou celui qui va mourir de façon imminente⁸. » C'est alors que la pensée de la mort peut être exercice de détachement et de purification, c'est-à-dire d'effacement du « moi » et de consentement à l'ordre du monde. « L'homme ne peut atteindre qu'au moment de la mort le plus haut degré de pureté. [...] Mais c'est à condition, bien entendu, qu'on meure véritablement détaché de toutes choses⁹. » Quelques mois plus tard, en 1941, à Marseille, la philosophe écrira : « Toute recherche de la sagesse est orientée vers la mort » (OC IV 1, p. 58). Il y a un bon « usage de la mort » (OC VI 2, p. 94), celle qui est supportée et celle qui est infligée : « La mort est ce qui a été donné de plus précieux à l'homme. C'est pourquoi l'impiété suprême est d'en mal user. » (K4, OC VI 2, p. 97) Et dans le *Cahier XVI* : « Le salut est de consentir à mourir. » (OC VI 4, p. 246) Pour Platon, si l'on suit Hadot, l'exercice de la mort est un exercice qui consiste à

¹ Marc Aurèle, *Pensées*, III, 11.

² *Id.*, *Pensées* X, 8.

³ *Stoicorum Veterum Fragmenta*, éd. par J. von Arnim, Leipzig, vol.3, Stuttgart, Teubner, 1902, § 264.

⁴ S. Weil, « Une lettre sur la guerre à Georges Bernanos », in P. David, *Désarroi de notre temps*, op. cit., p. 219. Voir aussi OC II 1, p. 280 ; OC IV 1, p. 278, 330 ; OC VI 2, p. 336 ; EHP, p. 115.

⁵ S. Weil, lettre à Huguette Baur, in P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 118.

⁶ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 340.

⁷ Lettre à Huguette Baur, in P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 117.

⁸ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 340.

⁹ Lettre à Huguette Baur, in P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 118.

changer de perspective, à passer d'une vision des choses dominée par les passions individuelles à une représentation du monde gouvernée par l'universalité de la pensée. C'est une conversion (*metastrophè*), un « retournement » (*OC VI 3*, p. 229), qui se réalise « avec l'âme tout entière¹ ». C'est là un thème fondamental des exercices spirituels platoniciens et stoïciens, repris par S. Weil et transmis, par lettre, à son ancienne élève.

Penser que l'on est mortel, que l'on peut être en train de mourir à cet instant – exercice stoïcien – c'est accéder au présent et à ce qui advient. Seul le détachement auquel on parvient alors que l'on a consenti à la mort permet d'entrer pleinement en contact avec le réel : « La pensée de la mort donne aux événements de la vie une couleur d'éternité. Si on nous donnait ici-bas la vie perpétuelle, en gagnant la perpétuité, notre vie terrestre perdrait cette éternité qui l'illumine par transparence. [...] C'est le détachement qui rend les choses éternelles. [...] La réalité n'apparaît qu'à celui qui accepte la mort. » (K17, *OC VI 4*, p. 323, 334) La pensée de la mort : autrement dit, l'opération de détachement. « Vivre est pour moi chose si incertaine, enseigne Diogène dans une lettre apocryphe, que je ne suis pas convaincu de durer jusqu'à la fin de cette lettre. [...] Pour moi, j'ai conscience que la seule certitude, c'est qu'après la naissance il y a la mort. Muni de ce savoir, je dissipe moi-même les vains espoirs qui se dressent autour de mon misérable petit corps, et je t'exhorte à ne pas porter tes pensées au-delà de l'homme². » L'exercice qui consiste à faire attention ou la prière comme attention parfaite à Dieu sont de tels exercices de détachement. S. Weil recopie dans ses *Cahiers* des extraits du livre du père Gaston-Léopold Bruckberger, o.p., qui vient de paraître (le 1^{er} janvier 1940), *Rejoindre Dieu*, à la page 8 du *Cahier inédit I* (non reproduit dans les *Œuvres complètes*), puis deux phrases – sans rapport avec ce qui précède et ce qui suit, sans commentaire, ayant ainsi ces lignes *sous la main*, pouvant *se les remémorer* et *en faire usage* : « Le détachement de la mort est préfiguré dans celui qu'impose la prière ; il faut abandonner les biens extérieurs, les amis, les êtres les plus chers : nous appelons cela mourir. Je crois que c'est aussi prier, et que dans la prière il faut se résoudre à faire tous ces abandons volontairement, comme en mourant on les fait par force. » (Citée en K2, *OC VI 1*, p. 267) Ce qui est ici appelé « prière » n'est pas sans rappeler ce que les Anciens pratiquent sous l'appellation « méditation de la mort » (*meditari, meletan*). L'attention de S. Weil est ainsi attirée sur la prière comme exercice spirituel de détachement au printemps ou à l'été 1941. Jusqu'à cette date, la philosophe n'a « jamais prié » (*AD*, p. 47). Ce n'est qu'après la découverte du *Pater*, chez Thibon (août 1941), à partir du mois de septembre de cette année-là, qu'elle se met à prier quotidiennement (cf. *AD*, p. 47-48). Elle associe alors la prière à la pratique de la philosophie (septembre-octobre 1941) : la mort est une privation d'avenir, un vide, un déséquilibre et c'est à un tel vide qu'il s'agit de parvenir. « C'est pourquoi "philosopher c'est apprendre à mourir" [*Phédon* 64a]. C'est pourquoi prier est comme mourir (Père B[ruckberger]). » (K4, *OC VI 2*, p. 138)

L'inspiration est stoïcienne, encore, dans une proposition comme celle-ci : « L'amour de Dieu, c'est la même chose que l'amour de l'univers, de ses lois, de tous les êtres pensants qui s'y trouvent³. » Dieu n'est pas confondu avec le monde – le monde est gouverné par la nécessité alors que Dieu est le bien hors du monde – mais le monde est parfaite obéissance à Dieu. L'amour de l'ordre du monde est un amour implicite de Dieu. Dans le *Cahier VII*, au début de l'année 1942, la philosophe commente le *Timée* et explique que quand on voit une statue parfaitement

¹ Platon, *La République*, Livre VII, 518c, 525c, 532b. Sur l'usage weilien de cette expression, déjà rencontrée au chapitre premier, je me permets d'indiquer P. David, « Philosophie, chose *exclusivement* en acte et pratique". L'écriture philosophique des *Cahiers* comme exercice de l'absence », in *CSW*, t. XXXI-2, juin 2008, p. 133-135.

² M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, op. cit., p. 52.

³ Lettre à Huguette Baur, in P. David, *Un art de vivre par temps de catastrophe*, op. cit., p. 117.

belle, on pense au génie du sculpteur, ou quand on voit un être humain parfaitement beau, on pense à la perfection de son âme. On passe ainsi du corps (*metaxu*) à l'âme. Aimer l'univers, c'est en aimer la beauté et c'est y reconnaître l'œuvre et la présence de Dieu :

« Si on est amoureux de Dieu, on le pense nécessairement entre autres choses comme l'âme du Monde ; car l'amour a toujours un rapport au corps et Dieu n'a pas d'autre corps qui soit offert à nos sens sinon l'univers lui-même.

Alors chaque événement quel qu'il soit est comme un attouchement de Dieu. Chaque fait, chaque chose qui se produit, qu'elle soit heureuse, malheureuse ou indifférente de notre point de vue particulier, est une caresse de Dieu. » (*OC VI 2*, p. 447 ; cf. *OC VI 2*, p. 454 ; *OC VI 3*, p. 179-180, 185-186)

C'est ainsi que l'on doit *faire usage* de l'eucharistie : reconnaître par cet intermédiaire « la présence de Dieu [...] dans la création ». La philosophe cite ensuite l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe (cf. *OC VI 2*, p. 454-455). Elle y reviendra quelques mois plus tard, dans les essais de Marseille. Dans les dernières pages de « L'amour de Dieu et le malheur », se référant aux Pythagoriciens, elle établit une analogie entre le « silence sans fond qui entoure éternellement les étoiles » et le « silence de Dieu ». C'est, dans les deux cas, la même « harmonie » : « La nécessité ici-bas est la vibration du silence de Dieu. » (*OC IV 1*, p. 373)

Dans les dernières pages de *L'Enracinement*, S. Weil reprend les propos tenus à Huguette Baur en des termes semblables. A son ancienne élève, elle écrit : « Tant qu'on vit, il se mêle à l'amour qu'on porte aux êtres et aux choses la pensée des jouissances qu'on en peut tirer. Au moment de mourir, si on meurt dans un sentiment d'amour – et l'amour de Dieu, c'est la même chose que l'amour de l'univers, de ses lois, de tous les êtres pensants qui s'y trouvent – c'est nécessairement un amour pur. L'homme ne peut atteindre qu'au moment de la mort le plus haut degré de pureté. Qu'importe ce qui se passe ensuite ? Mais c'est à condition, bien entendu, qu'on meure véritablement détaché de toutes choses¹. » Et, en 1943 :

« Quelle que soit dans le ciel la signification mystérieuse de la mort, elle est ici-bas la transformation d'un être fait de chair frémissante et de pensée, d'un être qui désire et hait, espère et craint, veut et ne veut pas, en un petit tas de matière inerte. Le consentement à cette transformation est pour l'homme l'acte suprême de totale obéissance. [...] Mais le consentement à la mort ne peut être pleinement réel que quand la mort est là. Il ne peut être proche de la plénitude que quand la mort est proche. Quand la possibilité de la mort est abstraite et lointaine, il est abstrait. [...] Le consentement à la mort, quand la mort est présente et vue dans sa nudité, est un arrachement suprême, instantané, à ce que chacun appelle moi. » (*OC V 2*, p. 363-365 ; sur l'obéissance et la mort, voir aussi *OC VI 4*, p. 388)

Le travail est consentement à l'ordre du monde et détachement sous forme d'un exercice qui prépare et exerce à la mort. En effet, « immédiatement après le consentement à la mort, le consentement à la loi qui rend le travail indispensable à la conservation de la vie est l'acte le plus parfait d'obéissance qu'il soit donné à l'homme d'accomplir » (*OC V 2*, p. 365), une mort quotidienne. S. Weil reprend ici ce qu'elle notait un an et demi plus tôt :

« Le travail manuel. Le temps qui entre dans le corps. Qu'il soit régulier et inexorable. Mais varié, comme les jours et les saisons. Par le travail l'homme se fait matière comme le Christ par l'eucharistie. Le travail est comme une mort.

Il faut passer par la mort – que le vieil homme meure. Mais la mort n'est pas un suicide. Il faut être tué ; subir la pesanteur, le poids du monde. L'univers pesant sur les reins d'un être humain, quoi d'étonnant qu'il ait mal ?

Le mal est comme une mort s'il est sans stimulant. Agir en renonçant aux fruits de l'action. [...] » (K4, *OC VI 2*, p. 62)

¹ *Ibid.*

La méditation sur le travail, l'obéissance et la mort qui se poursuit dans ce *Cahier IV* sera reprise dans des textes tels que « Le christianisme et la vie des champs » (cf. *OC IV 1*, p. 263-271) et « Condition première d'un travail non servile » (cf. *OC IV 1*, p. 418-430). Le « qu'importe », à propos de ce qui se passe après la mort, signifie que ce que nous avons à faire, notre manière de vivre ne dépend pas d'une destinée ultérieure. L'attitude à adopter à l'égard des problèmes de ce monde ne dépend pas du problème de Dieu (cf. *AD*, p. 37) et « il faut avoir le regard de la pensée fixé sur cet instant [de la mort, intersection du temps et de l'éternité], et non sur la vie mortelle, ni non plus sur l'éternité, car l'ignorance où nous sommes de l'éternité fait qu'en y pensant l'imagination joue sans aucun frein. » (K13, *OC VI 4*, p. 82) A Jean Posternak¹, quatre ans plus tôt, elle écrivait déjà la même idée :

« Vous me semblez attacher beaucoup d'importance aux raisonnements sur l'immortalité. Je ne leur en attache, moi, fort peu. Il y a là une question de fait qu'aucun raisonnement ne peut trancher d'avance. Et que nous importe ? Aucun problème réel de la vie ne peut changer de données en fonction de l'avenir après la mort. C'est dans cette vie-ci qu'il s'agit de s'élever sur le plan des choses éternelles (*mens sentit experiturque se, aeternam esse* [*Éthique*, V, prop. 23, scolie], disait Spinoza), en s'arrachant à l'emprise de ce qui naît et périt perpétuellement. Et si tout disparaît avec la mort il est bien plus important encore de ne pas louper cette vie qui nous est accordée, et d'avoir sauvé son âme avant qu'elle disparaisse. Je suis convaincue que c'est là la vraie sagesse de Socrate et de Platon (comme aussi de l'Évangile) et que tout le reste n'est que symboles et métaphores. Le vrai problème du *Phédon* est de savoir si l'âme est de la nature des choses qui naissent et périssent, ou d'une autre nature. Et sur ce point les arguments me paraissent parfaitement concluants, le plus concluant de tous étant l'évocation de l'homme qu'était Socrate. »

C'est la *vie philosophique* de Socrate qui vérifie sa philosophie². Il rappelle que la philosophie n'est pas une question de discours ou de prise de position, mais consiste en une attitude qui engage la totalité de l'existence :

« Existe-t-il une vie – dans le siècle, non dans la solitude – pure, belle et complète comme une statue grecque ? Ou une seule action qui soit telle ? La conduite de Socrate devant les tribunaux ? [Règle de Socrate dans sa vie : non pas défendre la justice, la vérité, mais *ne pas faire* d'injustice, *ne pas trahir* la vérité. *Ne pas cesser* non plus, il est vrai, de poursuivre sa vocation.] » (K3, *OC VI 1*, p. 303 ; les crochets sont de SW ; je souligne)

Il est fait allusion ici à l'*Apologie de Socrate*, que S. Weil cite et traduit à plusieurs reprises dans les *Cahiers*³ : lors de la tyrannie des Trente, « j'ai montré une fois encore, plaide Socrate, *non en paroles, mais en actes*, que [...] mon souci principal était de *ne commettre aucun acte injuste ou impie*⁴ ». La règle de Socrate, qu'elle indique entre crochets, n'est rien d'autre que la sienne.

¹ S. Weil, « Lettres à Jean Posternak » (1937-1938), in *CSW*, t. X-2, juin 1987, p. 116-117.

² Voir Platon, *Apologie de Socrate*, 28e-29a (le dieu lui a assigné pour tâche « de vivre en philosophant, c'est-à-dire en soumettant moi-même et les autres à examen, *exetazonta emauton kai tous allous*, 28e) et 31c-d : « Se manifeste à moi quelque chose de divin. [...] Les débuts en remontent à mon enfance. C'est une voix qui, lorsqu'elle se fait entendre, me détourne toujours de ce que je vais faire, mais qui jamais ne me pousse à l'action. » Socrate n'a pas dans l'œuvre de S. Weil la place déterminante qui est la sienne pour Kierkegaard, par exemple. En effet, il n'y est pas fait référence ni dans *L'Enracinement*, ni dans aucun des textes qui composent les deux recueils classiques que sont *La Condition ouvrière* et *Attente de Dieu*. Il est simplement mentionné dans le mémoire sur *Science et perception dans Descartes* (cf. *OC I*, p. 183), dans la conclusion des « Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme » (cf. *OC II 3*, p. 211), au titre d'adversaire de l'impérialisme, dans la correspondance avec André Weil du printemps 1940 (cf. *OC VII 1*, p. 463, 469, 473-474, 478, 481), ainsi que dans le texte sur l'inspiration occitanienne (cf. *OC IV 2*, p. 420, 422). Dans les « Quelques méditations concernant l'économie », il est traité de « mauvais esprit », parce qu'il refuse d'admettre que l'on peut définir la justice par la formule suivante : « J'ai dit la vérité et j'ai payé mes dettes » (cf. *OC II 2*, p. 489). Dans les *Cahiers*, on relève une quinzaine de mentions de Socrate. Surtout, il entre dans la lignée des philosophes véritables : la méthode de Socrate est la méthode même de la philosophie, celle de Platon, de Descartes, de Kant, de Lagneau, de Husserl, la méthode qui consiste, pour le philosophe, « lorsqu'il rencontre dans son esprit une idée, une affirmation, à se demander non si cela est vrai ou faux, mais ce que cela veut dire » (*OC IV 1*, p. 67).

³ Voir K3, *OC VI 1*, p. 303 ; K5, K6, *OC VI 2*, p. 263-264, 401.

⁴ Platon, *Apologie de Socrate*, 32c-d. Je traduis. S. Weil a très tôt été sensible aux injustices, voir *SP*, p. 18-19, 33, 36, 38.

Comme Socrate, S. Weil a vécu en philosophant, mettant sa vie à l'épreuve, clarifiant sa pensée et demandant aux autres de clarifier la leur, désirant ne pas commettre d'injustice et ne pas trahir la vérité, poursuivant sa vocation, attendant la mort comme l'instant où « la vérité pure, nue, certaine, éternelle entre dans l'âme » (*AD*, p. 37). Dans la lettre au père Perrin, S. Weil affirme donc : « Je me suis toujours interdit de penser à une vie future. » (*Ibid.*) Comment penser la mort ? Quel usage faire des différentes conceptions de la mort ?

La mort : usage des discours

Dans les *Cahiers*, S. Weil examine les « trois conceptions » de « l'anéantissement au sens des athées », de « la réincarnation » (métempsychose platonicienne, ou encore telle qu'elle est conçue en Inde) et (chrétienne) « du paradis et de l'enfer ». « Toutes trois indispensables pour penser la mort », ajoute la philosophe (« il les faut toutes trois »). Ces trois conceptions peuvent être toutes trois « acceptées comme vraies ». Car ces conceptions ne s'excluent pas mais peuvent être « conçues simultanément » – à une condition, qui est de renoncer au travail de l'imagination : « Nous ne pouvons pas nous empêcher de nous représenter l'éternité comme une durée. » (K9, *OC VI 3*, p. 166) C'est une illusion. L'éternité n'est pas une durée et la mort n'est pas un passage. La mort « est à l'intersection du temps et de l'éternité » (*ibid.*). Pour le dire autrement, la mort est un point, un *instant*.

Il s'agit alors de faire usage de chacune de ces conceptions contre les deux autres. S. Weil s'est proposée une telle « méthode d'investigation » : « Dès qu'on a pensé quelque chose, chercher dans quel sens le contraire est vrai. » (*OC VI 2*, p. 119) C'est là un exemple de contradiction qui élève et fait accéder à un point de vue supérieur – absence de point de vue :

« La réincarnation et le purgatoire voilent la vérité que cette vie est unique, irréparable, la seule où nous puissions nous perdre ou nous sauver. [Du bon usage de la conception du paradis et de l'enfer.] Le paradis et l'enfer voilent la vérité que le salut appartient à la seule perfection et la damnation à la seule trahison, et que l'âme imparfaite, mais tournée vers le bien, n'est susceptible ni de l'un ni de l'autre. [Du bon usage de la réincarnation et du purgatoire.] La notion matérialiste de l'anéantissement exclut la vérité essentielle, première, que l'unique besoin de l'âme est le salut et que tout le sens de la vie est de constituer une préparation à l'instant de la mort. [Du bon usage de la croyance à l'immortalité.] La croyance à l'immortalité dissout la pure amertume et la réalité même de la mort, qui est pour nous le don le plus précieux de la Providence divine. [Du bon usage de l'athéisme.] » (*OC VI 3*, p. 166)

Il ne s'agit pas de concilier des conceptions contraires, au plan théorique, mais de *faire usage* de ces diverses conceptions. En effet, ce ne sont pas ces conceptions en tant que telles, qui intéressent S. Weil, mais leur usage pour une progression spirituelle – « la route de la perfection » (*OC VI 2*, p. 479 ; *OC VI 3*, p. 166) – et d'abord la sienne. Cette progression est une voie de purification progressive et c'est en se tournant avec toute l'âme vers le bien que s'opère un détachement et une telle purification. (Se tourner vers le bien : ainsi peuvent se résumer toute l'écriture et tout l'effort de S. Weil.) « Tout le sens de la vie est de constituer une préparation à la mort » et, plus loin : « Ne pas croire à l'immortalité de l'âme, mais regarder toute la vie comme destinée à préparer l'instant de la mort » (K9, *OC VI 3*, p. 166, 168), autrement dit ne pas basculer dans la métaphysique, dans un discours qui décolle de l'expérience et la double, mais pratiquer la philosophie comme exercice spirituel, manière de vivre qui oriente toute la vie vers la perfection.

C'est sur la mort qu'elle médite dans ces quelques pages (ms. 17-20) de ses cahiers (K9, *OC VI 3*, p. 166-168) – à la mort, et plus précisément à l'agonie comme épreuve purificatrice : « L'agonie est la suprême nuit obscure dont même les parfaits ont besoin pour la pureté absolue,

et pour cela il vaut mieux qu'elle soit amère. / Qu'après une agonie parfaitement et purement amère, l'être disparaisse dans un éclatement de parfaite et pure joie. » (OC VI 3, p. 166) A la pureté de l'agonie succède la pureté de la joie. De cette joie, nous en avons déjà *l'expérience* : « On sent dans la joie qu'on ne pourrait si elle croissait la supporter longtemps sans éclater. La joie est chose de Dieu, parfaite et pure, elle fait crever une âme finie comme une bulle de savon. » (Ibid.) L'agonie puis la mort adviennent comme le point d'aboutissement d'une trajectoire de transformation et de purification. Ajoutons que la joie n'est pas le plaisir ; elle en est même le contradictoire. Le plaisir donne au « moi » le sentiment d'exister alors que la joie vient de l'extérieur opérer une « décréation » ou purification.

C'est alors qu'elle en vient à examiner les différentes conceptions de la mort. Ces conceptions portent la méditation de la mort mais disparaissent lors de l'agonie – c'est le sens de la « nuit obscure » telle que l'expression est reprise à Jean de la Croix. Elle poursuit alors en revenant à ce qu'elle écrivait à la page précédente sur l'agonie, la purification et la joie, et *repré*nd :

« On peut [SW souligne] penser : 1° Que la nuit obscure de l'agonie, pour les âmes qui ont franchi un certain seuil sur la route de la perfection, opère la purification pour laquelle nous imaginons que des milliers de siècles de purgatoire sont nécessaires. 2° Qu'au terme de cette purification la joie infinie, éternelle et parfaite de Dieu entre dans l'âme finie et la fait éclater, crever comme une bulle. 3° Que les âmes qui sont au-dessous de ce seuil, attachées à elles-mêmes et à ce monde, disparaissent tout simplement, soit en le sentant avec une affreuse douleur, soit dans l'inconscience. Une telle disparition est un mal infini, mal qui est représenté par l'enfer.

Nous ne pouvons nous représenter l'existence que dans le temps, et par suite il n'y a pas de différence à notre égard entre l'anéantissement et la vie éternelle, sinon dans la lumière. Un anéantissement qui est lumière, c'est la vie éternelle. » (OC VI 3, p. 166-167)

La page se poursuit par des considérations sur l'enfer. Nous ne pouvons pas nous *représenter* la vie éternelle, et pourtant il « faut vraiment » *croire* qu'il n'y a pas d'autre avenir que l'enfer pour « les âmes perdues ». En effet, une telle croyance *oriente* l'existence, *oriente toute l'âme* vers la pensée de la mort comme norme et but de la vie. Il s'agit donc de vivre l'âme orientée vers le bien (j'ai insisté sur l'importance de cette notion d'orientation du regard). C'est une *manière de vivre* qui découle d'une telle médiation de la mort. Dans le « Carnet de Londres », elle reviendra sur le paradis et l'enfer en notant, avec ironie, que comme la différence entre l'anéantissement et l'évanouissement en Dieu n'apparaît pas suffisamment clairement, « les théologiens », à l'instar des maîtres romains vis-à-vis de leurs esclaves, pour conduire les catholiques à la docilité envers l'Église, ont proposé un choix entre « d'un côté le fouet à perpétuité » et de l'autre « une provision inépuisable de morceaux de sucre » (OC VI 4, p. 367) ! Il est curieux de relever que, sept ans plus tôt, elle employait les mêmes images pour évoquer le dressage des ouvriers en usine « par les moyens les plus grossiers, en employant comme stimulant à la fois la contrainte et l'appât du gain, en somme par une méthode de dressage qui ne fait appel à rien de ce qui est proprement humain, on dresse l'ouvrier comme on dresse un chien, en combinant le fouet et les morceaux de sucre » (OC II 2, p. 473-474).

Selon un procédé qui lui est familier, S. Weil accroche sa méditation à la doctrine chrétienne pour, immédiatement, identifier cette dernière à la philosophie grecque, en particulier au stoïcisme. C'est ce qui a lieu ici : « L'enfer est une flamme qui brûle l'âme. Le paradis aussi. C'est la même flamme. Mais selon l'orientation de l'âme cette seule et unique flamme constitue le mal infini ou le bien infini, le feu de l'enfer ou celui du Saint-Esprit. Ce feu, c'est "la chose à double tranchant, la chose de feu, l'éternel vivant, la foudre" ». Elle cite (de mémoire) le vers 6 de l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe. Et c'est alors toute l'Antiquité qui vient sous sa plume : Héraclite, les Titans et Dionysos, Zeus et Prométhée, Zagreus et Proserpine, « les Évangiles

apocryphes » et « le folklore » pour opérer des identifications : « Si Déméter est Isis, Coré est Osiris, le Verbe incarné, et Zagreus n'est pas le fils de Coré, mais le même être. » (*OC VI 3*, p. 168) Etc. Ces rapprochements en cascade s'interrompent pour un paragraphe. La philosophe revient à l'une des conceptions distinguées, l'athéisme. On peut y lire la mémoire de son propre itinéraire spirituel : le Christ qui vient la prendre alors qu'elle se tient hors de toute pratique religieuse – mais s'exerçant à la philosophie. C'est une voie négative du point de vue de la croyance, des représentations et des images ; il s'agit de *ne pas* (croire, faire) :

« *Ne pas croire* à l'immortalité de l'âme, mais regarder toute la vie comme destinée à préparer l'instant de la mort ; *ne pas croire* à Dieu, mais aimer l'univers, toujours, même dans l'angoisse de la souffrance, comme une patrie ; c'est là le chemin vers la foi par la voie de l'athéisme. Cette foi est la même que celle qui resplendit dans les images de la religion. Mais quand on y parvient par ce chemin, ces images sont d'usage nul. » (*OC VI 3*, p. 168 ; je souligne)

S. Weil écrit ici pour elle-même. Quelques semaines plus tard, elle écrit au père Perrin, cela a été étudié, que, depuis l'adolescence, elle ne pose pas le problème de Dieu : « 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*, p. 37 ; je souligne) ; puis qu'elle a « toujours cru que l'instant de la mort est la norme et le but de la vie » (*ibid.*) et qu'elle identifie la pratique des vertus chrétiennes et celles du stoïcisme. Seul le dieu sait s'il est préférable d'être vivant ou mort : on pense aux dernières phrases de *l'Apologie de Socrate*.

« La mort est l'intersection du temps et de l'éternité. » La philosophe répète la même idée (cf. *OC VI 4*, p. 82, 186, 201). Elle se répète à elle-même, écrit afin d'avoir à nouveau présent à l'esprit une exigence et la mettre en pratique : *Il faut avoir le regard de la pensée fixé sur cet instant*. L'expression « l'instant de la mort » revient à plusieurs reprises dans les *Cahiers*¹, à partir de 1942 et en 1943. « Il n'y a pas d'amour de la vérité sans un consentement total, sans réserve à la mort. La Croix du Christ est la seule porte de la connaissance » (*OC VI 3*, p. 131), écrit-elle pour elle-même, afin de faire sienne cette pensée, dans ses cahiers à la fin de l'hiver 1941-1942. Ce qu'elle reproche à Marx, en dernière analyse, ce n'est pas de s'être trompé dans ses analyses, c'est de n'avoir pas su accéder à la justice, d'avoir donné toute la place à la force, si bien que « les pensées ne font que refléter les rapports de force » (*OC V 1*, p. 308), c'est de ne pas avoir pensé le Bien comme n'étant pas de ce monde – un dehors du monde, un point d'altérité – mais pouvant y advenir pourvu que l'on renonce à ses propres pensées, à préférer ses pensées et sa vie à la vérité, que l'on fasse attention, que l'on se vide pour laisser pénétrer les pensées de la sagesse éternelle (cf. *OC V 1*, p. 320, 329). C'est pourquoi, dans les « Quelques réflexions autour de la notion de valeur », Marx n'appartient pas à la tradition philosophique authentique. Il y a des pensées vitales. S'orienter vers la vérité, c'est renoncer à ces pensées, c'est préférer la mort :

« La plupart des êtres humains ne mettent pas en doute la vérité d'une pensée sans laquelle littéralement ils ne pourraient pas vivre. Arnolphe ne mettait pas en doute la fidélité d'Agnès [dans *L'École des femmes* de Molière]. Le choix suprême pour toute âme est peut-être ce choix entre la vérité et la vie. Qui veut préserver sa vie la perdra. Cette sentence serait légère si elle touchait seulement ceux qui en aucune circonstance n'acceptent de mourir. Ils sont en somme assez rares. Elle devient terrible quand elle est appliquée à ceux qui refusent de perdre, fussent-elles fausses, les pensées sans lesquelles ils se sentent hors d'état de vivre. » (*OC V 1*, p. 308-309)

¹ Voir *OC VI 3*, p. 166, 168, 207 ; *OC VI 4*, p. 82, 87-88, 201, 377.

S. Weil reprend ici (nous l'avons étudié à la partie C du chapitre premier) ce qu'elle écrivait deux ans plus tôt dans les « Quelques réflexions autour de la notion de valeur » : le détachement par rapport à toutes les valeurs « est un renoncement qui met un vide à la place de l'avenir comme ferait l'approche imminente de la mort » (*OC IV* 1, p. 57), un renoncement comparable à la mort. Mais la philosophie qui cherche une hiérarchie vraie des valeurs est « orientée vers la vie, elle vise la vie à travers la mort » (*ibid.*). Alors que l'on préfère la vie à la vérité, il s'agit de passer par la mort afin que la vérité devienne de la vie¹.

Une vie exposée

« Et c'est d'un homme pratiquant une si haute politique [le Cynique]
que tu demandes s'il doit faire de la politique ? »
Épictète, *Entretiens*, III, 22, 85

S. Weil cherche à incarner la vérité, et ce jusque dans sa mort. Aucun acte ne doit manifester une préférence pour soi. Hospitalisée, elle ne peut manger lorsqu'elle pense aux Français mourant de faim en France et ce principe éthique incorporé ne saurait être remis en cause. Ainsi, sa vie même manifeste la vérité – est mise en jeu dans une pratique de vérité (pratique aléthurgique).

« Alors que toute la philosophie va tendre de plus en plus à poser la question du dire-vrai dans les termes des conditions sous lesquelles on peut reconnaître un énoncé comme vrai, le cynisme, lui, est la forme de philosophie qui ne cesse de poser la question : quelle peut être la forme de vie qui soit telle qu'elle pratique le dire-vrai ? » C'est la question de la vie philosophique (*bios philosophikos*) qui occupe Foucault dans les derniers cours au Collège de France, qui précèdent sa mort de quelques semaines, sur *Le courage de la vérité*². C'est la question que pose S. Weil dans les écrits de Marseille, New York et Londres : les « Quelques réflexions autour de la notion de valeur », la chronique sur « La philosophie », « La personne et le sacré » (cf. *OC V* 1, p. 225 et suiv.), le « Carnet de Londres », la très importante lettre à ses parents du 4 août 1943 (cf. *OC VII* 1, p. 301-305). Elle parle, écrit beaucoup, conseille, fait preuve, on l'a vu, de ce *courage de la vérité* qui consiste à dire au Prince ce que l'on a à dire. C'est la « hardiesse politique³ » et éthique du dire-vrai des premiers mois de l'année 1943. Elle a repoussé les limites de la fatigue et du courage en voulant être envoyée en mission sur le sol français et ce jusqu'au 15 avril (jour où elle est retrouvée inanimée et hospitalisée). Quatre mois plus tard, le 17 août, elle est transférée au sanatorium d'Ashford. Alors elle se tait. Son corps parle pour elle. Il y a transfert de la vérité du *logos* au corps et au *bios*. Sa vie est « exposée » : à la fois montrée et risquée. On risque sa vie par la manière même dont on vit. « On la risque en la montrant, et c'est parce qu'on la montre qu'on la risque. On expose sa vie, non pas par ses discours, mais par sa vie elle-même⁴. » La vie de S. Weil est le point d'application des principes qui discriminent la vérité ; autrement dit, ces principes informent sa vie (et font apparaître les autres vies comme de la fausse monnaie) et manifestent la vérité de la vie : c'est une vie non dissimulée (*alêthês*), exposée sur un lit d'hôpital, une vie sans mélange, indépendante, qui n'a

¹ On pense ici à Nietzsche, et à cette phrase de Louis-Ferdinand Céline : « La vérité de ce monde, c'est la mort. Il faut choisir, mourir ou mentir. Je n'ai jamais pu me tuer moi. » (*Voyage au bout de la nuit*, Paris, Gallimard, 1972, p. 200)

² Voir M. Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, leçon du 14 mars 1984, p. 216 à 219. Citation p. 216. Foucault meurt le 25 juin 1984 (il y a quarante ans).

³ *Ibid.*, p. 216.

⁴ *Ibid.* Montrer « dans les gestes, dans le corps, dans la manière de s'habiller, dans la manière de se conduire et de vivre, la vérité elle-même » (*ibid.*, p. 159).

besoin de rien (*adiaphoros*), une vie droite, qui obéit à la loi (*nomos*), à la nécessité, mais qui résiste, se bat (*diakritikos*), une vie maîtresse d'elle-même, souveraine, mais d'une souveraineté qui n'est pas de ce monde. Elle se réfère à « la pensée stoïcienne », au cynisme, au christianisme des évangiles, lorsqu'elle écrit qu'il faut « oublier tout besoin », car ce qui se trouve sous « l'empire des besoins » (*OC V 2*, p. 353) est soumis à la force et que l'homme, étant « une créature pensante, [...] est du côté de ce qui commande à la force » (*ibid.*), échappe à la contrainte des besoins et au jeu mécanique de la force en vidant son âme pour y laisser pénétrer les pensées de la sagesse éternelle : « Il est le fils du maître, l'enfant de la maison. [...] Un enfant [...] quand il est sur les genoux de son père et s'identifie à lui par l'amour, il a part à l'autorité. » (*Ibid.*) Il est roi, mais d'une autre royauté que celle de ce monde. S. Weil médite sur le social. « Dans tout ce qui est social, il y a la force. » (*K9, OC VI 3*, p. 164) Il y a un infiniment petit qui manifeste un ordre transcendant le social et qui permet l'équilibre de l'ordre social. Elle ajoute, faisant allusion au thème cynique et stoïcien de la royauté du sage, royauté sans puissance, véritable royauté : « Stoïciens : le sage est toujours roi, même s'il est esclave. » (*Ibid.*) « L'homme qui a contact avec le surnaturel est par essence roi, car il est la présence dans la société, sous forme d'infiniment petit, d'un ordre transcendant au social. » (*OC VI 3*, p. 180) Ce thème d'une autre royauté, d'une royauté autre, parcourt l'histoire de la philosophie, depuis les Cyniques (Diogène) jusqu'aux évangiles (Jésus-Christ)¹.

Au début du « Carnet de Londres », S. Weil mentionne les philosophes cyniques. « La vie cynique, avance Foucault, est à la fois l'écho, la continuation, le prolongement, mais aussi le passage à la limite et le retournement de la vraie vie² ». C'est cela, S. Weil : le passage à la limite et le retournement de la vraie vie en vie autre. Il y a « l'École, l'agrégation et les éloges de [son] "intelligence" » (*OC VII 1*, p. 303) – la khâgne du lycée Henri-IV, l'entrée à l'École normale en 1928, l'agrégation de philosophie : toutes les marques sociales d'appartenance à l'élite intellectuelle, ces marques même qui font écran et empêchent que l'on accorde quelque attention au sens de ses paroles : son « expression de la vérité n'est même pas entendue ». L'intelligence se retourne en folie et le malheur (après l'hospitalisation) lui donne « en fait la possibilité de dire la vérité » (*OC VII 1*, p. 302) tout en lui retirant les moyens de l'exprimer. « La vraie vie est la vie autre³ », en rupture avec les formes traditionnelles d'existence. La vérité, nous l'avons vu, est du côté de la folie. La vérité n'advient que lorsqu'il n'y a plus jouissance d'aucune « considération sociale », lorsqu'il n'y a plus de « revendications » (*OC V 1*, p. 224) à formuler. La vérité advient par retournement, à partir d'un point de rupture, lorsqu'est atteint un point de non-retour : le « dernier degré de l'humiliation » (*ibid.*). S. Weil ne meurt pas, le 24 août 1943, comme Socrate ou un sage stoïcien, volontairement, dans la pleine maîtrise d'elle-même – elle aurait souhaité une telle mort, voulant être envoyée en France pour une mission dangereuse – mais c'est étreinte par un sentiment d'abandon et d'échec qu'elle meurt, au sanatorium d'Ashford, loin du champ de bataille et considérée comme « un peu folle » (*SP*, p. 688), consumée par le chagrin, dans la fièvre et l'extrême épuisement.

A l'instar des Cyniques, la vie (*bios*) de S. Weil peut donc être vue comme l'incarnation visible et tangible du vrai : une « plastique de la vérité⁴ ». Faire en sorte dans la pratique (*ergô*)

¹ Le Cynique est roi : c'est ce que Diogène déclare à Alexandre (voir Dion Chrysostome, *Discours IV : Sur la royauté*, in *Les Cyniques grecques. Fragments et témoignages*, éd. et trad. L. Paquet, Ottawa, Éd. de l'université d'Ottawa, 1975, p. 249-277 ; Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences*, Livre VI, § 32, 38, 60). Voir aussi *Évangile de Jean* 18,33-37.

² M. Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 225.

³ *Ibid.*, p. 226.

⁴ *Ibid.*, p. 288.

et le discours (*logô*) que « la vérité [...] prenne corps dans son corps¹ », que le corps témoigne de la vérité. Apparaître « comme la statue visible de la vérité [...] : l'être même du vrai, rendu visible à travers le corps² ». La vérité trouve son élément non plus dans le *logos* mais dans le *bios*. Autrement dit, la pratique de la vérité se réalise et se manifeste dans la vie plutôt qu'elle ne donne à la vie ses règles : « La vérité n'existe que dans et par les corps, mais – précise Arianna Sforzini dans le petit livre qu'elle consacre à *Michel Foucault. Une pensée du corps* – en prenant corps dans les corps, elle ne se réalise jamais pleinement et de manière univoque. Elle provoque des batailles, suscite des travestissements. [...] La vérité ne peut pas ne pas prendre corps, mais cette incarnation produit une dramatisation et une altération qui fait trembler son être³. » Une telle vérité n'est pas soluble dans le social, selon le principe cynique : « *parakharattein to nomisma* », « altérer la valeur de la monnaie », effacer l'effigie de la monnaie afin de lui donner une valeur plus authentique, lui faire retrouver sa vraie valeur, altérer et transfigurer les valeurs ordinairement reçues, les coutumes acceptées (« *nomisma* » désignant à la fois la monnaie et le *nomos*, la loi, la coutume). Le Cynique « falsifie » les conventions et les normes par une vie *scandaleusement vraie* : « D'être *exhaustivement incarnée* la vie philosophique devient indéfiniment transgressive⁴. » C'est le « scandale cynique », *scandale* de la vérité manifestée, *scandale* d'une vérité devenue insupportable, *scandale* de la mort de S. Weil qui conteste « l'ordre du discours » et son pouvoir (celui qui considère qu'elle n'a pas sa place dans une action sur le sol français), par la vérité d'un corps qui refuse de se nourrir et une *manière de mourir*.

Et c'est alors peut-être seulement qu'un autre monde est possible, à partir d'une vie qui est appel à la constitution d'un monde autre. Le *vrai* corps du cynique invite à l'engendrement d'un monde *autre*. Le lien est essentiel entre corps de vérité et volonté de transformation du réel : « Il n'y a pas d'instauration de la vérité sans une position essentielle de l'altérité ; [...] il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de l'autre monde et de la vie autre⁵. »

2. Simone Weil philosophe : l'attitude critique

« Une vie sans examen ne mérite pas d'être vécue. »
*Apologie de Socrate*⁶

« Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! »
 Kant, *Was ist Aufklärung ?*

Que faire ? Le sujet n'accède à la vérité qu'à partir d'une manière de vivre qui engage le tout de la vie : un rapport militant à soi et aux autres. Il doit conformer toute sa vie s'il veut être dans la situation où la vérité est possible. Autrement dit, la vérité n'est possible qu'à partir d'une certaine situation. Cette situation, S. Weil la nomme « malheur » dans l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur » et c'est à cette situation qu'elle veut parvenir, comme elle l'écrit à Maurice Schumann : être elle-même « physiquement dans le malheur, et dans une des formes extrêmes

¹ *Ibid.*, p. 160.

² *Ibid.*, p. 284.

³ A. Sforzini, *Michel Foucault. Une pensée du corps*, Paris, PUF, 2014, p. 152.

⁴ *Ibid.*, p. 146. L'auteur souligne.

⁵ M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 311 (manuscrit pour le cours du 28 mars 1984).

⁶ Platon, *Apologie de Socrate*, 38a (voir aussi 29d : le souci « de la pensée, de la vérité et de l'amélioration de ton âme »).

du malheur présent¹ » (*EL*, p. 213). L'accès à la vérité suppose une situation qui engage le tout de la vie, y compris le corps (« physiquement »). Si faire de la philosophie, c'est chercher la vérité, il s'agit de s'y engager avec toute son âme, toute sa vie, y compris son corps. La philosophie engage le tout de la vie. Mais ce n'est pas une aventure solitaire et hors du temps. Le malheur comme situation n'est pas un malheur hors de l'histoire et de la vie effective des hommes dont on est le contemporain ; il s'agit de rejoindre du malheur *présent*. Ce lieu du malheur, elle l'identifiera à la Croix. Enfin, la vérité n'est pas saisie à partir de cette situation, mais c'est dans cette situation qu'elle peut être *donnée*.

La Croix : cela a d'abord signifié, pour S. Weil, le point le plus bas de l'échelle sociale. Elle ne parle pas « de haut » mais, au contraire, d'en bas² et veut donner la parole aux ouvriers (de Rosières). S'il y a des intellectuels dans les syndicats, ils ne doivent avoir aucun pouvoir et se fondre dans la masse. Ils ne doivent en aucun cas parler à la place des autres, de celles et ceux qui sont dans le malheur, même si ces derniers n'ont pas les mots pour dire ce qu'ils vivent et répètent un discours idéologique (cf. « Expérience de la vie d'usine », *CO*, p. 328).

« Les intellectuels, avance Foucault, ont pris l'habitude de travailler non pas dans l'universel, l'exemplaire, le juste-et-le-vrai-pour-tous, mais dans des secteurs déterminés, en des points précis où les situaient soit leurs conditions de travail, soit leurs conditions de vie³. » S. Weil ne se prononce pas au nom de valeurs universelles ou d'une idéologie (l'avènement de la société sans classe), reprochant à Lénine, à Trotsky et aux intellectuels (marxistes) de n'avoir jamais « sans doute mis le pied dans une usine et par suite de [n'avoir pas] la plus faible idée des conditions réelles qui déterminent la servitude ou la liberté pour les ouvriers » (*CO*, p. 52-53), mais *au nom de son expérience*, c'est-à-dire à la fois de son témoignage et de son expertise. A ce titre, elle situe son expérience et refuse de substantialiser la classe ouvrière ou le prolétariat : « Les lignes qui suivent se rapportent à une expérience de la vie d'usine qui date d'avant 1936. [...] La condition ouvrière change continuellement ; elle est parfois autre d'une année à la suivante. » (*CO*, p. 327-328) C'est donc en raison de son expérience qu'elle *intervient* : au nom de son expérience d'usine (auprès de Victor Bernard), au nom de sa participation à la guerre en Espagne, au nom (peut-être) de son expérience spirituelle (auprès de Joë Bousquet). Elle intervient par l'écriture et la publication : rigueur de l'expert et force d'interpellation de l'écrivain. Elle prend la parole, pose des questions, résiste. L'attitude critique est une attitude à l'égard de l'actualité qui ouvre un espace pour des contre-conduites⁴.

Des contre-conduites

S. Weil parle toujours *au nom d'une expérience*. Elle commence par préciser, dans sa lettre autobiographique, que son interlocuteur ne lui a « pas apporté l'inspiration chrétienne ni le Christ », car cela a été fait « sans l'entremise d'aucun être humain », par le Christ *lui-même* qui

¹ Au malheur, a été consacrée la partie B du chapitre II : « Expression du malheur et accès à la vérité ».

² Voir S. Weil, la lettre à Victor Bernard du 31 janvier 1936, in *CO*, p. 219.

³ Voir M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » (1977), in *Dits et écrits, II*, op. cit., p. 154.

⁴ Sur « l'attitude critique », je renvoie à L. Cremonesi, « *Askêsis, êthos, parrêsia* : pour une généalogie de l'attitude critique », ainsi qu'à J. Revel, « Promenades, petits excursus et régimes d'historicité », in *Michel Foucault : éthique et vérité (1980-1984)*, sous la dir. de D. Lorenzini, A. Revel et A. Sforzini, Paris, Vrin, 2013, p. 127-138 et p. 161-175. Voir aussi M. Foucault, « Est-il donc important de penser ? » (entretien paru dans le journal *Libération*, 30-31 mai 1981), in *Dits et écrits II*, op. cit., p. 999-1001 (« Chaque fois que j'ai essayé de faire un travail théorique, ça a été à partir d'éléments de ma propre expérience : toujours en rapport avec des processus que je voyais se dérouler autour de moi. C'est parce que je croyais reconnaître dans les choses que je voyais, [...] des craquelures, des secousses sourdes, des dysfonctionnements, que j'entreprenais un tel travail, quelques fragments d'autobiographie. »)

l'a « prise, non seulement implicitement, mais consciemment » (*AD*, p. 36). Autrement dit, le lien à Dieu ne passe pas par l'Église (catholique) dont le père Joseph-Marie Perrin, o. p., destinataire de la lettre, est un représentant. Plus loin, elle insiste : « Car 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*, p. 50) Il s'agit d'un exemple de ce que Foucault nomme une contre-conduite.

Ce dernier nomme « conduite » (pour traduire *oikonomia psuchôn*) l'activité qui consiste à gouverner, « mais c'est également la manière dont on se conduit, la manière dont on se laisse conduire, la manière dont on est conduit et dont, finalement, on se trouve se comporter sous l'effet d'une conduite qui serait acte de conduite ou de conduction¹ ». La conduite est une manière de se comporter. La conduite des âmes, ou le pouvoir pastoral qui se déploie en Europe du IV^e au XVII^e siècle, est un pouvoir qui se donne pour objectif la conduite des hommes, la manière dont ils se conduisent en vue d'une renonciation à la volonté et d'une obéissance permanente. Or, cette conduite par le pouvoir pastoral rencontre des résistances, par exemple celle des cathares, au XIII^e siècle, envers lesquels S. Weil manifeste la plus grande sympathie (cf. *OC IV 2*, p. 381-424), mais également des résistances dans le champ même du pastorat : des désobéissances, des insoumissions, des refus, des révoltes et des résistances de conduite, autant de « mouvements qui ont pour objectif une autre conduite, c'est-à-dire : vouloir être conduit autrement, par d'autres conducteurs et par d'autres bergers, vers d'autres objectifs et vers d'autres formes de salut, à travers d'autres procédures et d'autres méthodes. Ce sont des mouvements qui cherchent aussi, éventuellement en tout cas, à échapper à la conduite des autres, qui cherchent à définir pour chacun la manière de se conduire² ».

Parmi ces contre-conduites, Foucault – qui connaît les travaux de Michel de Certeau sur ce sujet – nomme la mystique : dans la mystique, explique-t-il à ses auditeurs du Collège de France, « vous avez une communication immédiate qui peut être dans la forme du dialogue entre Dieu et l'âme, dans la forme de l'appel et de la réponse, dans la forme de la déclaration d'amour de Dieu pour l'âme, de l'âme pour Dieu. Vous avez le mécanisme de l'inspiration sensible et immédiate qui fait reconnaître à l'âme que Dieu est là. Vous avez aussi la communication par le silence. Vous avez la communication par le corps-à-corps, quand le corps du mystique éprouve effectivement la présence, la présence pressante du corps du Christ lui-même³ ». Ces différents éléments se retrouvent sous la plume de S. Weil, dans ses lettres au père Perrin – et il n'est, bien sûr, pas indifférent que ce soit dans une correspondance avec un représentant du pouvoir pastoral. Il y a eu « soudaine emprise du Christ » (*AD*, p. 45) sur elle et déclaration d'amour de Dieu pour l'âme : « présence d'un amour analogue à celui qu'on lit dans le sourire d'un visage aimé » (*ibid.*). La philosophe théorise le mécanisme de l'inspiration sensible et immédiate comme « poussée » ou « contrainte de la part de Dieu [...] qui s'empare d'une partie perpétuellement croissante de l'âme », jusqu'à s'emparer « de toute l'âme », ce qui définit « l'état de perfection » (*AD*, p. 15). La communication par le silence, « la perle du silence de Dieu » (*OC IV 1*, p. 374), est notamment le point d'aboutissement de l'essai sur « l'amour de Dieu et le malheur ». Le « Prologue » du printemps 1942, « fable mystique⁴ », indique comment « il » entre dans la « chambre », au plus intime, et emmène une « âme ». Non seulement une âme, mais un corps :

¹ M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, op. cit., p. 196-197.

² *Ibid.*, p. 198.

³ *Ibid.*, p. 216-217.

⁴ J'emprunte bien sûr ce syntagme à Michel de Certeau (*La Fable mystique*, op. cit.). Voir *OC VI 3*, p. 369-370, 421, 445-447. On pourrait rapprocher le mouvement et le propos du « Prologue » de l'allégorie de la Caverne, au livre VII de *La République* de Platon (514a-518b), et montrer en quoi ce texte joue, dans l'économie du corpus weilien, un rôle analogue à celui des mythes platoniciens.

un être qui, manifestement, mange, boit, dort : repas et sommeil partagés. L'enseignement n'est pas doctrinal, il ne s'agit pas d'un savoir de connaissance, mais passe par l'échange, le dialogue, la vie partagée : un *savoir de spiritualité*.

Foucault nomme deux autres contre-conduites : l'Écriture et l'ascétisme. Le retour et le recours au texte, la *lecture* de la Bible, Parole de Dieu, sans passer par la médiation du pouvoir pastoral¹. Nous savons que S. Weil interprète par elle-même le texte biblique. Le pastorat s'est développé « contre les pratiques ascétiques, contre en tout cas ce qu'on appelait, rétrospectivement, les excès du monachisme, de l'anachorèse égyptienne ou syriaque² », afin de limiter par la règle et l'obéissance « tout ce qu'il pouvait y avoir d'infini ou tout ce qu'il y avait en tout cas d'incompatible dans l'ascétisme avec l'organisation d'un pouvoir³ ». Foucault définit l'ascétisme comme, premièrement, « un exercice de soi sur soi, [...] une sorte de corps-à-corps que l'individu joue avec lui-même et dans lequel l'autorité d'un autre, la présence d'un autre, le regard d'un autre est, sinon impossible, du moins non nécessaire. Deuxièmement, l'ascétisme [...] est un cheminement qui suit une échelle de difficulté croissante. C'est au sens strict du terme un exercice, un exercice qui va du plus facile au plus difficile, et du plus difficile à ce qui est encore plus difficile et dans lequel le critère de cette difficulté [...] c'est la souffrance de l'ascète lui-même. [...] Troisièmement, l'ascétisme est également une forme de défi, ou plutôt c'est une forme de défi intérieur si l'on peut dire, c'est aussi le défi à l'autre. [...] Quatrièmement, l'ascétisme tend à [...] un état de tranquillité, un état d'apaisement, un état d'*apatheia* [...]. [...] Enfin, cinquième trait de l'ascétisme, c'est qu'il se réfère soit à un refus du corps, donc de la matière, [...] soit à l'identification du corps avec le Christ. [...] Il y a un excès propre à l'ascétisme, un trop qui assure précisément son inaccessibilité pour un pouvoir extérieur⁴ ». Il y a là une clé de lecture pour interpréter l'attitude de S. Weil, à Londres notamment, telle qu'elle nous est rapportée par Jacques Cabaud et Simone Pétrement dans *L'Expérience vécue de Simone Weil* et *La vie de Simone Weil*. Foucault fait mention d'Heinrich Suso et de la mystique rhénane, ce qui rejoint les lectures de S. Weil qui lit Maître Eckhart à Marseille, qui, à New York, à l'été 1942, recopie des citations du *Buch der Wahrheit* de Suso, à la New York Public Library, d'abord sur des cartes de visite, puis dans le *Cahier XIII*, puis à nouveau dans le *Cahier XVII* (cf. *OC VI 4*, p. 408-410). Foucault rapporte l'histoire de l'abbé Jean, arrivé à un point d'ascétisme tel, à une telle indifférence à la tentation et à la souffrance que l'on impose à son corps, qu'on pouvait lui enfoncer l'index dans l'œil sans qu'il réagisse⁵. Et S. Weil : « être injurié, frappé et même giflé et le supporter sans la moindre réaction de dignité instinctive [...]. [...] Le précepte du Christ aux disciples, "tendez l'autre joue", doit être regardé ainsi, comme une obligation de la fonction particulière d'apostolat. » (*OC VI 4*, p. 363) A Londres, elle refuse de manger pour que son corps devienne comme le corps du Christ souffrant dans les corps des Français dont la nourriture est rationnée et qui subissent mille brimades, faisant « usage » de « ce trésor de la souffrance et de la mort violente, que le Christ a pris pour lui et qu'il offre si souvent à ceux qu'il aime » (*OC V 1*, p. 234). Hospitalisée, elle veut être mise « dans une salle commune⁶ », comme n'importe qui, et refuse « de suivre les prescriptions » du médecin qui la soigne. A Ashford,

¹ Voir M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, op. cit., p. 217.

² *Ibid.*, p. 208.

³ *Ibid.*, p. 209.

⁴ *Ibid.*, p. 209-211.

⁵ Voir *ibid.*, p. 210.

⁶ J. Cabaud, *L'Expérience vécue de Simone Weil*, op. cit., p. 380.

contre les prescriptions et les injonctions du corps médical – d'un art de gouverner les corps et les âmes – « elle refuse de s'alimenter¹ ».

La manière même de vivre de S. Weil, son attitude, sous les formes de l'Écriture, de l'ascétisme et de la mystique, est caractéristique d'une contre-conduite, résistance au pouvoir pastoral, à toute forme de pouvoir. Elle se fait parfaitement obéissante, certes, mais à l'ordre du monde, à sa vocation, à Dieu seul. Cette attitude est dans la continuité, non seulement de la philosophie professée par Alain, mais aussi de ce qu'aura été toute son existence depuis les années passées à l'École normale. Professeure dans des lycées de Jeunes filles, elle manifeste ostensiblement sa réprobation vis-à-vis de tous les pouvoirs. A Auxerre, par exemple, elle tourne le dos à la directrice, Mme Lesne, lorsque cette dernière lui adresse la parole et reste assise lorsqu'elle entre dans sa classe². Certains propos tenus devant ses élèves, sur la famille, sur la patrie ou sur la révolution, tout particulièrement en présence de l'inspecteur, font scandale auprès de la direction, des familles et des « prêtres³ ». On connaît son article plein d'ironie sur « Une survivance du régime des castes⁴ », et sa réponse à un inspecteur général qui la menace de sanctions : « Monsieur l'inspecteur, j'ai toujours considéré la révocation comme le couronnement normal de ma carrière⁵. »

Le point de jonction entre attitude cynique et métaphysique platonicienne

Les lettres au père Perrin reviennent à plusieurs reprises sur la question de l'obéissance et de l'Église. C'est sur cette question de l'obéissance que se joue l'écart entre philosophie grecque et attitude chrétienne. Le christianisme s'écarte de l'ascétisme antique en ce qui donne, explique Foucault, une très grande importance à l'obéissance : « Obéissance à Dieu conçu comme le maître (*despotês*) dont on est l'esclave, le serviteur ; obéissance à Sa volonté qui a, en même temps, la forme de la loi ; obéissance enfin à ceux qui représentent le *despotês* (le maître et le Seigneur), et qui, de Lui, détiennent une autorité à laquelle il faut se soumettre entièrement⁶. » S. Weil veut la volonté d'un autre, du moins en a la tentation, et y renonce : « Quoique la date soit proche, ma décision n'est pas prise encore d'une manière tout à fait irrévocable. Ainsi, si par hasard vous aviez un conseil à me donner, ce serait le moment. » (*AD*, p. 32) « Il y a des moments où je suis tentée de m'en remettre entièrement à vous et de vous demander de décider pour moi. Mais en fin de compte je ne peux pas. Je n'en ai pas le droit. » (*AD*, p. 27-28) Elle envisage l'obéissance sans la médiation ecclésiale : une obéissance à Dieu sans médiation. Dès la première lettre, elle définit « l'état de perfection » comme cet état dans lequel la contrainte que Dieu exerce « s'est emparée de toute l'âme ». On parvient à un tel état par un exercice spirituel qui consiste à « penser à Dieu avec toujours plus d'amour et d'attention » (*AD*, p. 15) – à « maintenir le regard appliqué toujours plus intensément sur Dieu » (*AD*, p. 51) répètera-t-elle – de telle manière que Dieu exerce une « poussée », une « contrainte » proportionnelle à cette attention et cet amour, jusqu'à s'emparer de toute l'âme (*AD*, p. 15). Il s'agit de parvenir à une parfaite obéissance, mais dans une relation directe à Dieu. Une obéissance sans limite : « S'il était concevable qu'on se damne en obéissant à Dieu et qu'on se

¹ *Ibid.*, p. 381 (voir *SP*, p. 679 : « Je ne peux être heureuse ni manger à mon gré quand je sens que mon peuple souffre. » Voir *ibid.*, p. 680-671, 674.)

² *Ibid.*, p. 73.

³ *Ibid.*, p. 74.

⁴ Cité au chapitre II, partie C, section 2 (« Des réflexions par fragments, pour déplaire »).

⁵ Rapporté par G. Thibon, in *La Pesanteur et la grâce*, « Préface », *op. cit.*, p. XV.

⁶ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 293.

sauve en lui désobéissant, je choisirais quand même l'obéissance. » (AD, p. 18) Une obéissance qui peut aller à l'encontre de ce que prescrit l'Église. Dans la lettre suivante, elle répète : « Si j'avais mon salut éternel posé devant moi sur cette table, et si je n'avais qu'à tendre la main pour l'obtenir, je ne tendrais pas la main aussi longtemps que je ne penserais pas en avoir reçu l'ordre. Du moins j'aime à le croire. Et si au lieu du mien c'était le salut éternel de tous les êtres humains passés, présents et à venir, je sais qu'il faudrait faire de même. » (AD, p. 29) Cet ordre est un ordre venant directement de Dieu. La philosophe récuse la médiation ecclésiale pour ce qui concerne la « vocation » (AD, p. 38), « c'est-à-dire le commandement de Dieu » (OC IV 1, p. 323), et l'objet de la lettre autobiographique est de montrer comment « l'attitude chrétienne », « l'inspiration chrétienne » (AD, p. 37) et le progrès spirituel jusqu'à la rencontre du Christ ne passent pas pour elle par l'Église. D'ailleurs, dès le début de la lettre, on l'a dit, elle prend soin de préciser que celui auquel elle écrit ne lui a « pas apporté l'inspiration chrétienne ni le Christ » et de récuser toute « influence humaine dans le domaine des choses divines » (AD, p. 36). Alors qu'elle écarte toute direction spirituelle de la part du dominicain, dans un renversement étonnant, la philosophe en vient, dans sa dernière lettre, nous l'avons examiné, à se placer dans la situation de celle qui propose une direction spirituelle¹ :

La mystique se tient à l'écart de l'Église comme milieu social. S. Weil distingue explicitement le langage des mystiques (individuel) du langage ecclésial (collectif) et invoque, dans ces lettres au père Perrin (cf. AD, p. 40, 43, 57, 80), François d'Assise, Maître Eckhart, Jean de la Croix, se situant elle-même dans cette tradition (cf. AD, p. 45-46). A l'écart des « institutions pastorales du christianisme », « dans les marges », explique Michel Foucault dans les dernières minutes de son dernier cours au Collège de France, à tonalité certalienne, « la longue et difficile persistance de la mystique, de l'expérience mystique dans le christianisme² » est la continuation de cette ouverture du cœur et de cette confiance en Dieu que manifeste la Septante, que l'on retrouve chez Philon d'Alexandrie et dans le christianisme des deux premiers siècles de notre ère : « Il s'agit de quelque chose comme l'ouverture de cœur, la transparence de l'âme qui s'offre au regard de Dieu. Et en même temps que se produit cette ouverture de cœur, cette transparence de l'âme sous le regard de Dieu, il y a un mouvement en quelque sorte ascendant de cette âme pure qui l'élève jusqu'au Tout-puissant³. »

En effet, l'attitude essentielle, celle qui permet l'obéissance directe à Dieu, sans passer par les institutions pastorales développées par l'Église catholique, tient dans cette ouverture et cette attention accordée à une réalité située hors du monde source de tout bien, toute beauté, toute vérité. La transformation de soi s'opère dans le retournement vers cette réalité par l'attention et l'amour. La métaphore de l'élévation se retrouve à plusieurs reprises, en 1942, dans les écrits de Marseille et de New York⁴. L'importance philosophique du christianisme, précise Foucault, « tient en ceci qu'il a lié l'un à l'autre le thème d'une vie autre comme vraie vie et l'idée d'un accès à l'autre monde comme accès à la vérité⁵ ». Cette structure, ajoute-t-il « est la combinaison, le point de rencontre, le point de jonction entre un ascétisme d'origine cynique et une métaphysique d'origine platonicienne⁶ ». S. Weil *se tient très exactement à cette jonction* :

¹ De la direction spirituelle, il a été question à la partie B du chapitre V, section 3 : « Des lettres de direction spirituelle ».

² M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 308.

³ *Ibid.*, p. 297.

⁴ Voir par ex. trois formulations presque identiques et contemporaines dans l'essai sur les « Formes de l'amour implicite », l'essai sur « L'amour de Dieu et le malheur », et le commentaire du *Pater*, OC IV 1, p. 323, 357, 337

⁵ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 293.

⁶ *Ibid.*

l'élévation vers Dieu, mais de telle manière que c'est le monde qui est considéré du point de vue de Dieu qui est une absence de point de vue. Qu'il suffise de citer ce passage de la dernière lettre au père Perrin : « Cet amour devient ce poussin aux ailes d'or qui perce l'œuf du monde. Après cela *il aime l'univers* non du dedans, mais *du dehors, du lieu où siège la Sagesse de Dieu* qui est notre frère premier-né. Un tel amour n'aime pas les êtres et les choses en Dieu, mais *de chez Dieu*. Étant auprès de Dieu il abaisse de là son regard, confondu avec le regard de Dieu, sur tous les êtres et sur toutes les choses. » (*AD*, p. 79-80 ; je souligne)

S. Weil : une manière de penser et de vivre – une vie qui ne s'installe pas, ne cesse de s'écarter d'elle-même, une quête intellectuelle, humaine, spirituelle permanente, qui ne considère rien comme définitivement acquis. S. Weil : un exemple de vie philosophique, philosophante¹. Une vie cohérente, également, qui progresse sans rupture, en déployant une pensée qui oriente la manière de vivre et en vivant de telle manière que sa pensée puisse progresser, en sachant bien que « la vérité ne se trouve pas par preuves, mais par exploration », qu'elle est « toujours expérimentale » (*OC VI 4*, p. 177). C'est la vérité, l'attente de la vérité, le courage de la vérité qui oriente la manière de vivre de S. Weil, qui, pour reprendre l'expression deleuzienne, a mis « sa vie dans sa pensée² ». C'est parce qu'elle pratique des *exercices d'attention* sans cesse repris que, peut-être, le Christ l'a « prise », et que « Dieu » est entré aussi résolument dans son écriture : « Toutes les fois qu'on fait vraiment attention, on détruit du mal en soi. » (*OC IV 1*, p. 259)

Écriture, vie et vérité

« Je n'appelle point ce recueil mes œuvres
parce que les œuvres d'un homme ne sont pas ce qu'il dit mais ce qu'il fait. »
Jean-Jacques Rousseau³

Si la vérité oriente la philosophie – je veux dire l'activité philosophique – alors quelle vie faut-il mener pour y accéder ? « Vérité » étant entendue, on l'aura compris, non pas au sens d'un ensemble de connaissances, d'une connaissance objective, d'une connaissance d'objets, mais d'un contact avec le réel, d'un bien qui vient transfigurer et sauver le sujet. Ou, autrement dit, comment penser les liens entre le sujet, la vérité et l'écriture ? Ou, pour le dire encore autrement, qu'est-ce qu'une vie philosophique ?

C'est à cette question que permet de répondre « Simone Weil » : l'ensemble des traces écrites et conservées (« corpus »), des témoignages de celles et ceux qui l'ont connue, de la « littérature secondaire » qu'elle a suscitée. C'est tout cela qui a été pris en compte afin de montrer que c'est la pratique de la philosophie qui fournit le principe de cohérence de la vie et de l'œuvre de S. Weil – d'une vie à toute allure et d'une écriture qui se déploie dans tant de directions diverses, de la politique à l'histoire des sciences, de l'épistémologie de l'histoire à la poésie et à la littérature, des religions à la question sociale. Je me suis intéressé au déploiement de la pensée weilienne, considérée à partir des traces écrites de cette pensée, de la matérialité du discours, en lien avec l'expérience vécue, les événements advenus dans une telle vie, une manière de vivre comme écriture de soi, ainsi qu'à l'acte même d'écrire. Il y a une éthique de l'écriture

¹ Voir Fr. Jullien, *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, Paris, Grasset, 2017, et *id.*, *La transparence du matin*, Paris, L'Observatoire, 2023, p. 122-125.

² G. Deleuze, « Un portrait de Foucault », in *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1981, p. 144.

³ J.-J. Rousseau, « Fragments divers », in *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1961, p. 1321. Cette citation fait écho à celle de Foucault dans les premières lignes de la conclusion.

et c'est une éthique comme manière de vivre qui passe par l'acte d'écrire et de publier. La plus grande attention a été accordée aux *Cahiers*, considérés comme un foyer central de la pratique d'écriture de S. Weil (quatre volumes, rappelons-le, sur les seize que compteront les *Œuvres complètes*). Le corpus weilien a par là-même permis de mener une étude plus générale sur les usages de l'écriture en philosophie et a conduit à proposer une réflexion sur les manières dont peuvent s'articuler les pratiques d'écriture (la matérialité des discours), la vérité (qui ne saurait être reconduite à la positivité de la connaissance) et les processus de subjectivation (par-delà les mises en cause des philosophies du sujet au « moment » des années soixante du siècle dernier).

S. Weil fait usage du passé, de la philosophie grecque, pythagoricienne, platonicienne, stoïcienne, au service d'une vie philosophique et d'un diagnostic du présent : comment vivre, aujourd'hui, dans une époque sans précédent ? « Simone Weil » signifie d'abord une *attitude philosophique*. Et, à ce titre, elle nous importe. Car « que vaudrait l'acharnement du savoir s'il ne devait assurer que l'acquisition des connaissances, et non pas, d'une certaine manière et autant que faire se peut, l'égarement de celui qui connaît¹ ? ». L'activité philosophique (*Tathandlung*) est un travail de soi sur soi, une ascèse, un exercice de soi dans la pensée, pour autant que la vérité suppose un accord entre ce que je dis et ce que je fais. Un exercice d'écriture tel que celui qui vient d'être mené serait vain s'il ne devait assurer que l'acquisition des connaissances, ou accroître le savoir disponible (aussi infime cela soit-il : la référence d'une citation absente des *Œuvres complètes*, un nom propre qui a été mal déchiffré, une datation plus précise d'un texte). Il vaut par ce qui est ici en question : un savoir de spiritualité. Alors qu'est défini le statut de l'objet, circonscrit le rôle de l'intelligence, pensé la logique de l'amour, réfléchi la question de l'expérience et celle du langage (de la métaphysique à la métaphore), c'est la question du savoir qui est en jeu et des manières de parvenir à une vérité sans laquelle on ne saurait vivre.

Être fidèle à « Simone Weil », c'est donc en *faire usage* comme elle-même a fait usage des Grecs : *pratiquer* une œuvre qui se donne comme exercice spirituel, *transposer* une pensée pour un présent qui n'est plus exactement le sien, *transmettre* une figure de l'héroïsme philosophique. On lit S. Weil pour en être transformé. On écrit pour la même raison. Pour se défaire de soi-même.

Le 3 février 2024,
115^e anniversaire de la naissance de Simone Weil

¹ M. Foucault, Introduction à *L'Usage des plaisirs*, in *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 744.

ANNEXES

Annexe I : Proposition pour dater les *Cahiers inédits I et II*, ainsi que les « Quelques réflexions autour de la notion de valeur »

Dans l'exil, S. Weil écrit. A Marseille, à partir de la mi-septembre 1940, elle achète des cahiers d'écolier et note ses pensées. Elle n'a ni ses manuscrits ni ses livres, elle prend des notes (réflexions, notes de lecture, notes bibliographiques, calculs, notes de conférences). Elle s'interroge sur la philosophie, sur l'acte philosophique, sur la pratique de la philosophie. Ces notes seront reprises dans un texte suivi de quelques pages : les « Quelques réflexions autour de la notion de valeur¹ ».

« L'*Illiade* ou le poème de la force » est écrit en 1938-1939 et publié par les *Cahiers du Sud* de Jean Ballard en décembre 1940 et janvier 1941. Simone Pétrement raconte que S. Weil avait d'abord proposé un poème refusé par Ballard (cf. *SP*, p. 529). La philosophe, qui arrive à Marseille à la mi-septembre 1940, doit donc assez vite rencontrer Ballard si un article d'elle paraît dès le mois de décembre après un poème refusé. Selon Domenico Canciani, c'est « fin septembre » qu'elle prend contact avec la rédaction des *Cahiers du Sud*². C'est aux *Cahiers du Sud* qu'elle lit les comptes-rendus des cours au Collège de France de Paul Valéry dans la revue *Yggdrasill* auxquels elle se réfère et qui fournissent le point de départ de sa réflexion sur la pratique de la philosophie ; elle a pu les lire à l'automne 1940, ce dont témoigne le *Cahier inédit I*. Ces notes préparent les « Quelques réflexions autour de la notion de valeur » qui les reprend parfois à la phrase près. Pourquoi alors ne pas dater les « Quelques réflexions » de la fin de l'année 1940 ? La datation des « Quelques réflexions » dépend de celle du *Cahier inédit I* (ms. 52 et suiv.) qui peuvent être du début de l'année, voire du printemps 1941. C'est cette datation des *Cahiers inédits I et II*, ainsi que des « Quelques réflexions », que je voudrais ici discuter.

A l'occasion de deux conférences données à la Société d'études philosophiques de Marseille et d'une soutenance de thèse, S. Weil rédige pour les *Cahiers du Sud* une chronique sur « La philosophie » (*OC IV 1*, p. 62-68). Les éditeurs des *Œuvres complètes* datent la rédaction de cette chronique des mois d'avril et mai 1941. En effet, les conférences sont les deux dernières de cette année 1940-1941 (avril et mai), la soutenance de thèse de Gaston Berger s'est tenue le 23 mai et les trois événements ont eu lieu effectivement à des dates rapprochées : « ces dernières semaines » écrit S. Weil, en introduction. Or, on trouve des références concernant la première de ces conférences, celle de Marcel Brion (avril 1941) sur « L'espace dans la peinture chinoise de la Haute-époque », dans les dernières pages du *Cahier inédit II* (ms. 64-66). Les quatre pages précédentes sont laissées vierges, puis trois pages concernent cette conférence, puis à nouveau cinq pages sont laissées vierges. Il semble que ces notes ont été prises pendant la conférence elle-même. La philosophe a laissé un certain nombre de pages blanches afin de

¹ Pour une lecture de ce texte, voir au chapitre II, partie C, section 1.

² D. Canciani, *Simone Weil. Le courage de penser*, op. cit., p. 314.

poursuivre la réflexion en cours et elle est passée directement à la page 64 pour ces notes de conférence (ce qui veut dire que les pages précédentes ont pu être écrites après ces pages 64 à 66). Les éditeurs de ce premier volume des *Cahiers* datent les *Cahiers inédits I* et *II* de la manière suivante : « Mi-septembre 1940 - janvier 1941 ». Je crois pouvoir discuter cette datation et faire une autre hypothèse – bien qu'ils prétendent l'affirmer « avec un haut degré de certitude » (*OC VI 1*, p. 149). Le *terminus a quo* est probable : S. Weil s'installe à Marseille peu avant le 15 septembre (probable mais non certain, S. Weil ayant très bien pu acheter ces cahiers à Vichy dès le mois de juillet). Pour ce qui concerne le *terminus ad quem*, aucune justification n'est apportée et, en effet, la philosophe fait usage de ce cahier au mois d'avril et peut-être encore au mois de mai 1941, pour les notes de la conférence de Brion, et probablement pour les notes mathématiques qui suivent. Ce *Cahier inédit II* fournit par ailleurs un repère : la date du « 10 janvier 1941 » (ms. 39, *OC VI 1*, p. 206). Il y est fait allusion à « Planck » (ms. 45, *OC VI 1*, p. 208). Or, *Initiations à la physique*, de Max Planck, est publié le 1^{er} janvier 1941 (et rien n'empêche que les pages qui précèdent aient été écrites fin 1940). Il est encore fait allusion à Planck dans le *Cahier inédit I* aux pages 40 (« Relire Planck »), 44 (« Il faudrait relire Planck »), 45 et 67 (cf. *OC VI 1*, p. 162, 166, 167, 188). La datation proposée par les éditeurs des *Œuvres complètes* est donc sujette à caution – et manifestement erronée pour le *terminus ad quem*.

Les allusions répétées à Planck qu'il faut « relire », dans le *Cahier inédit I* (ce qui sera fait, pour les *Leçons de thermodynamique*, dans le *Cahier II*), les références à la Chine, à Marcel Granet et, indirectement, à la conférence de Brion et à la chronique que la philosophe est en train de rédiger au mois d'avril 1941 (cf. *OC VI 1*, p. 154-155 et *OC IV 1*, p. 476), mais aussi la remarque sur la « Notion de lecture », sur laquelle S. Weil envisage « (Un petit livre) » (ms. 49, *OC VI 1*, p. 170) – remarque sur la notion de lecture qui sera développée au début du *Cahier II* (cf. *OC VI 1*, p. 220) – conduisent à penser que le *Cahier inédit I* ne précède pas mais *suit le Cahier inédit II*. C'est dans ce *Cahier inédit II* que l'on trouve des listes de livres à faire venir de Paris, probablement au début de l'année 1941 (cf. ms. 35, 59, *OC VI 1*, p. 203, 208). Si le *Cahier inédit II* fournit des repères qui permettent de le dater, rien ne permet de dater précisément le *Cahier inédit I*, si ce n'est son contenu. Or, il semble faire suite au *Cahier inédit II* et être contemporain du *Cahier II* (la méditation sur Granet et la Chine, par exemple, s'y poursuit ; cf. *OC VI 1*, p. 231). La datation de ce *Cahier II*, contemporain de l'essai sur « La science et nous » (avril-juin 1941), a été revue par les éditeurs des *Écrits de Marseille* (Robert Chenavier) : non pas « janvier » mais à partir du « dernier tiers de mars 1941 » (cf. *OC IV 1*, p. 479) – et il s'achève certainement au moment où S. Weil abandonne l'essai sur la science, c'est-à-dire avant le 30 juin 1941, si l'on en croit une lettre à Gilbert Kahn datée de ce 30 juin (cf. *SP*, p. 557-558). Pour ma part, je retiendrai, pour la datation du *Cahier II*, non pas le « dernier tiers de mars », mais le début de ce mois de mars, car à la page 2 du manuscrit, nous lisons : « Mehl : pour penser le temps il faut penser la création. C'est vrai, mais aussi la durée illimitée. » (Ms. 2, *OC VI 1*, p. 221) Or, la conférence de Roger Mehl sur « Durée et création », en hommage à Bergson mort le 4 janvier 1941, devant la Société d'études philosophiques de Marseille, se tient le 1^{er} mars.

Il est faux d'affirmer que les « cahiers du pot » datant des années à l'École normale, « remplacèrent dès lors les cahiers d'écolier » (*OC VI 1*, p. 149) étant donné que la série des *Cahiers* numérotés ne joue pas le même rôle que ces cahiers d'écoliers qui servent de cahiers de brouillon. S. Weil note rapidement dans un cahier de brouillon – le *Cahier inédit II* par exemple – puis *reprend* dans les *Cahiers*. Par exemple, elle note dans le *Cahier inédit II* « Citations – aveux » (*OC VI 1*, p. 208) et reprend, dans le *Cahier II*, les « Aveux de Planck » en citant *Initiations à la physique* sur deux pages (ms. 38-39, *OC VI 1*, p. 237-239). Je propose donc, pour

ce *Cahier inédit II*, la datation suivante : avant janvier - avril 1941 (ou peu après), après la conférence de Marcel Brion. En effet, il s'achève par des notes sur « Espace – Chine – (Brion) » (*OC VI 1*, p. 209-210). Pour le *Cahier inédit I*, je propose de le dater à partir du mois d'avril 1941 ou plus probablement mai (après la soutenance de Gaston Berger le 23 mai). Il prend la suite du *Cahier inédit II* pour la méditation sur la conférence de Brion, la Chine, la pratique de la philosophie et la rédaction de la chronique publiée par les *Cahiers du Sud* et il est parallèle au *Cahier II* (*terminus a quo* mars 1941) pour la réflexion sur la physique contemporaine. Il faut préciser, toutefois, que ces cahiers de brouillon ne se suivent pas nécessairement dans le temps. La méditation du *Cahier inédit I* sur la pensée chinoise et la philosophie commence à la page 32, un grand nombre des pages précédentes étant vierges. Mais les notes bibliographiques et les brouillons de *Venise sauvée* (ms. 10 à ms. 12) pourraient être antérieurs au mois d'avril 1941 ; *a fortiori* les notes sur le livre de Bruckberger, *Rejoindre Dieu*, qui paraît le 1^{er} janvier 1940 (ms. 8, non reproduit dans les *Œuvres complètes*). C'est alors sans doute par un compte-rendu des *Cahiers du Sud* que S. Weil découvre ce livre (numéro de juin 1940). Elle y trouve une citation qu'elle recopie et qu'elle recopiera à nouveau dans le *Cahier II* (ms. 108, *OC VI 1*, p. 267). Cette hypothèse corrobore la datation de l'« Essai sur la notion de lecture » (avril ou mai 1941), rend intelligible les parallèles entre les deux écrits (inexplicables autrement) et oblige à revoir la datation des « Quelques réflexions autour de la notion de valeur », contemporaines des notes sur la « Notion de valeur », qui commencent à la page 52 (cf. Ki1, *OC VI 1*, p. 174-175 ; SW souligne) : au plus tôt au mois d'avril, plus vraisemblablement aux mois de mai ou de juin 1941, comme je vais l'argumenter (et non pas « circa janvier-février 1941 »). Si, dans ce texte, il est vrai que S. Weil dialogue avec Valéry (cf. *OC IV 1*, p. 60 : « ... C'est ici que l'affirmation de Valéry est tout à fait juste »), elle poursuit surtout la réflexion sur l'activité philosophique, à la suite de la chronique sur « La philosophie » (après le 23 mai 1941). Je renvoie aux parallèles entre le *Cahier inédit I* et les « Quelques réflexions » (Annexe II). Il est question de la Chine et de Marcel Granet dès les premières pages de ce *Cahier inédit I* (cf. *OC VI 1*, p. 154-155, 159), qui a donc été commencé après la conférence de Brion (avril 1941) – et écrit surtout à partir de la fin du mois de mai. A la page 51 du manuscrit, nous lisons : « Contradictions *essentiels* que les philosophes ont tort d'essayer de résoudre au lieu de détruire. » (*OC VI 1*, p. 173 ; SW souligne) Nous sommes alors juste après la conférence de Gaston Berger (23 mai 1941), et ces réflexions sur la philosophie préparent les « Quelques réflexions » (mai-juin 1941). Dans le *Cahier III*, nous lisons : « *Lecture pure*. (Pour Berger : sur la notion de lecture) » (K3, ms. 25, *OC VI 1*, p. 311). S. Weil écrit cela après la soutenance de thèse de Gaston Berger, le 23 mai 1941 : c'est *après la soutenance de Berger* qu'elle écrit sur la notion de lecture. C'est donc à la fin du mois de mai ou en juin qu'elle rédige l'« Essai sur la notion de lecture » (et non en « avril ou mai »). Ce qui confirme, encore une fois, que la note du *Cahier inédit I* où il est question de la « Notion de lecture » (ms. 49, *OC VI 1*, p. 170 ; SW souligne) est rédigée à la fin du mois de mai ou en juin 1941. C'est quelques pages plus loin qu'il est question de la « Notion de valeur » (ms. 52, *OC VI 1*, p. 170 ; SW souligne) et c'est au même moment (à la fin du mois de mai ou en juin 1941) que sont donc mises par écrit les « Quelques réflexions ».

D'autre part, dans ces « Quelques réflexions », est mentionné le nom de Husserl. Certes, S. Weil a pu entendre parler de Husserl dès 1929, alors que ce dernier vient à Paris donner des conférences à la Sorbonne. Toutefois, le nom de Husserl n'apparaît qu'à deux reprises dans deux textes : la chronique sur « La philosophie » (cf. *OC IV 1*, p. 66) et les « Quelques réflexions » (cf. *OC IV 1*, p. 58). On relève de nombreux parallèles entre ces deux textes dont il est cohérent de penser que c'est le premier qui précède le second : S. Weil assiste à la soutenance de Gaston Berger le 23 mai 1941, rend compte de cette soutenance pour compléter la chronique qu'elle est

en train d'écrire pour les *Cahiers du Sud* sur les conférences données à la Société d'études philosophiques de Marseille, présidée par Berger, puis développe cette chronique par « Quelques réflexions » (fin mai ou juin 1941). Rappelons que la thèse principale de Berger concerne la philosophie de la connaissance et la thèse complémentaire porte sur Husserl. Les manuscrits des deux thèses sont datés du 1^{er} janvier 1941 et les deux ouvrages ont été publiés avant la soutenance conformément à l'usage : *Recherches sur les conditions de la connaissance. Essai d'une théorie pure* (PUF, 1^{er} janvier 1941) et *Le Cogito dans la philosophie de Husserl* (Aubier, 1^{er} avril 1941).

Dans le *Cahier inédit I*, nous lisons : « Les évidences *a priori* sont des nécessités qui s'imposent à notre pensée du monde. Mais pourquoi les regarder comme une structure de notre esprit, comme subjectives, ainsi qu'ont fait tant de commentateurs de Kant ? Elles sont une propriété du monde en tant qu'objet de pensée, ou de notre pensée en tant qu'elle s'applique au monde, comme on voudra. » (Ki1, ms. 56, OC VI 1, p. 178-179) On reconnaît ici une thèse husserlienne, soutenue depuis au moins les *Recherches logiques* (1900-1901) – antérieurement dans les travaux que Husserl rédige dans le sillage de Brentano et de Stumpf – et jusqu'à la *Krisis* ; par exemple, au § 7 de la *Troisième Recherche logique*¹ (néanmoins Husserl dirait : « les nécessités *a priori* » et « ainsi que l'a fait Kant », et non seulement les commentateurs). Dès le début du *Cahier inédit I*, il est fait allusion à Husserl. Par exemple, à la page 35 du manuscrit : « Expérience *a priori* [...] Nécessité = *a priori*. [...] Nécessité... (Pourquoi le monde nous serait-il donné seulement par la sensation, non par la pensée ? Il est donné aussi par la pensée. Donné du dehors.) » (OC VI 1, p. 157) Le concept d'expérience *a priori* ou, pour le dire plus exactement, d'expérience transcendantale est proposé dans les *Méditations cartésiennes*² et ces notions d'*a priori* et d'expérience *a priori* reviennent à plusieurs reprises dans quelques pages des *Cahiers*³. Je parviens donc à la certitude que le *terminus ad quem* du *Cahier inédit I* ne peut pas être janvier 1941, tel que l'indiquent les *Œuvres complètes* (d'ailleurs, au début de cette année 1941, S. Weil est occupée par les cathares). Il est certain que S. Weil fait usage de ce cahier après le 23 mai 1941 (date de la soutenance de Berger qui l'incite à méditer sur Husserl). Cela veut-il dire que Ki1 est contemporain de K2 ? Certainement, puisque le *terminus a quo* pour K2 est mars 1941 (cf. OC IV 1, p. 479) et il est possible qu'il soit aussi contemporain de K3 qui lui fait suite.

Jusqu'à quelle date S. Weil use-t-elle de ce cahier (Ki1) ? Les dernières pages proposent des réflexions qui sont parallèles aux « Réflexions à propos de la théorie des quanta » (OC IV 1, p. 195) que les éditeurs des *Œuvres complètes* datent de novembre 1941. Voici les parallèles :

« Repenser la science : tâche formidable, autrement intéressante que de la continuer. [...] Faire la critique de la science du point de vue philosophique. Les savants ne le font pas : trop avides de trouver du nouveau. Pourquoi ? Pas à cause des applications : ils les méprisent. Mais il est une espèce particulière d'application qu'un savant ne méprise pas : prix, avancement, Institut. [...] Quant aux philosophes (les rares qui le sont) la documentation leur manque. Il est difficile de l'acquérir du dehors. C'est un milieu fermé. Dieu seul sait de quelle accumulation de raisonnements faux la science est peut-être faite. » (Ki1, OC VI 1, p. 180, 187-188)

« Ce qui constitue un malheur, ce n'est pas l'abandon de la science classique, c'est la manière dont on l'a abandonnée. Elle se croyait à tort capable d'un progrès illimité ; elle s'est heurtée à ses limites vers 1900 ; les savants, au lieu de s'arrêter avec elle *pour contempler ces limites, y réfléchir, tenter de les décrire, de les définir, d'en rendre compte, et d'en tirer des vues d'ensemble*, ont passé outre dans un furieux élan,

¹ E. Husserl, *Recherches logiques*, Paris, PUF, 2002, p. 21-22. Je renvoie à Dominique Pradelle, le chapitre sur le geste de « la désobjectivation de l'*a priori* kantien » par Husserl dans *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, Paris, PUF, 2012.

² Aux § 12-13 de la 2^e Méditation : *Id.*, *Méditations cartésiennes*, trad. Levinas/Peiffer, Paris, Vrin, 1996, p. 57 et suiv.

³ Voir Ki1, OC VI 1, p. 157, 177, 182, 187 ; K3, OC VI 1, p. 299, 328.

laissant la science classique derrière eux. Quoi d'étonnant ? *Ne sont-ils pas payés pour aller toujours de l'avant ? On n'acquiert ni avancement, ni réputation, ni prix Nobel en s'arrêtant.* Il faudrait à un savant brillamment doué, pour s'arrêter volontairement, une sorte de sainteté ou d'héroïsme ; et pourquoi serait-il un saint ou un héros ? Les hommes des autres professions, sauf de rares exceptions, ne le sont pas non plus. » (OC IV 1, p. 207 ; je souligne)

Je propose donc de dater le *Cahier inédit I* depuis mai 1941 (bien qu'il puisse aussi contenir des notes antérieures) jusqu'à novembre 1941. J'ajoute que si les pages « Du fondement d'une science nouvelle », parallèles aux notes de la fin du *Cahier III* (cf. OC VI 1, p. 356), sont datées d'août 1941 (OC IV 1, p. 183), cela permet de penser que ce *Cahier III* est achevé avant le séjour au Poët (10-20 septembre 1941).

Je reprends. Les éditeurs des *Œuvres complètes* décident de dater les *Cahiers inédits I et II* « Mi-septembre 1940 – janvier 1941 ». Pourquoi ? Parce que S. Weil arrive à Marseille vers le 15 septembre et qu'elle obtient l'envoi, depuis Paris, de ses cahiers de l'École normale « probablement au début de l'année 1941 ». Les éditeurs ajoutent que les cahiers de l'École normale, « usagés ou neufs, remplacent dès lors les cahiers d'écolier » (OC VI 1, p. 149). Or, cette déclaration de remplacement ne s'appuie sur aucun argument. Les parallèles avec les « Quelques réflexions » conduisent alors à dater ces dernières de « circa janvier-février 1941 ». J'ai avancé plusieurs arguments qui rendent cette datation impossible et je propose les datations suivantes : *Cahier inédit II* : fin 1940 – avril 1941 ; *Cahier inédit I* : printemps (avril ou mai ?) – novembre (?) 1941 ; *Cahier II* : mars – juin (?) 1941 et le *Cahier III* qui prend la suite : depuis juin jusque septembre 1941 (deux notations ne peuvent être antérieures au 23 mai, cf. OC VI 1, p. 311, 366). La chronique sur « La philosophie » est d'avril-mai 1941 (*terminus ad quem* après le 23 mai), suivie de l'essai sur la notion de lecture et des « Quelques réflexions » qui datent de la fin mai (*terminus a quo*) ou du mois de juin 1941.

De plus, pour la réflexion menée sur la notion de lecture, cela donne la succession suivante : S. Weil prend des notes sur un cahier (trois feuillets publiés in OC VI 1, p. 409-411), sous le titre « LECTURE (cf. article de la Revue de Philosophie de Marseille.) ». Ce sont les premières pages d'un cahier qui sera le *Cahier II*, ensuite arrachées. Ces notes sont reprises dans ce même cahier (K2, ms. 1, OC VI 1, p. 220) – nous sommes alors sans doute au mois de mars 1941 ; elle note pour mémoire : « (Un petit livre.) Notion de *lecture*. » (Ki1, OC VI 1, p. 170 ; SW souligne) ; elle rédige ensuite un article sous le titre « Essai sur la notion de lecture » (« avril ou mai 1941 », peut-être juin) ; à nouveau, mais sans que nous puissions savoir avec certitude si ces notes précèdent ou suivent l'article, en ouverture du *Cahier III*, elle prend des notes qui poursuivent cette réflexion (cf. OC VI 1, p. 290-295), et plus loin : « *Lecture pure*. (Pour Berger : sur la notion de lecture) » (OC VI 1, p. 311 ; SW souligne) – ce qui peut vouloir dire qu'elle doit se souvenir de lui donner son article. Cette réflexion sera poursuivie dans les *Cahiers de Marseille* et, par exemple, mais sans que le terme apparaisse, dans l'essai sur « Les formes de l'amour implicite » (cf. OC IV 1, p. 299-300). Précisons que ces réécritures sont les thèmes d'exercices spirituels de transformation de soi : « Que l'univers entier soit pour moi, par rapport à mon corps, ce qu'est le bâton d'un aveugle, pour l'aveugle, par rapport à sa main. Il n'a réellement plus sa sensibilité dans sa main, mais au bout du bâton. [*Lecture*.] Il y faut un apprentissage. Il s'agit en somme de perdre la perspective. » (OC VI 1, p. 290 ; les crochets sont de SW, qui souligne) Elle envisage des articles à écrire : « Titres. "Le travail comme exercice spirituel." "Le travail comme expérience mystique." "Le travail comme poésie." » (K4, OC VI 2, p. 63)

Par ailleurs, S. Weil écrit sur « la science » à la fin de l'année 1940 (« Rêverie à propos de la science grecque », OC IV 1, p. 487-489, daté de « Décembre 1940 ou janvier 1941 », plus

probablement janvier), avant de lire Max Planck et le collectif sur *L'avenir de la science*, et jusqu'en septembre 1941, puis après les vendanges, à partir de la fin d'octobre et au mois de novembre 1941. On relève des parallèles entre la « Rêverie » et le *Cahier inédit II* (Ki2, OC VI 1, p. 194-195, 196-197, 206). La formule platonicienne « Nul n'entre ici s'il n'est géomètre » (OC IV 1, p. 489) se trouve également dans le cahier (cf. Ki2, ms. 40, OC VI 1, p. 206), citée à chaque fois pour marquer l'opposition entre la science grecque, la science moderne et celle d'aujourd'hui (elle était déjà citée dans une lettre à André Weil de mars 1940, cf. OC VII 1, p. 459). Il n'est pas alors question de Planck dont le nom apparaît à la page 45 du manuscrit : « Article sur Planck. » (OC VI 1, p. 208) Quelques pages plus haut, une date : « (10 janvier 1941) » (Ki1, ms. 39, OC VI 1, p. 206). C'est cette date, à la page qui précède la formule platonicienne et l'opposition entre la science grecque et la science aujourd'hui qui me fait dire que la « Rêverie » est rédigée plus probablement au mois de janvier 1941. Il est ensuite question de science à la page 32 du manuscrit du *Cahier inédit I* (OC VI 1, p. 154 ; puis OC VI 1, p. 158 : « Langevin » et à partir de OC VI 1, p. 160). « Relire Planck » (Ki1, ms. 40, OC VI 1, p. 162) : cette consigne s'accorde avec la datation proposée (à partir d'avril ou mai). La philosophe fait donc usage du *Cahier inédit II* dès la fin de l'année 1940, le poursuit au mois de janvier 1941 et aussi bien au cours des mois suivants (le *Cahier inédit I* étant postérieur comme cela a été montré). Les essais sur la science sont contemporains des premiers *Cahiers* (de K2 et Ki1 à K5). A partir du *Cahier VI* (décembre 1941), ce sont d'autres réflexions qui retiennent l'attention de la philosophe.

Enfin, si nous poursuivons encore ce travail de datation pour le cahier suivant : il est question du travail manuel dès le début du *Cahier IV*, ainsi que de « l'épuisement dans le travail » : « Le travail manuel. Le temps entre dans le corps. [...] » (K4, ms. 6 et 8, OC VI 2, p. 62-63) Nous pouvons faire l'hypothèse que S. Weil a déjà commencé à faire les vendanges et qu'elle traduit son expérience vécue, donc que ces notes datent des jours qui suivent le 22 septembre 1941. Les pages qui précèdent, par exemple la référence à la « nuit obscure » de Jean de la Croix que S. Weil a commencé à lire cet été-là, peuvent être datées du mois de septembre. En revanche, rien n'interdit de penser qu'elle a continué à écrire ce cahier *après* le 23 octobre, dernier jour des vendanges (l'hypothèse des éditeurs des *Œuvres complètes*, cf. OC VI 2, p. 57-58, mais il ne fallait alors pas donner comme *terminus* le 22 octobre mais « fin octobre ») : les allusions à l'un ou l'autre des vendangeurs pouvant être contemporaines des vendanges (c'est la thèse de Simone Pétrement, cf. *SP*, p. 592) ou bien postérieures. Un argument peut appuyer cette seconde hypothèse : les notes prises dans le « Petit carnet grenat » (au Poët, 10-20 septembre 1941) sont reprises à la fin du *Cahier IV* et au début du *Cahier V* (cf. OC VI 2, p. 120-126, 129-131, 144, 190, 195-200). Or, il est raisonnable de penser que S. Weil n'a pas repris et recopié le « Petit carnet grenat » alors qu'elle travaille à la vigne, étant donné son état d'épuisement physique, mais après, lors des quelques jours de repos à Saint-Marcel ou de retour à Marseille (après les vendanges, S. Weil passe quelques jours avec les Thibon à Saint-Marcel avant de rentrer à Marseille, précise Simone Pétrement, contrairement à la chronologie proposée par le tome I des *Œuvres complètes*, cf. OC I, p. 42). Ajoutons que recopier les notes du « Petit carnet grenat » emporté en voyage dans les Alpes est significatif de l'importance que la philosophe accorde à ses *Cahiers*, qui n'ont pas le même statut que les divers carnet ou cahiers de brouillon utilisés à partir de la période de Marseille et dont plusieurs sont inédits (une dizaine a été conservée). En effet, le cas du « Petit carnet grenat » n'est pas unique : il existe, par exemple, un « Petit carnet noir » dont une partie du contenu est recopié dans le *Cahier V*. Ainsi, je crois pouvoir rectifier et préciser la datation des écrits weiliens des années 1940 et 1941.

Annexe II : Parallèles entre le *Cahier inédit I* et les « Quelques réflexions autour de la notion de valeur »

<i>Cahier inédit I</i> (Ki1)	« Quelques réflexions autour de la notion de valeur »
<p>« La philosophie doit rendre compte de toutes les pensées et assigner à chacune, à sa place, une légitimité. Elle pèse équitablement la pensée d'un Canaque et celle du plus grand savant d'Europe. » (OC VI 1, p. 154)</p>	<p>« Car la vraie philosophie ne construit rien ; son objet lui est donné, ce sont nos pensées ; elle en fait seulement, comme disait Platon, l'inventaire. » (OC IV 1, p. 59)</p>
<p>« Philosophie = réflexion sur les valeurs. Pas de notion de valeur dans la science, dans l'art... notion purement philosophique. L'objet de la philosophie est <i>réel</i>. Ce ne sont pas des mots, ce n'est pas une fiction. Mais cet objet n'a de réalité que par rapport à la pensée ; c'est une autre espèce de réalité que celle que poursuit la science. Ce n'est pas non plus un art comme l'a dit Valéry, car l'artiste crée des choses qui ont de la valeur, et le philosophe réfléchit sur la valeur. Cependant pour communiquer sa réflexion il doit faire avec des mots une œuvre d'art (expression indirecte). La notion de valeur est ce qu'il y a de plus réel dans l'esprit de tous. » (OC VI 1, p. 174 ; SW souligne)</p>	<p>« La notion de valeur est au centre de la philosophie. Toute réflexion portant sur la notion de valeur, sur une hiérarchie de valeurs, est philosophique ; tout effort de pensée portant sur un objet autre que la valeur est, si on l'examine de près, étranger à la philosophie. Par là, la valeur de la philosophie elle-même est hors de discussion. Car en fait la notion de valeur est toujours présente à l'esprit de tous les hommes ; tout homme oriente toujours ses pensées et ses actions vers quelque bien, et il ne peut pas faire autrement. » (OC IV 1, p. 54)</p>
<p>« La philosophie – recherche de la sagesse – est une vertu. C'est un travail sur soi. Une transformation de l'être. (Tourner <i>toute l'âme</i>.) Différence, par exemple, avec la mathématique. » (OC VI 1, p. 174 ; SW souligne)</p>	<p>« On voit assez par là que la philosophie ne consiste pas en une acquisition de connaissances ainsi que la science, mais en un changement de toute l'âme. La valeur est quelque chose qui a rapport non seulement à la connaissance, mais à la sensibilité et à l'action ; il n'y a pas de réflexion philosophique sans une transformation essentielle dans la sensibilité et dans la pratique de la vie, transformation qui a une égale portée à l'égard des circonstances les plus ordinaires et les plus tragiques de la vie. » (OC IV 1, p. 57)</p>
<p>« On a toujours philosophé, et il existe une tradition philosophique qui est aussi ancienne probablement que l'humanité et qui, il faut l'espérer, durera autant qu'elle. Platon en est le représentant sans doute le plus parfait. Il ne prétendait pas innover mais au contraire... [Ajouté après coup, à cet endroit, en marge du manuscrit : « l'Évangile ».] De ce qu'elle est toujours la même, il ne suit pas qu'il soit inutile de la répéter : au contraire, à chaque époque, dans chaque pays, il est souhaitable qu'elle soit transposée... On a toujours philosophé. La philosophie n'est pas comme – autant que nous savons – la géométrie, comme la chimie, etc., quelque chose qui a une date. Elle est éternelle comme l'art. On parle beaucoup des dissentiments entre philosophes. Mais au contraire... (Vocabulaire peu précis (?) – ou personnel – suggère plutôt que ...) La philosophie n'est pas quelque chose de conjectural. Elle est ce qu'il y a de moins conjectural. Toutes choses au monde sont plus conjecturales qu'elle. » (OC VI 1, p. 175)</p>	<p>« On ne voit généralement dans la philosophie que conjectures. Ce qui motive cette opinion, ce sont les contradictions entre les systèmes et à l'intérieur de chaque système. On croit généralement que chaque philosophe a un système qui contredit tous les autres. Or bien loin que ce soit le cas, il existe une tradition philosophique aussi ancienne que l'humanité et qui, il faut espérer, durera autant qu'elle. [...] Platon est le représentant le plus parfait sans doute de cette tradition. [...] Cette tradition philosophique, c'est ce que nous nommons ici la philosophie. Loin qu'on puisse lui reprocher ses variations, elle est une, éternelle et non susceptible de progrès. » (OC IV 1, p. 58)</p>

Annexe III : Parallèles entre les « Pensées sans ordre » et les « Formes de l'amour implicite de Dieu »

« Pensées sans ordre »

« *Tout le monde sent le mal, en a horreur et voudrait s'en délivrer.*

Le mal n'est ni la souffrance ni le péché, c'est l'un et l'autre à la fois, quelque chose de commun à l'un et à l'autre ; car ils sont liés, le péché fait souffrir et la souffrance rend mauvais, et ce mélange indissoluble de souffrance et de péché est le mal où nous sommes malgré nous et où nous avons horreur de nous trouver. Le mal qui est en nous, nous en transportons une partie sur les objets de notre attention et de notre désir. Et ils nous le renvoient comme si ce mal venait d'eux. C'est pour cela que nous prenons en haine et en dégoût les lieux dans lesquels nous nous trouvons submergés par le mal. Il nous semble que ces lieux mêmes nous emprisonnent dans le mal. C'est ainsi que les malades prennent en haine leur chambre et leur entourage, même si cet entourage est fait d'êtres aimés, que les ouvriers prennent parfois en haine leur usine, et ainsi de suite.

Mais si par l'attention et le désir nous transportons une partie de notre mal sur une chose parfaitement pure, elle ne peut pas en être souillée ; elle reste pure ; elle ne nous renvoie pas ce mal ; ainsi nous en sommes délivrés.

Nous sommes des êtres finis ; le mal qui est en nous est aussi fini ; ainsi au cas où la vie humaine durerait assez longtemps, nous serions tout à fait sûrs par ce moyen de finir par être un jour, dans ce monde même, délivrés de tout mal.

Les paroles qui composent le *Pater* sont parfaitement pures. Si on récite le *Pater* sans aucune autre intention que de porter sur ces paroles mêmes la plénitude de l'attention dont on est capable, on est tout à fait sûr d'être délivré par ce moyen d'une partie, si petite soit-elle, du mal qu'on porte en soi. De même si on regarde le Saint-Sacrement sans aucune autre pensée, sinon que le Christ est là ; et ainsi de suite.

Il n'y a de ~~parfaitement~~ [raturé] pur ici-bas que les objets et les textes sacrés, la beauté de la nature si on la regarde pour elle-même et non pas pour y loger ses rêveries, et, à un degré moindre, les êtres humains en qui Dieu habite et les œuvres d'art issues d'une inspiration divine.

« Formes de l'amour implicite de Dieu »

« *Tout le monde sent le mal en soi, en a horreur et voudrait s'en débarrasser.* Hors de nous nous voyons le mal sous deux formes distinctes, souffrance et péché. Mais dans le sentiment que nous avons de nous-mêmes cette distinction n'apparaît pas, sinon abstraitement et par réflexion. *Nous sentons en nous-mêmes quelque chose qui n'est ni souffrance ni péché, qui est l'un et l'autre à la fois, la racine commune aux deux, un mélange indistinct des deux, en même temps souillure et douleur. C'est le mal en nous. C'est la laideur en nous. Pour autant que nous la sentons, elle nous fait horreur. L'âme la rejette comme on vomit. Elle la transporte par une opération de transfert dans les choses qui nous entourent. Mais les choses devenant ainsi laides et souillées à nos yeux nous renvoient le mal que nous avons mis en elles. Elles nous le renvoient augmenté. Dans cet échange le mal qui est en nous s'accroît. Il nous semble alors que les lieux mêmes où nous sommes, le milieu même où nous vivons nous emprisonnent dans le mal, et de jour en jour davantage. C'est là une terrible angoisse. Quand l'âme épuisée par cette angoisse ne la ressent même plus, il y a peu d'espoir de salut pour elle.*

C'est ainsi qu'un malade prend sa chambre et son entourage en haine et en dégoût, un condamné sa prison, et trop souvent un ouvrier son usine.

Ceux qui sont ainsi, il ne sert à rien de leur procurer de belles choses. Car il n'est rien qui ne finisse par être souillé jusqu'à faire horreur, avec le temps, par cette opération de transfert.

Seule la pureté parfaite ne peut pas être souillée. Si au moment où l'âme est envahie par le mal l'attention se porte sur une chose parfaitement pure en y transférant une partie du mal, cette chose n'en est pas altérée. Elle ne renvoie pas le mal. Ainsi chaque minute d'une pareille attention détruit réellement un peu de mal. » (OC IV 1, p. 320-321 ; je souligne)

« Les choses religieuses sont des choses sensibles particulières existant ici-bas, et pourtant *parfaitement* pures. » (OC IV 1, p. 318 ; je souligne).

Ce qui est parfaitement pur ne peut pas être autre chose que Dieu présent ici-bas. Si c'était autre chose que Dieu, cela ne serait pas pur. Si Dieu n'était pas présent, nous ne pourrions jamais être sauvés. Dans l'âme où s'est produit un tel contact avec la pureté, toute l'horreur du mal qu'elle porte en soi se change en amour pour la pureté divine. C'est ainsi que Marie-Madeleine et le bon larron ont été des privilégiés de l'amour.

Le seul obstacle à cette transmutation de l'horreur en amour, c'est l'amour-propre qui rend pénible l'opération par laquelle on porte sa souillure au contact de la pureté. On ne peut en triompher que si on a une espèce d'indifférence à l'égard de sa propre souillure, si on est capable d'être heureux, sans retour sur soi-même, à la pensée qu'il existe quelque chose de pur.

Le contact avec la pureté produit une transformation dans le mal. Le mélange indissoluble de la souffrance et du péché ne peut être dissocié que par lui. Par ce contact, peu à peu la souffrance cesse d'être mélangée de péché ; d'autre part le péché se transforme en simple souffrance. Cette opération surnaturelle est ce qu'on nomme le repentir. Le mal qu'on porte en soi est alors comme éclairé par de la joie.

Il a suffi qu'un être parfaitement pur se trouve présent sur terre pour qu'il ait été l'agneau divin qui enlève le péché du monde, et pour que la plus grande partie possible du mal diffus autour de lui se soit concentrée sur lui sous forme de souffrance [sur la Croix].

Il a laissé comme souvenir de lui des choses parfaitement pures, c'est-à-dire où il se trouve présent [les sacrements, le pain consacré] ; car autrement leur pureté s'épuiserait à force d'être au contact du mal. » (OC IV 1, p. 281-282 ; je souligne)

« Le véritable bouc émissaire, c'est l'Agneau.

Le jour où un être parfaitement pur se concentre ici-bas sous forme humaine, automatiquement la plus grande quantité possible de mal diffus autour de lui se concentre sur lui sous forme de souffrance [sur la Croix]. À cette époque, dans l'Empire romain, le plus grand malheur et le plus grand crime des hommes était l'esclavage. C'est pourquoi il subit le supplice qui était le degré extrême du malheur de l'esclavage. Ce transfert constitue mystérieusement la Rédemption.

De même quand un être humain porte son regard et son attention sur l'Agneau de Dieu présent dans le pain consacré, une partie du mal qu'il contient en lui se porte sur la pureté parfaite et y subit une destruction.

Plutôt qu'une destruction, c'est une transmutation. Le contact avec la pureté parfaite dissocie le mélange indissoluble de la souffrance et du péché. La partie du mal contenue dans l'âme qui a été brûlée au feu de ce contact devient seulement souffrance, et souffrance imprégnée d'amour.

De la même manière, tout ce mal diffus dans l'Empire romain qui se concentra sur le Christ devint en lui seulement souffrance.

S'il n'y avait pas ici-bas de pureté parfaite et infinie, s'il n'y avait que de la pureté finie que le contact du mal épuise avec le temps, nous ne pourrions jamais être sauvés. » (OC IV 1, p. 321 ; je souligne)

Annexe IV : Articles publiés par Simone Weil

Pour une juste interprétation de l'œuvre de S. Weil, il convient de distinguer les écrits dont elle a voulu la publication. Elle donne ses premiers articles aux *Libres Propos*, la revue d'Alain (elle a alors 20 ans et vient d'intégrer l'École normale supérieure). Après ces premiers articles à proprement parler philosophiques, à l'école d'Alain, ce sont des comptes-rendus de réunions politiques : elle rend compte du 27^e congrès de la C.G.T. dans le numéro d'octobre 1931 des *Libres Propos*, puis d'une réunion intersyndicale qui se tient au Puy-en-Velay, dans le numéro du 21 novembre 1931 de *L'Effort* (journal du Cartel autonome du Bâtiment de Lyon qui s'oppose à la Fédération du Bâtiment dominée par les communistes).

Au cours des années 1931-1937, elle collabore régulièrement aux journaux suivants : *Libres Propos* (jusqu'en 1935, date de la disparition de la revue), *L'Effort* (journal du cartel du bâtiment, distribué dans le sud-est), *L'École émancipée* (revue hebdomadaire de pédagogie de la Fédération du syndicat de l'enseignement), *La Révolution prolétarienne* (revue syndicaliste révolutionnaire bimensuelle dirigée par Pierre Monatte et Robert Louzon), *La Critique sociale* (revue d'idées fondée en 1931 et animée par Boris Souvarine), et elle écrit aussi dans *La Tribune républicaine* (de Saint-Étienne), *Le Libertaire* (périodique hebdomadaire de l'union anarchiste), *Entre nous – Chronique de Rosières* (journal d'usine), et elle connaît *La Vérité* (périodique trotskiste). A partir de 1936 et jusqu'en 1938, elle publie dans *Les Feuilles libres de la Quinzaine* (qui succèdent aux *Libres Propos*) et *Les Nouveaux Cahiers* (revue bimensuelle fondée en 1936 par un groupe d'intellectuels, de syndicalistes et de dirigeants d'entreprises qui se réunissent autour d'Auguste Detœuf), et à l'occasion dans *Vigilance* (bulletin du comité antifasciste), *Syndicats* (hebdomadaire du monde ouvrier fondé par Belin, périodique pacifiste), *Essais et Combats* (organe mensuel de la fédération nationale des étudiants socialistes).

Arrivée à Marseille en septembre 1940, elle prend contact avec les *Cahiers du Sud*, animés par Jean Ballard, auxquels elle donne plusieurs articles jusqu'à son départ pour New York en mai 1942. *Economie et humanisme*, revue catholique de Marseille, publie ses *Réflexions sur la vie d'usine*, écrites en juillet 1942 à l'intention du père Perrin. Ce qui fait soixante-douze publications.

a. Premiers articles philosophiques dans les *Libres Propos* (1929)

1929 : « De la perception ou l'aventure de Protée », *Libres Propos*, nouvelle série, 3^e année, n° 5, 20 mai 1929

1929 : « Du temps », *Libres Propos*, nouvelle série, 3^e année, n° 8, 20 août 1929, p. 387-392

b. Le militantisme syndical et la situation en Allemagne (1931-1934)

Après un troisième article dans les *Libres Propos*, d'un tout autre ton (un compte-rendu d'un congrès de la C.G.T.), c'est en arrivant au Puy (pour y enseigner la philosophie) que S. Weil se met véritablement à publier. De novembre 1933 à mars 1934, au long de trois années d'enseignement, elle ne cesse de publier des articles sur la situation présente. Le voyage en Allemagne, notamment, suscite de nombreux articles. Elle est occupée ensuite par la rédaction des *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, puis travaille en usine (de décembre 1934 à août 1935).

1931 : « Le Congrès de la C.G.T. », *Libres Propos*, nouvelle série, 5^e année, n° 10, août 1931

1931 : « La marche vers l'unité syndicale. Une réunion intersyndicale au Puy », *L'Effort*, n° 282, 21 nov. 1931

- 1931** : « Réflexions concernant la crise économique », *Syndicat national des institutrices et des instituteurs publics de France et des colonies*, « *Bulletin de la Section de la Haute-Loire* » (Le Puy), XII, n° 68, nov. 1931
- 1931** : « En marge du comité d'études », *L'Effort*, n° 286, 19 déc. 1931
- 1932** : « Après la mort du comité des 22 », *L'Effort*, n° 288, janv. 1932
- 1932** : « Une nouvelle étape dans le mouvement des chômeurs. Communiqué du comité des chômeurs », *La Tribune républicaine* (Saint-Etienne), 9 janv. 1932
- 1932** : « Une histoire instructive », *La Tribune républicaine* (Saint-Etienne), 22 janv. 1932
- 1932** : « Les modes d'exploitations », *L'Effort*, n° 292, 30 janv. 1932
- 1932** : « La conférence du désarmement », *L'Effort*, n° 295, 20 févr. 1932
- 1932** : « Une survivance du régime des castes », *Syndicat national des institutrices et des instituteurs publics de France et des colonies*, « *Bulletin de la Section de la Haute-Loire* » (Le Puy), XIII, n° 70, janv.-févr. 1932
- 1932** : « Après la mort de Briand », *Libres Propos*, nouvelle série, 6^e année, n° 3, févr. 1932
- 1932** : « Le Capital et l'ouvrier », *L'Effort*, n° 298, 12 mars 1932
- 1932** : « Après la visite d'une mine », *L'Effort*, n° 299, 19 mars 1932
- 1932** : « Autour de la mort de Fritsch », *L'Effort*, n° 303, 16 avril 1932
- 1932** : « Le flic roi. L'assassinat et l'enterrement de Fritsch », *La Révolution prolétarienne*, n° 126, avril 1932
- 1932** : « U.R.S.S. et Amérique », *L'Effort*, n° 314, 2 juil. 1932
- 1932**¹ : « Conditions d'une révolution allemande. *Et maintenant ?*, par Léon Trotsky », *Libres Propos*, nouvelle série, 6^{ème} année, n° 8, août 1932
- 1932** : « Premières impressions d'Allemagne », *La Révolution prolétarienne*, n° 134, 25 août 1932.
- 1932** : « Impressions d'Allemagne (août et septembre). L'Allemagne en attente », *La Révolution prolétarienne*, n° 138, 25 octobre 1932
- 1932** : « La situation en All. [I] », *L'Ecole émancipée*, n° 10, 4 déc. 1932, n° 12, 18 déc. 1932, n° 15, 8 janv. 1933, n° 16, 15 janv. 1933, n° 18, 29 janv. 1933, n° 19, 5 févr. 1933, n° 20, 12 févr. 1933, n° 21, 19 févr. 1933, n° 22, 26 févr. 1933, n° 23, 5 mars 1933
- 1933** : « Contre la politique néfaste de la direction fédérale », *Le Travailleur de l'enseignement*, 5^{ème} année, n° 5, févr. 1933
- 1933** : « La situation en All. [II] », *Libres Propos*, nouvelle série, 7^{ème} année, n° 2, 25 févr. 1933.
- 1933** : « Tribune de discussion sur la situation en Allemagne », *L'Ecole émancipée*, n° 28, 9 avril 1933
- 1933** : « Sur la situation en Allemagne. Quelques remarques sur la réponse de la M.O.R. », *L'Ecole émancipée*, n° 31, 7 mai 1933
- 1933** : « Le centenaire de Paul Bert », *Bulletin départemental du Syndicat de l'enseignement laïc de l'Yonne*, n° 4, avril- mai 1933
- 1933** : « L'affaire Freinet », *Libres Propos*, nouvelle série, 7^{ème} année, n° 6, 25 juin 1933
- 1933** : « La patrie internationale des travailleurs », *L'Effort*, n° 389, 22 juillet 1933
- 1933** : « Le rôle de l'U.R.S.S. dans la politique mondiale », *L'Ecole émancipée*, n° 42, 23 juillet 1933.
- 1933** : « Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne ? », *La Révolution prolétarienne*, n° 158, 25 août 1933
- 1933** : « E. O. Volkmann : *La Révolution allemande* », *La Critique sociale*, n° 9, sept. 1933
- 1933** : « E. Günther Gründel : *La mission de la jeune génération* », *La Critique sociale*, n° 9, sept. 1933
- 1933** : « Le congrès de la C.G.T.U. », *L'Effort*, n° 402, 28 oct. 1933

¹ S. Weil rencontre Trotsky, qu'elle héberge rue Auguste-Comte quelques jours, à la fin de l'année 1933. Ce dernier critique violemment l'article *Perspectives* en qualifiant la « résignation » de S. Weil de « réactionnaire » (Léon Trotsky, « La Quatrième Internationale et l'U.R.S.S. La nature de classe de l'Etat soviétique », 1^{er} octobre 1933, art. cité in Trotsky, *Œuvres*, tome 2, Paris, Publications de l'Institut Léon Trotsky/EDI, 1978, p. 258).

- 1933 : « Réflexions sur la guerre », *La Critique sociale*, n° 10, novembre 1933
 1933 : « Rosa Luxemburg : *Lettres de la prison* », *La Critique sociale*, n° 10, novembre 1933
 1933 : « Lénine : Matérialisme et empiriocriticisme », *La Critique sociale*, n° 10, novembre 1933
 1933 : « Le problème de l'U.R.S.S. », *L'Effort*, n° 406, 2 déc. 1933
 1933 : « Notion du socialisme scientifique », *L'Effort*, n° 409, 16 déc. 1933
 1934 : « Le matérialisme historique », *L'Effort*, n° 416, 3 février 1934
 1934 : « Un soulèvement prolétarien à Florence au XIV^{ème} siècle », *La Critique sociale*, n° 11, mars 1934
 1934¹ : « Otto Rühle : *Karl Marx* », *La Critique sociale*, n° 11, mars 1934

c. Après l'usine (1936-1939)

L'expérience d'usine, le contact avec le malheur met fin à deux années et demie de publication. C'est la visite des usines de Rosières qui incitent S. Weil à publier à nouveau, puis les grèves de 1936 et la situation internationale. Elle publie à nouveau de manière continue pendant deux années et demie, du printemps 1936 à la fin de l'année 1938. Mis à part un article, elle ne publie pas en 1939 et 1940 (publie à nouveau à Marseille, en décembre 1940). Elle ne publie pas mais elle écrit : rédige « *L'Illiade* ou le poème de la force » (1938-1939) et « Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme » (1939).

- 1936 : « Antigone », *Entre nous. Chronique de Rosières*, 16 mai 1936
 1936 : « La vie et la grève des ouvrières métallos », *La Révolution prolétarienne*, n° 224, 10 juin 1936 (signé S. Galois). Publié à nouveau in *Cahiers de « Terre Libre »*, 15 juillet 1936
 1936 : « Quelques réflexions sur les suites de la déclaration de Salengro », *La Révolution prolétarienne*, n° 228, 10 août 1936 (signé S. G. = Simone Galois)
 1936 : « La déclaration de la C.G.T. », *Le Libertaire*, 23 octobre 1936
 1936 : « Faut-il graisser les godillots ? », *Vigilance*, n° 44-45, 27 octobre 1936
 1936 : « Le Congrès des Métaux », *Le Libertaire*, 4 décembre 1936
 1937 : « Un peu d'histoire à propos du Maroc », *Syndicats*, n° 17, 4 février 1937
 1937 : « Le congrès de l'union des syndicats de la région parisienne », *La Révolution prolétarienne*, n° 240, 10 février 1937
 1937 : « Le Maroc ou de la prescription en matière de vol », *Vigilance*, n° 48-49, 10 février 1937
 1937 : « Crise d'autorité ? », *Syndicats*, n° 18, 11 février 1937
 1937 : « Le sang coule en Tunisie », *Feuilles libres de la Quinzaine*, 3^{ème} année, n° 33, 25 mars 1937.
 1937 : « La grève des plébéiens romains », *Syndicats*, n° 23, 18 mars 1937
 1937 : « Ne recommençons pas la guerre de Troie ! », *Nouveaux Cahiers*, 1^{ère} année, n° 2 et n° 3, 1^{er} et 15 avril 1937
 1937 : « Prestige national et honneur ouvrier », *Syndicats*, n° 262, 8 avril 1937
 1937 : « Les dangers de guerre et les conquêtes ouvrières », *Syndicats*, n° 268, 22 avril 1937
 1937 : « Lettre à Auguste Detœuf », *Nouveaux Cahiers*, 1^{ère} année, n° 16, 15 décembre 1937
 1938 : « "Ces membres palpitants de la patrie..." », *Vigilance*, n° 63, 10 mars 1938
 1938 : « L'Europe en guerre pour la Tchécoslovaquie ? », *Feuilles libres de la Quinzaine*, 4^e année, n° 58, 25 mai 1938
 1938 : « Les nouvelles données du problème colonial dans l'empire français », *Essais et combats*, n° 2-3, décembre 1938
 1939 : « Rome et l'Albanie », *Nouveaux Cahiers*, n° 48, 1^{er} juillet 1939

¹ S. Weil consacre l'automne 1934 à la fin de la rédaction de ses *Réflexions sur la cause de la liberté et de l'oppression sociale*. Elle entre comme manœuvre chez Alsthom le 4 décembre 1934 et poursuivra cette expérience en usine jusqu'au mois d'août de l'année suivante ; elle ne publie aucun texte en 1935 et jusqu'à la victoire du Front populaire aux élections législatives du 5 mai 1936.

d. En temps de guerre (1940-1944)

Dans les *Nouveaux Cahiers* puis les *Cahiers du Sud* (à Marseille), la réflexion est plus ample, toujours en lien étroit avec le moment présent mais avec plus de recul : Homère, Rome, la généalogie de la force, l'histoire des sciences, la pratique de la philosophie. Quittant Marseille, au printemps 1942, elle cesse de publier (laisse des articles qui le seront après son départ et immédiatement après sa mort).

1940¹ : « Réflexions sur les origines de l'hitlérisme : Hitler et la politique extérieure de la Rome antique », *Nouveaux Cahiers*, n° 53, 1^{er} janvier 1940, p. 14-21

1940 : « L'*Illiade* ou le poème de la force », *Cahiers du Sud*, n° 230 et n° 231, décembre 1940 et janvier 1941

1941 : « A propos des Jocistes » (signé Émile Novis), *Cahiers du Sud*, n° 233, avril 1941, p. 245-246

1941 : « La Philosophie » (signé Émile Novis), *Cahiers du Sud*, n° 234, mai 1941, p. 288-294

1942 : « L'avenir de la science » (signé Émile Novis), *Cahiers du Sud*, n° 245, avril 1942, p. 303-308

1942² : « Expérience de la vie d'usine » (début 1936, puis Marseille, 1941), *Économie et humanisme*, n° 2, juin-juillet 1942, p. 187-204

1942 : « Réflexions à propos de la théorie des *quanta* » (fin 1941, signé Émile Novis), *Cahiers du Sud*, n° 251, décembre 1942, p. 109-119

1943 : « L'agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique » (signé Émile Novis) et « En quoi consiste l'inspiration occitanienne ? » (signé Émile Novis), numéro spécial intitulé « *Le Génie d'Oc et l'homme méditerranéen* », *Cahiers du Sud*, février 1943, p. 99-107 et p. 150-158

1944³ : « Morale et Littérature » (signé Émile Novis), *Cahiers du Sud*, n° 263, janvier 1944, p. 40-45

1946 : « Essai sur la notion de lecture », *Les Études philosophiques*, revue fondée par Gaston Berger, nouvelle série, n° 1, janvier-mars 1946, p. 13-19

N. B. Il y aura une publication partielle de « Condition première d'un travail non servile » dans *Le Cheval de Troie*, n° 4, 1947, p. 525-534.

¹ Seule la deuxième partie de l'article est publiée. La troisième, « Hitler et la politique extérieure de l'Empire romain », est censurée par le régime de Vichy.

² S. Weil part pour les États-Unis le 14 mai 1942. Tous les articles publiés dans *Les Cahiers du Sud* après cette date, en 1942, 1943, 1944, ont été écrits et transmis avant son départ.

³ Article publié 5 mois après la mort de S. Weil (le 24 août 1943), qui n'est pas encore connue en France à cette date.

Annexe V : Publications antérieures sur Simone Weil

Je recense ici quelques-uns de mes travaux antérieurs sur S. Weil : ouvrages, articles et chapitres de livres, recensions et notes de lecture, travaux universitaires. Ces travaux, ainsi que les interventions en séminaires, journées d'études ou colloques qui souvent les ont précédés, ont nourri mon travail de thèse et sont parfois repris ici, notamment (dans l'ordre suivant) « Simone Weil en 1925 : le choix de la philosophie » (2018), « Une vie philosophique ? Simone Weil, éthique et écriture » (2019), « Quelle religion Simone Weil pratique-t-elle ? » (2018), ainsi que des idées et des formulations qui ont été essayées dans *Simone Weil, Luttons-nous pour la justice ?* (2017) et *Simone Weil, un art de vivre par temps de catastrophe* (2020).

C'est l'occasion de remercier celles et ceux qui ont permis ces publications, en particulier Catherine Chalier, Robert Chenavier, Paul Colrat, Margaux Dubar, Martin Dumont, Emmanuel Gabellieri, Anne Lécu, Jean-Philippe Pierron, Frédéric Worms et Christine Zyka, et celles et ceux qui m'ont traduit, notamment Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (en portugais/Brésil), Francesco Patrone (en italien), Christine Zyka (en suédois).

1/ Ouvrages et direction d'ouvrage

Simone Weil, *Désarroi de notre temps et autres fragments sur la guerre*, présentation, étude, notes et index, postface de Paul Colrat, Lyon, Peuple Libre, 2016, 2^e éd. 2018

Simone Weil, Luttons-nous pour la justice ? Manuel d'action politique, présentation, étude, notes et index, Lyon, Peuple Libre, 2017, 2^e éd. 2022

La Philosophie comme expérience spirituelle (dir.), Lyon, Peuple Libre, 2019, 2^e éd. « poche » 2024

Simone Weil, un art de vivre par temps de catastrophe, Lyon, Peuple Libre, 2020

2/ Articles scientifiques et chapitres d'ouvrages

1. « Situation de Simone Weil », in *Permanences. Revue franco-grecque*, avril-juin 2003, p. 39-48
2. « "Philosophie, chose exclusivement en acte et pratique". L'écriture philosophique des *Cahiers* comme exercice de l'absence », in *CSW*, t. XXXI-2, juin 2008, p. 119-151
3. « La philosophie comme transformation de soi », in *Simone Weil*, sous la dir. de Chantal Delsol, Paris, Cerf, 2009, p. 105-151
4. « L'absolu peut-il faire l'objet d'une science expérimentale ? Découverte et constitution d'une science du surnaturel dans les *Cahiers* de Simone Weil », in *CSW*, t. XXXV-1, mars 2012, p. 29-88
5. « Hors de soi, l'arrachement du désir », *Approches*, numéro consacré à *Simone Weil. Mystère et lumière*, n° 148, janvier 2012, p. 101-113
6. « Faire de la philosophie. Une herméneutique du sujet dans les écrits de Marseille », in *CSW*, t. XXXVI-2, juin 2013, p. 101-133
7. « "Avec toute l'âme". Simone Weil et la philosophie », in *Simone Weil*, Cahier de L'Herne sous la dir. d'E. Gabellieri et Fr. L'Yvonnet, Paris, L'Herne, 2014, p. 94-104
8. « *L'Enracinement* pour conduire les créatures humaines vers le bien », in *CSW*, t. XXXIX-1, mars 2016, p. 57-85
9. « Le soin de l'âme et la vérité du malheur », in *Penser le soin avec Simone Weil*, sous la dir. de Martin Dumont et Nathalie Zaccai-Reyners, Paris, PUF, coll. « Questions de soin », 2018, p. 103-113
10. « Quelle religion Simone Weil pratique-t-elle ? », in *CSW*, t. XLI-2, juin 2018, p. 123-149

11. « Simone Weil en 1925 : le choix de la philosophie », in *CSW*, t. XLI-4, décembre 2018, p. 375-403
12. « Une vie philosophique ? Simone Weil, éthique et écriture », in *Simone Weil, réception et transposition*, colloque de Cerisy-la-Salle, sous la dir. de Robert Chenavier et Thomas Pavel, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 105-119
13. « Simone Weil, l'exercice de l'attention et la rencontre du Christ », in *La Philosophie comme expérience spirituelle*, sous la dir. de Pascal David et Jean-Noël Dumont, Lyon, Peuple Libre, 2019, p. 107-140
14. « Prendre soin des travailleurs. Penser avec Simone Weil le bon usage du travail physique », in *Travail du soin, soin du travail*, sous la dir. de Jean-Philippe Pierron, Didier Vinot, Éliisa Chelle, Paris, Seli Arslan, 2020, p. 27-37
15. « Simone Weil, une philosophie de terrain ? », Université Lyon-3, laboratoire IRPhiL, février 2020, <https://philosofield.hypotheses.org/405>
16. « La philosophie à l'épreuve de la politique. 1943 : présence et échec de Simone Weil à Londres », in *CSW*, t. XLIV-3, septembre 2021, p. 325-354
17. « Simone Weil, philosophe antimoderne ? », in *Cahiers philosophiques*, n° 171, 4^e trimestre 2022
18. « Écrire la philosophie à partir du terrain : le cas Simone Weil », in *Manifeste pour une philosophie de terrain*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2023, p. 69-81
19. « Aller vers la Grèce. Usages de Foucault pour lire Simone Weil », in *CSW*, t. XLVII-2, juin 2024
20. „Simone Weil. Ett filosofiskt liv“ (trad. suédoise par Ch. Zyka), in *En stor själ för vår tid – en antologi om Simone Weil*, sous la dir. de Christine Zyka, Skellefteå (Suède), Artos & Norma Bokförlag AB, 2024
21. “La scrittura come mediazione tra sé e sé. Sui *Quaderni* di Simone Weil”, *Rivista Metaxy Journal. Filosofia, Arte, Riconoscimento*, Roma, sous la dir. de Francesca Gambiniet et Francesco Patrone, 2024/2
22. « "La vertu stoïcienne authentique, qui est avant tout amour." Simone Weil et la pratique du stoïcisme », à paraître en 2025 in *CSW*, t. XLVIII

3/ Principales recensions et notes de lecture

- WEIL Simone, *Cahiers (juillet 1942 – juillet 1943. La connaissance surnaturelle, Œuvres complètes*, t. VI, vol. 4, Paris, Gallimard, 2006, in *Lumière & Vie*, n° 277, janvier-mars 2008, p. 127-128
- WEIL Simone, *Écrits de Marseille (1940-1942). Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales, Œuvres complètes*, t. IV, vol. 1, Paris, Gallimard, 2008, in *CSW*, t. XXXIII-1, mars 2010, p. 115-119
- « Simone Weil, la philosophie comme conversion du regard », in *Lumière & Vie*, n° 282, avril-juin 2009, p. 91-97
- « 2009, année Simone Weil. Chronique », in *CSW*, t. XXXII-2, juin 2009, p. 223-240
- WEIL Simone, *Écrits de New York et de Londres, volume 2 : L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain (1943), Œuvres complètes*, t. V, vol. 2, Paris, Gallimard, 2013, in *CSW*, t. XXXVIII-1, mars 2015, p. 61-69
- WEIL Simone, *L'Enracinement. Ou Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, textes établis, présentés et annotés par Florence de Lussy et Michel Narcy, Paris, Flammarion, 2014, in *CSW*, t. XXXVIII-2, juin 2015, p. 189-193
- « La philosophie politique de Simone Weil », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, n° 58, deuxième semestre 2023, Paris, L'Harmattan, in *CSW* (à paraître)

- CHALIER Catherine, *Le désir de conversion*, Paris, Seuil, 2011, in CSW, t. XXXIV-1, mars 2011, p. 105-114 & in *Lumière & Vie*, n° 289, janvier-mars 2011, p. 127-128
- CHALIER Catherine, *Présence de l'espoir*, Paris, Seuil, 2013 & LENA Marguerite, *Patience de l'avenir. Petite philosophie théologique*, Bruxelles, Lessius, 2012, in *Revue d'Éthique et de théologie morale*, n° 274, septembre 2013, p. 121-126
- FERET Alexandra, *Abdiquer la souveraineté. Politique et théologie chez Simone Weil*, Paris, Vrin, 2024, in CSW (à paraître)
- GABELLIERI Emmanuel, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, Louvain-Paris, Peeters, 2003, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 92, n° 4, oct.-déc. 2008, Paris, Vrin, p. 926-930
- GHITTI Jean-Marc, *Passage et présence de Simone Weil. État des lieux*, Paris, Kimé, 2021, in CSW, t. XLIV-1, décembre 2021, p. 487-493
- JANIAUD Joël, *Singularité et responsabilité. Kierkegaard, Simone Weil, Levinas*, Paris, Honoré Champion, 2006, in CSW, t. XXX-1, mars 2007, p. 93-95
- LENA Marguerite, *Patience de l'avenir. Petite philosophie théologique* (Bruxelles, Lessius, 2012) in CSW, t. XXXVI-1, mars 2013, p. 65-69
- L'YVONNET François (dir.), *Simone Weil. Le grand passage*, Paris, Albin Michel, 2006, in *Lumière & Vie*, n° 273, janvier-mars 2007, p. 129-130
- NAUD André, *Les Dogmes et le respect de l'intelligence. Plaidoyer inspiré par Simone Weil*, Montréal, Fides, 2002, in CSW, t. XXVII-2, juin 2004, p. 158-160
- NAVA Alexander, *The Mystical and Prophetic Thought of Simone Weil and Gustavo Gutiérrez*, New York, State University of New York Press, 2001, in CSW, t. XXX-1, mars 2007, p. 95-96
- SUPIOT Alain (dir.), *Mondialisation ou globalisation ? Les leçons de Simone Weil*, Paris, Éd. Collège de France, 2019, in CSW, t. XLIII-2, juin 2020, p. 179-188
- WORMS Frédéric, *La Philosophie en France au XX^e siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009, in CSW, t. XXXIV-1, mars 2011, p. 114-122
- WORMS Frédéric et CREPON Marc, *La philosophie face à la violence*, Paris, Éditions des Équateurs, 2015, in CSW, t. XXXIX-1, mars 2016, p. 87-90

4/ Travaux universitaires

- Le Piège de Dieu. Sur une philosophie du beau dans la pensée de Simone Weil*, Mémoire pour la maîtrise en philosophie, sous la dir. de Jacqueline Lichtenstein, Université Paris-X-Nanterre, 2000, 141 pages, manuscrit dactylographié.
- La Déchirure du réel. Simone Weil et la métaphysique. (Personne et impersonnel dans la pensée de Simone Weil)*, Mémoire pour le D.E.A. de philosophie, sous la dir. de Jacqueline Lichtenstein, Université Paris-X-Nanterre, 2003, 356 pages, manuscrit dactylographié.

BIBLIOGRAPHIE

Plan

I. Corpus weilien

- 1/ Édition des *Œuvres complètes*
- 2/ Autres éditions
- 3/ Correspondance générale (par ordre alphabétique des destinataires)

II. Littérature secondaire

- 1/ Répertoires bibliographiques
- 2/ Témoignages et biographies (par ordre chronologique)
- 3/ Ouvrages consacrés à Simone Weil (par ordre chronologique)
- 4/ Collectifs et livraisons de revues (par ordre chronologique)
- 5/ Articles et chapitres d'ouvrages sur Simone Weil
- 6/ Les *Cahiers Simone Weil*
- 7/ Documentaires et entretiens

III. Autres références

- 1/ Histoire, histoire des idées, histoire de la philosophie
- 2/ La Grèce ancienne, en particulier les Stoïciens
- 3/ Littérature
- 4/ Ceteri auctores

I. Corpus weilien

Les archives sont conservées dans le « Fonds Simone Weil¹ » (NAF 28437) du département des manuscrits à la Bibliothèque nationale de France.

1/ Édition des *Œuvres complètes*

Les *Œuvres complètes* de S. Weil sont en cours de publication aux éditions Gallimard, sous la direction d'André-A. Devaux et de Florence de Lussy, puis de Robert Chenavier². Sont publiés à ce jour les treize volumes suivants :

Premiers écrits philosophiques, t. I, Préface d'André-A. Devaux, Paris, Gallimard, 1988

Écrits historiques et politiques, t. II,

Vol. 1, *L'engagement syndical (1927-1934)*, Avant-propos par Gerald Leroy, Paris, Gallimard, 1988

Vol. 2, *La Condition ouvrière (1934-1937)*, Avant-propos et introductions par Gerald Leroy, et Anne Roche, Paris, Gallimard, 1991

Vol. 3, *Vers la guerre (1937-1940)*, Avant-propos par Simone Fraisse, Paris, Gallimard, 1989

Écrits de Marseille, t. IV,

Vol. 1, (1940-1942) *Philosophie, sciences, religion, questions politiques et sociales*, Avant-propos par Robert Chenavier, Paris, Gallimard, 2008

Vol. 2, (1941-1942) *Grèce – Inde – Occitanie*, Paris, Gallimard, 2009

Écrits de New York et de Londres, t. V,

Vol. 1, (1942-1943) *Questions politiques et religieuses*, Présentation par Robert Chenavier, Paris, Gallimard, 2019

Vol. 2, *L'Enracinement*, Avant-propos par Patrice Rolland et Robert Chenavier, Paris, Gallimard, 2013

Cahiers, t. VI, vol. 1-4, Avant-propos par Michel Narcy, Alyette Degrâces, Marie -Annette Fourneyron, Jean Riaud, Paris, Gallimard, 1994, 1997, 2002, 2006

Correspondance, t. VII,

Vol. 1, *Correspondance familiale*, Avant-propos par Robert Chenavier, Paris, Gallimard, 2012

2/ Autres éditions

Attente de Dieu, Introduction et annotation de Joseph-Marie Perrin, Paris, La Colombe (édition utilisée : Paris, Fayard, 1985)

Correspondance 1942. « Quel est ton tourment ? », correspondance entre S. Weil et J. Bousquet réunie, présentée et annotée par Florence de Lussy et Michel Narcy, Paris, Éditions Claire Paulhan, 2019

¹ Sur les manuscrits, cf. *SP*, p. 674 ; *OC I*, p. 441-442 ; ainsi que M.-O. Germain, « Quelques mots sur les manuscrits de Simone Weil », art. cité, p. 19-22.

² Pour une présentation des *Œuvres complètes*, voir *OC I*, p. 45-49. Je renvoie à R. Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, op. cit., p. 646-648 et à E. Gabellieri, *Être et Don*, op. cit., p. 545-546. Voir aussi A.-A. Devaux, « Un travail d'équipe au service de l'édition des *Œuvres complètes* de Simone Weil », in *Cahiers d'archéologie et d'histoire du Berry*, n° 121, mars 1995, p. 41-48, et R. Chenavier, « L'édition des *Œuvres complètes*. Une lecture renouvelée de Simone Weil », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, 2022/1 (n° 40), p. 143-157.

Écrits de Londres et dernières lettres, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1957

Écrits historiques et politiques, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1960

La Condition ouvrière, Présentation et notes par Robert Chenavier, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2002

Leçons de philosophie (Roanne 1933-1934), présentées par Anne Reynaud-Guérithault, Paris, Plon, 1959 (rééd. 1989)

Œuvres, éd. établie sous la dir. de Florence de Lussy, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1999

Poèmes, suivis de *Venise sauvée*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1968

Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, Présentation et notes par Robert Chenavier, Montreuil, Libertalia, 2022

Venise sauvée. Tragédie en trois actes, Paris, Gallimard, 1955

Sur la science, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1957

Pour le cours donné à Bourges (1935-1936), les notes de Madeleine Boulas et de Jacqueline Jacquet ont été éditées par Julien Molard dans *Simone Weil, Sa vie, Son enseignement*, Sury-en-Vaux, A à Z Patrimoine, 2004

On trouvera des textes établis et annotés dans ces trois recueils :

- Simone Weil, *Désarroi de notre temps et autres fragments sur la guerre*, éd. P. David, Lyon, Peuple Libre, 2016, 2^e éd. 2018
- P. David, *Simone Weil. Luttons-nous pour la justice ? Manuel d'action politique*, Lyon, Peuple Libre, 2017, 2^e éd. 2022
- P. David, *Simone Weil. Un art de vivre par temps de catastrophe*, Lyon, Peuple Libre, 2020

3/ Correspondance générale (par ordre alphabétique des destinataires)

La correspondance familiale a été publiée dans les *Œuvres complètes (OC VII 1)* : 162 lettres. En revanche, les volumes consacrés à la correspondance générale n'ont pas encore été publiés. J'ai travaillé sur les 204 lettres suivantes (j'indique une ou plusieurs publications le cas échéant¹) :

- Quatre lettres à Alain (1934-1941) : *Sur la Science, op. cit.*, p. 111-115 (texte partiel d'une lettre de 1935) ; *CSW*, t. II-4, décembre 1979 (une lettre de mai 1941) ; *Bulletin de l'Association des amis d'Alain*, n° 58, juin 1984, p. 14 à 39 (les 4 lettres)
- Onze lettres à Suzanne Gauchon (épouse de Raymond Aron) (1928-1934) : *Commentaire*, n° 155, automne 2016, p. 553-561
- Seize lettres à Antonio Atarés (1941-1942) : *CSW*, t. VII-3, septembre 1984 (trois lettres reprises dans *Œuvres, op. cit.*, p. 685-690 et deux lettres reprises dans P. David, *Simone Weil, un art de vivre par temps de catastrophe, op. cit.*, p. 123-128)
- Lettre à Jean Ballard (1941) : *OC IV 2*, p. 624
- Six lettres à Huguette Baur (1934-1940) : *CSW*, t. IX-3, septembre 1991 et t. XII-1, mars 1994 (une lettre reprise dans *Œuvres, op. cit.*, p. 1245-1246 et deux lettres reprises dans P. David, *Simone Weil, un art de vivre par temps de catastrophe, op. cit.*, p. 111-122)

¹ Cette correspondance est rassemblée pour l'essentiel dans le « Fonds Simone Weil », BnF, carton « Correspondance générale ». Certaines lettres, dont nous connaissons d'existence, n'ont pas été transmises par ceux qui les détiennent.

- Lettre à Solange Beaumier pour le père Perrin : *AD*, p. 63-67
- Deux lettres à René Belin (1937) : *Œuvres, op. cit.*, p. 177-181 (voir *SP*, p. 413-416)
- Lettre à Charles G. Bell, en anglais (1938) : *Seventy Letters*, London, Oxford University Press, 1965 ; *Simone Weil. Sagesse et grâce violente*, Paris, Bayard, 2009, p. 297-305
- Lettre à Georges Bergery (1938) : *EHP*, p. 283-289
- Lettre à Georges Bernanos (1938) : *EHP*, p. 226-224 (reprise dans *Œuvres, op. cit.*, p. 403-409 ; dans *Désarroi de notre temps et autres fragments sur la guerre*, 2^e éd. *op. cit.*, p. 207-222)
- Onze lettres à Victor Bernard (1936) : *CO*, p. 212-251 (une lettre reprise dans *Œuvres, op. cit.*, p. 153-155)
- Treize lettres à Louis Bouët (1932-1933) : *CSW*, t. XXX-4, décembre 2009
- Cinq lettres à Joë Bousquet (1942) : 3 lettres publiées dans les *Cahiers du Sud*, n° 304, 1950 ; une lettre dans S. Weil, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1962, p. 73-84 (reprises dans *Œuvres, op. cit.*, p. 793-799) ; 2 lettres inédites dans les *CSW*, t. XIX-2, juin 1996 ; S. Weil et J. Bousquet, *Correspondance 1942*, Paris, Éditions Claire Paulhan, 2019
- Lettre à Alexandre Burnouf (1933) : « Fonds Simone Weil », BnF, boîte I, f. 88-89
- Lettre à Francis Louis Closon (1943) : *OC V 1*, p. 634-638
- Lettre à Émile Courrières (janvier 1941 ?) : « Fonds Simone Weil », BnF, boîte I
- Lettre au père Marie-Alain Couturier (1942) : *OC V 1*, p. 159-197
- Deux lettres à René et Vera Daumal (1941) : *CSW*, t. XI-1, mars 1988
- Quatre lettres à Jean Dautry (1932-1933) : *CSW*, t. XLV-3, septembre 2022
- Note sur la peine de relégation infligée aux étrangers, à destination de Mgr Delay, évêque de Marseille (mars 1941 ?) : *SP*, p. 544
- Lettre à Émile Dermenghem (1941) : *SP*, p. 521-522
- Trois lettres à Auguste Detœuf (1936) : *CO*, p. 283-295 (une lettre reprise dans *Œuvres, op. cit.*, p. 173-176)
- Trois lettres à Simone Gibert (1934-1935) : *SP*, p. 294-295, *SP*, p. 317-319 ; *CO*, p. 66-72 (cette dernière lettre reprise dans P. David, *Simone Weil, un art de vivre par temps de catastrophe, op. cit.*, p. 103-110)
- Lettre à André Gide (1939 ?) : *SP*, p. 482-483
- Lettre à Jean Giraudoux (1937) : *Le Figaro littéraire*, 5 décembre 1959 ; *CSW*, t. VIII-4, décembre 1985
- Lettre à Robert Guihéneuf (1936) : *CSW*, t. XXI-1-2, mars-juin 1998
- Deux lettres à Guillaume Guindeguy (1940) : *SP*, p. 519-520
- Lettre à P. Hourcade (1941) : *SP*, p. 522-523
- Quatre lettres à Gilbert Kahn (1941-1942) : *CSW*, t. XVIII-4, décembre 1995
- Deux lettres à Frantzl K (brouillon, 1941) : *SP*, p. 543-544 (en allemand et trad. par S. Pétrement)
- Deux lettres à Jacques Lafitte (1936) : *CSW*, t. III-3, septembre 1980 ; *CO*, p. 256-263 (un brouillon de la deuxième lettre a été publié, sous le titre « Lettre à X. », dans la première édition de *La Condition ouvrière*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1951, p. 33-34)
- Lettre à Nicolas Lazarévitch (1935) : *CO*, p. 62-65

- Lettre (en anglais) à l'amiral Leahy (1941) : *OC IV 1*, p. 470-472 (voir *SP*, p. 539-540)
- Deux lettres à René Lefevre (1933-1935) : *CSW*, t. XXXII-2, juin 2009
- Lettre à Robert Louzon (1932) : « Fonds Simone Weil », BnF, boîte I, f. 95-96
- Deux lettres à Jacques Maritain (1942) : *CSW*, t. III-3, juin 1980
- Lettre à Marcel Martinet (1934) : *SP*, p. 298-299
- Lettre à Emmanuel Mounier (1937) : *CSW*, t. VII-4, décembre 1984 (voir *SP*, p. 410-411)
- Cinq lettres au père Joseph-Marie Perrin (1942) : *AD*, p. 13-62 et 68-84 (deux lettres reprises dans *Œuvres, op. cit.*, p. 643-656 et deux lettres reprises dans P. David, *Simone Weil, un art de vivre par temps de catastrophe, op. cit.*, p. 123-128)
- Six lettres à Simone Pétrement (1932, 1941-1942) : *SP*, p. 210-211, 578-580, 595-596, 625. Ces lettres sont classées dans le « Fonds Simone Pétrement », à la BnF
- Six lettres à Jean Posternak (1937-1938) : *CSW*, t. X-2, juin 1987 (une lettre reprise dans *Œuvres, op. cit.*, p. 173-176, voir *SP*, p. 421-422, 428-430, 435)
- Trois lettres à André Prudhommeaux (1932-1933) : *CSW*, t. XLV-3, septembre 2022
- Deux lettres à Déodat Roché (1941) : une lettre publiée dans les *Cahiers d'études cathares*, n° 2, 1949 et n° 19, 1954, reprise (tronquée) dans S. Weil, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu, op. cit.*, p. 63-67, reprise dans *OC IV 2*, p. 625-627, et une lettre dans *CSW*, t. I-4, décembre 1978
- Lettre à Jules Romains (brouillon, 1936) : *SP*, p. 368-369
- Deux lettres à Gilbert Serret (ébauches, 1932-1933) : *SP*, p. 241-244.
- Quatre lettres à Maurice Schumann (1942-1943) : *EL*, p. 185-215
- Lettre à Ginette Signac (1932) : *SP*, p. 198-199
- Dix-sept lettres à Boris Souvarine (1935-1942) : deux lettres dans *CO*, p. 73-76, 252-255 ; *Simone Weil. L'expérience de la vie et le travail de la pensée*, sous la dir. de Charles Jacquier, Arles, Sulliver, 1988, p. 34-54 ; *CSW*, t. XV-1, mars 1992 et t. XV-2, juin 1992. Voir « Correspondance Alain-Simone Weil-Boris Souvarine », in *Bulletin de l'Association des amis d'Alain*, n° 58, juin 1984, p. 14-39
- Lettre à Guillaume de Tarde (1940) : *SP*, p. 503
- Trois lettres à Albertine Thévenon (1935) : *CO*, p. 51-61
- Quatre lettres à Urbain Thévenon (1932-1933) : *SP*, p. 203-204, 211-213, 225-228. Voir aussi les extraits de lettres (1932-1933) dans Urbain Thévenon, « Une étape de la vie de Simone Weil », *La Révolution prolétarienne*, n° 362, mai 1952.
- Treize lettres à Gustave Thibon (1941-1942) : *CSW*, t. IV-2, juin 1981, t. IV-3, septembre 1981, t. IV-4, décembre 1981, t. XXVI-4, décembre 2003, t. XXXV-3, septembre 2012
- Lettre à Paul Valéry : *Poèmes*, suivis de *Venise sauvée*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1968
- Lettre à Xavier Vallat (1941) : *Œuvres, op. cit.*, p. 973-974
- Deux lettres à Edoardo Volterra (1938 ou 1939) : *EHP*, p. 102-113
- Lettre à Jean Wahl (1942) : *Deucalion* (Neuchâtel), n° 4, octobre 1952 ; *CSW*, t. X-1, mars 1987 (reprise dans *Œuvres, op. cit.*, p. 977-980)
- Lettre à un camarade (1932) : *Sur la Science, op. cit.*, p. 103-104 et *OC IV 1*, p. 437
- Lettre à un ancien camarade de l'École normale supérieure (brouillon, 1933) : *SP*, p. 239-241
- Lettre à un destinataire non identifié (1933) : *SP*, p. 224-225

- Lettre à un destinataire non identifié (1933) : *SP*, p. 224-225
- Lettre à une ancienne élève (1933) : *SP*, p. 275-276
- Lettre ouverte à un syndiqué (brouillon, 1936) : *CO*, p. 355-360
- Lettre à un ami (1936) : *SP*, p. 375-377
- Lettre à un étudiant (fragment, 1937) : *Sur la Science, op. cit.*, p. 117-120.
- Deux ébauches de lettres à un destinataire inconnu (1938 ou 1939 ?) : *EHP*, p. 102-116
- Lettre à Mlle X (1941 ou 1942) : *CSW*, t. XXXV-4, décembre 2012
- Lettre à un capitaine anglais (1942) : *SP*, p. 627-628 (en anglais et trad. par S. Pétrement)
- Lettre au *Cri du peuple* (1931) : *CSW*, t. XVIII-2, juin 1995
- Lettre au Cercle communiste démocratique (1933 ?) : *SP*, p. 306-307
- Lettre au directeur de *L'Union Républicaine* de Roanne (1934) : *CSW*, t. XLI-4, décembre 2018
- Lettre aux *Temps* (1939) : *EHP*, p. 381-382
- Lettre aux *Cahiers du Sud* (1941) : *OC IV 1*, p. 69-72

Seventy letters, éd. Richard Rees, London, Oxford University Press, 1965

De nombreuses lettres ou extraits de lettres sont publiées par Simone Pétrement dans *La vie de Simone Weil*, Paris, Fayard, 1997

N. B. Jacques Cabaud fait état de sept lettres de S. Weil à deux sœurs, Michelle et Claire Dérieu (1932-1935), deux anciennes élèves (*L'expérience vécue de Simone Weil, op. cit.*, p. 390-391 ; voir aussi A.-A. Devaux, « Simone Weil professeur au-delà de sa classe d'après ses lettres à d'anciennes élèves », in *CSW*, t. XX-1, mars 1997, p. 32). Ces lettres sont inédites et indisponibles.

II. Littérature secondaire

Il ne s'agit pas, ici, de reprendre tout ce qui a été publié sur S. Weil mais, après (1) les répertoires bibliographiques, on trouvera (2) les témoignages et biographies qui ont été importants pour mon travail, (3) une liste d'ouvrages suivi (4) des collectifs et livraisons de revues, (5) des articles et chapitres d'ouvrages collectifs qui m'ont été utiles. Je ne reprends pas toutes les références données en note de bas de page.

1/ Répertoires bibliographiques

GAETA Giancarlo, "Bibliografia weiliana", in S. Weil, *Quaderni*, vol.I, Milano, Adelphi, 1982, p. 81-99

LITTLE Janet Patricia, *Simone Weil, a bibliography*, London, Grant & Cutler, 1973 ; *Supplément n° 1*, London, Grant & Cutler, 1979 ; *Compléments bibliographiques*, in *CSW*, t. VI-2, juin 1983

MARCHETTI Adriano, « Bibliografia sistematica », in *Simone Weil. Coscienza delle contraddizioni presenti nella letteratura francese degli anni trenta (e contraddizioni una coscienza)*, Bologna, Atti dell'Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna, Classe di Scienze Morali, Memorie, vol. LXXIII, Bologna Tipographia Compositori, 1977, p. 7-82 ; *Compléments bibliographiques*, in *CSW*, t. VI-4, décembre 1983 ; "Bibliografia ragionata", in *Simone Weil. La Critica disvelante*, Bologna, CLUEB, 1983, 2^e éd. 1989, p. 143-178

THIOUT Michel, « Jalons sur la route de Simone Weil. II. Essai de bibliographie des écrits de Simone Weil », *Archives des Lettres modernes*, III, n° 26, octobre 1959, p. 5-35

On trouvera de bonnes bibliographies dans les ouvrages suivants :

CHENAVIER Robert, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Paris, Cerf, 2001 (aux p. 645-696)

CANCIANI Domenico, *Simone Weil. Il Coraggio di pensare*, Roma, Ed. Lavoro, 1996 (aux p. 384-411) ; trad. fr. *Simone Weil. Le courage de penser*, Paris, Beauchesne, 2011 (aux p. 471-503)

DEVAUX André-A. et Schlette Heinz Robert (dir.), *Philosophie, Religion, Politik*, Frankfurt am Main, Knecht, 1985 (aux p. 301-309)

GABELLIERI Emmanuel, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, Louvain-Paris, Peeters, 2003 (aux p. 545-560)

KÜHN Rolf, *Lecture décréative. Une synthèse de la pensée de Simone Weil*, Thèse de Troisième cycle, dactylographiée, Université Paris-Sorbonne, février 1985 (aux p. 389-397)

Les *Cahiers Simone Weil* proposent des comptes-rendus. Voir « Dix années de recensions (1978-1987) », in *CSW*, t. XI-4, décembre 1988, p. 350-360, ainsi que les index des comptes-rendus publiés chaque année dans le numéro de mars pour l'année précédente. Une *Table générale* a été établie pour la période juin 1978 – septembre 2014 par Marie-Noëlle Chenavier.

2/ Témoignages et biographies (par ordre chronologique)

SOUVARINE Boris, « Note sur Simone Weil » (signé Candide), in *Politics*, New York, février 1945 (reproduit in *Simone Weil. L'expérience de la vie et le travail de la pensée*, Arles, Éditions Sulliver, 1998, p. 65-68)

BOUSQUET Joë, « Témoignage », in *Cahiers du Sud*, n° 284, septembre 1947, p. 567-570

HONNORAT Pierre, « Souvenir de Simone Weil », in *Cahiers du Sud*, n° 284, septembre 1947, p. 531-536

THIBON Gustave, « Introduction » à *La Pesanteur et la Grâce* (1947), Paris, Pocket, 1993

PATRI Aimé, « La personne et la pensée de Simone Weil », in *La Table ronde*, février 1948, p. 312-321

PETREMENT Simone, « La vie et la pensée de Simone Weil », in *Critique*, n° 28, 1948, p. 793-805
–, « *La Pesanteur et la Grâce* », in *Cahiers du Sud*, 35^e année, 1948, n° 289

BATAILLE Georges, « La Victoire militaire et la banqueroute de la morale qui maudit », in *Critique*, n° 40, septembre 1949 (repris dans *Articles I (1944-1949)*, *Œuvres complètes*, tome XI, Paris, Gallimard, 1988)

KAHN Gilbert, « A propos de Simone Weil », in *Empédocle*, mars-avril 1950, p. 56-62

PERRIN Joseph-Marie, « Introduction » à *Attente de Dieu* (1950), Paris, Fayard, 1985

COLLINET Michel, RABAUT Jean, FEUILLADE Lucien, « Simone Weil anarchiste et chrétienne », in *L'Âge nouveau*, n° 61, mai 1951

PERRIN Joseph-Marie et THIBON Gustave, *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, Paris, La Colombe, 1952

THEVENON Urbain, « Une étape dans la vie de Simone Weil », in *La Révolution prolétarienne*, mai 1952

CABAUD Jacques, *L'Expérience vécue de Simone Weil*, Paris, Plon, 1957

BEAUVOIR Simone de, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard, 1958, p. 236-237

- DUPERRAY Jean, « Quand Simone Weil passa chez nous », in *Les Lettres nouvelles*, 1964, repris in *Quand Simone Weil passa chez nous*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2010
- CABAUD Jacques, *Simone Weil. A Fellowship in Love*, London, The Harvill Press, 1964 (New York, Channel Press, 1965)
- , *Simone Weil à New York et à Londres : les quinze derniers mois (1942-1943)*, Paris, Plon, 1967
- TORTEL Jean, « Simone Weil à Marseille » (années soixante ou début des années soixante-dix), in *Simone Weil. La Soif de l'absolu*, sous la dir. de J. P. Little et A. Ughetto, Marseille, *Sud*, n° 87-88, 1990, p. 25-28
- PETREMENT Simone, *La Vie de Simone Weil* (1973), Paris, Fayard, 1997
- WEIL André, « Propos sur Simone Weil » (1973), in *Simone Weil. La Soif de l'absolu*, sous la dir. de J. P. Little et A. Ughetto, Marseille, *Sud*, n° 87-88, 1990, p. 9-23
- CLOSON Francis Louis, *Le Temps des Passions*, Paris, Presses de la Cité, 1974
- SCHUMANN Maurice, *La mort née de leur propre vie. Trois essais sur Péguy, Simone Weil, Gandhi*, Paris, Fayard, 1974
- THIBON Gustave, *Entretiens avec Christian Chabanis*, Paris, Fayard, 1975
- FIORI Gabriella, *Simone Weil. Biografia di un pensiero*, Milano, Garzanti, 1981
- ARON Raymond, *Mémoires. Cinquante ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983
- PERRIN Joseph-Marie, *Mon dialogue avec Simone Weil*, Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 1984
- FIORI Gabriella, *Simone Weil. Une femme absolue*, Paris, Éditions du Félin, 1987 (nouvelle édition 1993)
- COLES Robert, *Simone Weil: A Modern Pilgrimage*, Boston, Da Capo Press, 1989 (trad. fr. par Monique Lebailly : *Simone Weil, une vie à l'œuvre*, Paris, Éd. Des Femmes, 1992)
- HOUDIN Georges, *Simone Weil*, Paris, La Découverte, 1989
- MCLELLAN David, *Simone Weil. Utopian Pessimist*, Londres, Macmillan, 1989
- SCHUMANN Maurice, « L'expérience religieuse de Simone Weil », in *Simone Weil. La Soif de l'absolu*, sous la dir. de J. P. Little et A. Ughetto, Marseille, *Sud*, n° 87-88, 1990, p. 29-35
- FIORI Gabriella, *Simone Weil. Una donna assoluta*, Milano, La Tartaruga, 1991
- NEVIN Thomas R., *Simone Weil: Portrait of a Self-exiled Jew*, The University of North Carolina Press, 1991
- WEIL André, *Souvenirs d'apprentissage*, Bâle, Birkhäuser Verlag, 1991
- BOUCHARDEAU Huguette, *Simone Weil*, Paris, Julliard, 1995
- THIBON Gustave, « Souvenir et Témoignage », *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, n° 7, 1997, p. 3
- PERRIN Joseph-Marie, *Comme un veilleur attend l'aurore*, Paris, Cerf, 1998 (« Mon amitié avec Simone Weil », p. 136-153)
- CANCIANI Domenico, *L'intelligence et l'amour. Réflexion religieuse et expérience mystique chez Simone Weil*, Paris, Beauchesne, 2000
- BARTHELET Philippe, *Entretiens avec Gustave Thibon*, Paris, Éditions du Rocher, 2001
- PLESSIX GRAY Francine du, *Simone Weil*, London, Weidenfeld & Nicolson, 2001
- RONDANINA Roberto, *Simone Weil. Mistica e rivoluzionaria*, Milano, Paoline Editoriale Libri, 2001

- LEVY Beata, « Simone Weil à *Patriotic School* » (2003), in CSW, t. XLII-3, septembre 2019, p. 203-208
- LUCCHETTI BINGEMER Maria Clara, *Simone Weil. La fuerza y la debilidad del amor*, Estela (Navarra), Editorial Verbo Divino, 2009 (éd. originale en portugais (Brésil), Rocco, 2007 : *Simone Weil: a força e a fraqueza do amor*)
- RANCE Christiane, *Simone Weil. Le courage de l'impossible*, Paris, Le Seuil, 2009
- WEIL Sylvie, *Chez les Weil : André et Simone*, Paris, Buchet Chastel, 2009
- CANCIANI Domenico, *Simone Weil. Le courage de penser*, Paris, Beauchesne, 2011

3/ Ouvrages consacrés à Simone Weil (par ordre chronologique)

- BUGNION-SECRETAN Perle, *Simone Weil, itinéraire politique et spirituel*, Neuchâtel, H. Messeiller, 1954
- DAVY Marie-Magdeleine, *Introduction au message de Simone Weil*, Paris, Plon, 1954
- FLEURE Eugène, *Simone Weil ouvrière*, Paris, Éditions Lanore, 1955
- DAVY Marie-Magdeleine, *Simone Weil*, Paris, Éditions universitaires, coll. « Témoins du XX^e siècle », 1956 (rééd. 1961)
- OTTENSMEYER Hilary, *Le thème de l'amour dans l'œuvre de Simone Weil*, Paris, Lettres Modernes, coll. « Thèmes et mythes » n° 6, 1958
- KEMPFNER Gaston, *La philosophie mystique de Simone Weil*, Paris, La Colombe, 1960 (rééd. Falicon, Éditions Nataraj, 1996)
- PICCARD Eulalie, *Simone Weil, Essai biographique et critique suivi d'une anthologie raisonnée des œuvres de Simone Weil*, Paris, PUF, 1960
- MALAN Ivo, *L'Enracinement de Simone Weil : Essai d'interprétation* (Thèse de Doctorat soutenue aux États-Unis en 1956), Paris, M. Didier, 1961
- DEBIDOUR Victor-Henry, *Simone Weil ou la transparence*, Paris, Plon, 1963
- HALDA Bernard, *L'évolution spirituelle de Simone Weil*, Paris, Beauchesne, 1964
- HEIDSIECK François, *Simone Weil. Introduction et choix de ses textes*, Paris, Seghers 1965 (rééd. Paris, L'Harmattan, 2012)
- DAVY Marie-Magdeleine, *Simone Weil : sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1966
- REES Richard, *Simone Weil : A Sketch for a Portrait*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1966 ; trad. par E. Mererovitch, *Simone Weil, esquisse d'un portrait* (préf. de Marie-Magdeleine Davy), Paris, Buchet-Chastel, coll. « La Barque du soleil », 1969
- NARCY Michel, *Simone Weil. Malheur et beauté du monde*, Paris, Éditions du Centurion, 1967
- D'HAUTEFEUILLE François, *Le tourment de Simone Weil*, préf. de J.-M. Perrin, Paris, Desclée de Brouwer, 1970
- VETÖ Miklos, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris Vrin 1971 (rééd. Paris, L'Harmattan, 2014)
- DUJARDIN Philippe, *Simone Weil. Idéologie et politique*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, Paris, François Maspero, 1975
- GINIEWSKI Paul, *Simone Weil ou la haine de soi*, Paris, Éd. Gerg International, 1978

- GOLDSCHLAEGER Alain, *Simone Weil et Spinoza. Essai d'interprétation*, Sherbrooke, Quebec, Canada, Éd. Naaman, 1982
- MARCHETTI Adriano *Simone Weil. La Critica disvelante*, Bologna, CLUEB, 1983 (2^e éd. 1989)
- SPRINGSTED Éric O., *Christus Mediator : Platonic Mediation in the Thought of Simone Weil*, Chico, Scholars Press, 1983
- KÜHN Rolf, *Lecture décréative. Une synthèse de l'œuvre de Simone Weil*, Thèse de doctorat en philosophie, soutenue le 29 novembre 1985, à l'Université de Paris-Sorbonne (exemplaire dactylographié)
- SPRINGSTED Éric O., *Simone Weil and the Suffering of Love*, Cambridge, Ma., Cowley, 1986
- LITTLE Janet Patricia, *Simone Weil. Waiting on Truth*, Oxford, New York & Hambourg, Berg Publishers, Berg Women's Series, 1988
- SAINT-SERNIN Bertrand, *L'action politique selon Simone Weil*, Paris, Cerf, 1988
- WINCH Peter, *Simone Weil. « The Just Balance »*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989
- KÜHN Rolf, *Deuten als Entwerde.: Eine Synthese des Werkes Simone Weils in hermeneutisch-religionsphilosophischer Sicht*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1989
- DANESE Attilio et DI NICOLA Giulia Paola, *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, Roma, Dehoniane, 1991
- GAETA Giancarlo, *Simone Weil*, Firenze, edizioni Cultura della Pace, 1992
- THOMAS Jean-François, *Simone Weil et Edith Stein : malheur et souffrance*, préf. de Gustave Thibon, Namur, Culture et Vérité, 1992
- MULLER Jean-Marie, *Simone Weil, l'exigence de non-violence*, Desclée de Brouwer, 1995
- ESPOSITO Roberto, *L'Origine della politica, H. Arendt o S. Weil?*, Roma, Donzelli editore, 1996
- TRABUCCO Giovanni, *Poetica soprannaturale. Coscienza della Verità in Simone Weil*, Milano, Edizioni Glossa, 1997
- RIVIALE Philippe, *La pensée libre. Essai sur les écrits politiques de Simone Weil*, Paris, L'Harmattan, 1999
- SAINT-ROBERT Philippe de, *La Vision tragique de Simone Weil*, Paris, Éditions François-Xavier de Guibert, 1999
- CANCIANI Domenico, *L'Intelligence et l'amour : réflexion religieuse et expérience mystique de Simone Weil*, Paris, Beauchesne, 2000
- CHENAVIER Robert, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Paris, Cerf, 2001
- , *Découvrir Simone Weil*, Grenoble, Cahiers de Meylan, 2001
- GABELLIERI Emmanuel, *Simone Weil*, Paris, Ellipses, 2001
- FULCO Rita, *Corrispondere al limite. Simone Weil: il pensiero a la luce*, Roma, Studium, 2002
- JANIAUD Joël, *Simone Weil. L'attention et l'action*, Paris, PUF, 2002
- GABELLIERI Emmanuel, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, Louvain-Paris, Peeters, 2003
- MARIANELLI Massimiliano, *La Metafora ritrovata. Miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*, Roma, Città Nuova, 2004
- MOLARD Julien, *Simone Weil en quête de vérité*, Les Plans-sur-Bex (Suisse), Parole et Silence, 2004
- DUCROCQ Marie-Pascale, *L'appel universel de Simone Weil. Une voie de sainteté*, Saint-Maurice (Suisse), Éditions Saint-Augustin, 2005

- MORGAN Vance G., *Weaving the World. Simone Weil on Science, Mathematics, and Love*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 2005
- CABAUD-MEANNEY Marie, *Simone Weil's Apologetic Use of Literature. Her Christological Interpretations of Ancient Greek Texts*, Oxford, Oxford University Press, 2007
- REY PUENTE Fernando, *Simone Weil et la Grèce*, Paris, L'Harmattan, 2007
- AVERY Desmond, *Beyond Power. Simone Weil and the Notion of Authority*, Plymouth, Lexington books, 2008
- MOLARD Julien, *Les valeurs chez Simone Weil*, Les Plans-sur-Bex (Suisse), Parole et Silence, 2008
- CARLIEZ Dominique, *Penser la politique avec Simone Weil*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2009
- CHENAVIER Robert, *Simone Weil. L'attention au réel*, Paris, Michalon, 2009
- TAÏBI Nadia, *La philosophie au travail. L'expérience ouvrière de Simone Weil*, Paris L'Harmattan, 2009
- STEFFENS Martin, *Simone Weil*, coll. « Prier 15 jours », Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2009
- DOERING Jane, *Simone Weil and the Specter of Self-Perpetuating Force*, Notre-Dame, University of Notre-Dame Press, 2010
- MARCHETTI Adriano, *Simone Weil. Poetica attenta*, Napoli, Liquori, 2010
- PRZYBYLSKA Nelli, *Ascèse de la parole. Écriture personnelle de Simone Weil*, Berlin, Éditions universitaires européennes, 2010
- BALLANFAT Marc, *Simone Weil ou le combat de l'ange avec la force*, Paris, Hermann, 2011
- MOSER Sabina, *La fisica soprannaturale. Simone Weil e la scienza*, Milano, Éd. San Paolo, 2011
- RECCHIA LUCIANI Francesca Romana, *Simone Weil tra filosofia ed esistenza*, Lecce, Pensa Multimedia, 2012
- ZYKA Christine, *L'art et le Beau. Simone Weil et l'esthétique*, thèse de doctorat en philosophie soutenue en 2013 à l'Université catholique de Lyon (exemplaire dactylographié)
- JULLIARD Jacques, *Le choc Simone Weil*, Paris, Flammarion, 2014
- LABBE Mickaël, *La notion de travail chez Simone Weil*, Strasbourg, CRDP, 2014
- RISARI Guia, *Il taccuino di Simone Weil*, Palermo, Rueballu, 2014
- HOF Christine, *Philosophie et kénose chez Simone Weil. De l'amour du monde à l'Imitatio Christi*, Paris, L'Harmattan, 2016
- LUSSY Florence de, *Simone Weil*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2016
- GABELLIERI Emmanuel, *Penser le travail avec Simone Weil*, Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2017
- TOMMASI Wanda, *Simone Weil. Esperienza religiosa, esperienza femminile*, Liguori Editore, Napoli, 1997
- CAPPELLI Kévin, *Simone Weil. Le tournant spirituel*, Rennes, Apogée, 2019
- GUEQUIERE Vincent, *Simone Weil, Lutter avec la force*, Paris, Les Éditions de l'École de Guerre, 2019
- FULCO Rita, *Soggettività e potere Ontologia della vulnerabilità in Simone Weil*, Macerata, Quodlibet, 2020
- CHENAVIER Robert, *Simone Weil, une Juive antisémite ? Eteindre les polémiques*, Paris, Gallimard, 2021
- GHITTI Jean-Marc, *Passage et présence de Simone Weil, état des lieux*, Paris, Kimé, 2021

- TIRKAWI Tasnîm, *La pensée sur la page. L'expérience du carnet chez Simone Weil*, Paris, Hermann, 2021
- GUITTON Philippe, *Simone Weil, l'exigence philosophique*, Paris, Éditions Ancre, 2022
- POMA Iolanda, *Simone Weil per una decostruzione religiosa del soggetto moderno*, Milano, Mimesis edizioni, 2022
- SANCHES Noemi, *Del silencio a la palabra: La ontología del lenguaje en Simone Weil*, Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2022
- GABELLIERI Emmanuel, *Être et grâce. Simone Weil et le christianisme*, Paris, Cerf, coll. « Philosophie & théologie », 2023

4/ Collectifs et livraisons de revues (par ordre chronologique)

- Réponses aux questions de Simone Weil*, J.-M. Perrin, J. Daniélou, C. Durand, J. Kaelin, L. Lochet, B. Hussar, J.-M. Emmanuelle, Paris, Aubier, 1964
- Simone Weil, philosophe, historienne et mystique*, sous la dir. de Gilbert Kahn, Paris, Aubier Montaigne, 1978
- Simone Weil. La passione della verità*, sous la dir. de Domenico Canciani, Gabriella Fiori, Giancarlo Gaeta, Adriano Marchetti, Brescia, Morcelliana, 1984
- Simone Weil. Philosophie, Religion, Politik*, sous la dir. d'André-A. Devaux et Heinz Robert Schlette, Frankfurt am Main, Knecht, 1985
- Aris Accornero, Giovanni Bianchi, Adriano Marchetti, *Simone Weil e la condizione operaia* (con un'antologia degli scritti, Roma, Editori Riuniti, 1985)
- Simone Weil. L'expérience de la vie et le travail de la pensée*, sous la dir. de Charles Jacquier, Arles, Sulliver, 1988
- Simone Weil. La Soif de l'absolu*, sous la dir. de Janet Patricia Little et André Ughetto, Marseille, Sud, n° 87-88, 1990
- Le rivoluzioni di Simone Weil*, sous la dir. de Giovanni Invitto, Lecce, Capone Editore, 1990
- Simone Weil. La provocazione della verità*, sous le dir. de G. Longobardi, A. Sanvitto, W. Tommasi, E. Zamarchi, C. Zamboni, introduction de Gabriella Fiori, Naples, Liguori Editore, 1990
- Simone Weil et les langues*, Actes du colloque de Grenoble, 24-27 septembre 1990, organisé par le Département de philosophie de l'Université de Grenoble-II et l'UA 1230 CNRS, sous la dir. de Monique Broc-Lapeyre, *Recherches sur la Philosophie et le Langage*, Grenoble, Cahier n° 13, 1991 (diffusion J. Vrin, Paris)
- Simone Weil's Philosophy of Culture. Readings toward a Divine Humanity*, edited by Richard H. Bell, Cambridge, Cambridge University Press, 1993
- Politica e Sapienza. I, questione con Simone Weil*, sous la dir. d'Adriano Marchetti, Actes du colloque tenu à l'Université de Bologne, du 15 au 17 octobre 1992, Bologne, Pàtron, 1993
- Colloque Simone Weil*, publication par la ville de Roanne du colloque qui s'est tenu le 13 octobre 1993, avec le concours de Daniel Boitier, Roanne, 1994
- Simone Weil. Le grand passage*, sous la dir. de François L'Yvonnet, Paris, Albin Michel, coll. « Question de » n° 97, 1994 (rééd. 2006)

- Spirit, Nature and Community. Issues in the Thought of Simone Weil*, sous la dir. de Diogenes Allen et Éric O. Springsted, Albany, State University of New York Press, SUNY Series, Simone Weil Studies, 1994
- Modernité, démocratie et totalitarisme. Simone Weil et Hannah Arendt*, Actes du colloque tenu à Paris, le 5 février 1993, à la Maison des Sciences de l'Homme, sous la dir. de Marina Cedronio, Paris, Klincksieck, 1996
- Simone Weil: The Way of Justice as Compassion*, edited by Richard H. Bell, Lanham, Rowman and Little Publishers, 1998
- Simone Weil. Ein Leben gibt zu denken*, sous la dir. de Imelda Abbt et Wolfgang Müller, St. Ottilien, EOS Verlag, 1999
- Estetica ed esistenza. Deleuze, Derrida, Foucault, Weil*, sous la dir. de L. M. Lorenzetti et M. Zani, Franco Angeli, 2000
- Les Catégories de l'universel. Simone Weil et Hannah Arendt*, sous la dir. de Michel Nancy et Etienne Tassin, Paris, L'Harmattan, 2001
- Simone Weil. La passion de la raison*, sous la dir. de Mireille Caille et Eberhard Gruber, Paris, L'Harmattan, 2003
- The Christian Platonism of Simone Weil*, Edited by E. Jane Doering and Éric O. Springsted, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2004
- Simone Weil. « Le travail comme témoignage »*, sous la dir. de Nadia Taïbi, Lyon, Université Jean-Moulin Lyon-3, 2006
- Simone Weil et le poétique*, sous la dir. de Jean-Michel Le Lannou, Eniko Sepsi et Jérôme Thélot, Paris, Kimé, 2007
- Simone Weil et la philosophie. Les Études philosophiques*, sous la dir. d'Anissa Castel-Bouchouchi, Paris, PUF, juillet 2007
- Simone Weil. Action et contemplation*, sous la dir. d'Emmanuel Gabellieri et de Maria-Clara Lucchetti Bingemer, Paris, L'Harmattan, 2008
- Simone Weil*, sous la dir. de Chantal Delsol, Paris, Cerf, coll. « Cahiers d'histoire de la philosophie », 2009
- Simone Weil. Sagesse et grâce violente*, sous la dir. de Florence de Lussy, Paris, Bayard, 2009
- Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, Edición de Emilia Bea Pérez, Madrid, Editorial Trotta, 2010
- Simone Weil, lectures politiques*, sous la dir. de Valérie Gérard, Paris, Éditions de la Rue d'Ulm, 2011
- Simone Weil tra politica e mistica*, sous la dir. de Margarete Durst, Luigi A. Manfreda et Aldo Meccariello, Roma, Aracne, 2011
- Simone Weil. Philosophie, mystique, esthétique*, sous la dir. de Gizella Gutbrod, Joël Janiaud et Enikö Sepsi, Paris, Archives Karéline, 2012
- Simone Weil. Mystère et lumière, Approches n° 148*, sous la dir. de Guy Samama, janvier 2012
- Simone Weil, notre contemporaine, Esprit*, août-septembre 2012
- Per un nuovo umanesimo, Francesco d'Assisi e Simone Weil*, a cura di M. Marianelli, Roma, Citta Nuova, 2012
- Simone Weil. Una costituente per l'Europa. Scritti londinesi*, a cura di Domenico Canciani e Maria Antonietta Vito, Roma, Castelvechchi, 2013

- Simone Weil. Cahier de L'Herne*, sous la dir. d'Emmanuel Gabellieri et François L'Yvonnet, Paris, Éditions de L'Herne, 2014
- Oppression et liberté. Simone Weil ou la résistance de la pensée, Tumultes n° 46*, sous la dir. de Pascale Devette et Etienne Tassin, Paris, Kimé, mai 2016
- Penser le soin avec Simone Weil*, sous la dir. de Martin Dumont et Nathalie Zaccà-Reyners, Paris, PUF, coll. « Questions de soin », 2018
- Simone Weil, réception et transposition*, sous la dir. de Robert Chenavier et Thomas Pavel, Paris, Classiques Garnier, 2019
- Mondialisation ou globalisation ? Les leçons de Simone Weil*, sous la dir. d'Alain Supiot, Paris, Collège de France, coll. « Conférences », 2019
- « *Entre* ». *Le relazione oltre il dualismo metafisico*, a cura di Massimiliano Marianelli, Figline Valdarno, Istituto Universitario Sophia/Città Nuova Editrice, 2020
- Simone Weil. Filosofia della resistenza. Antigone, Elettra et Filottete*, a cura di Francesca R. Recchia Luciani, Genova, Il nuovo Melangolo, 2020
- Simone Weil protagonista della filosofia del '900. Ritrovare l'umano*, a cura di M. Marianelli, *Rivista Studium Ricerta*, Anno 116 – mag./giu. 2020 – n. 3 (contributions d'Emmanuel Gabellieri, Raissa de Gruttola, Noemi Sanches, Benedetta Sonaglia, Mary Elisabeth Trini)
- Simone Weil, Cahiers philosophiques*, n° 171, 4^e trimestre 2022, Paris, Vrin, 2023
- Simone Weil, philosophe de la vérité, Revue des Deux Mondes*, sous la dir. d'Aurélié Julia, octobre 2023
- Simone Weil (1909-1943): Receptions and Actuality. Part I: Weil's Social and Political Thought, Labyrinth*, vol. 25, n° 1, 2023
- Simone Weil (1909-1943): Receptions and Actuality Part 2: Aesthetics, Ethics and Spirituality, Labyrinth*, vol. 25, n° 2, 2023

5/ Articles et chapitres d'ouvrages sur Simone Weil

- ALAIN, « Simone Weil », in *La Table ronde*, n° 28, avril 1950, p. 47-51
- ALEXANDRE Jeanne, « Rencontre de Simone Weil et d'Alain », in *Alain philosophe de la culture et théoricien de la démocratie*, Paris, Association des amis d'Alain, 1976, p. 183-199
- ARMENGAUD Françoise, « Simone Weil et la science grecque », in *CSW*, t. VI-1, mars 1983, p. 1-15
- ALLEN Diogenes, *Three outsiders. Pascal, Kierkegaard, Simone Weil*, Cambridge, Cowbridge Publications, 1983
- , « Manifestations of the Supernatural According to Simone Weil », in *CSW*, t.XVII-3, septembre 1994
- ALLEN Diogenes (avec la collaboration de SPRINGSTED Éric), « Le malheur : une énigme (Simone Weil et Épictète) », in *CSW*, t. II-4, décembre 1979, p. 184-196
- BART Élisabeth, *Les Incandescentes. Simone Weil, Maria Zambrano, Cristina Campo*, Paris, Pierre-Guillaume de Roux, 2019
- BASSET Guy, « Camus éditeur de Simone Weil », in *CSW*, t. XXIX-3, septembre 2006, p. 249-263
- BIROU Alain, « Comment "lire" Simone Weil ? », in *CSW*, t. IV-4, décembre 1981, p. 201-212
- , « Le Foyer de l'unité de pensée et de vie chez Simone Weil », in *Les Cahiers de l'Unité*, n° 3, juillet 1984, p. 62-75

- , « L'articulation entre le surnaturel et le social chez Simone Weil », in *CSW*, t. VIII-1, mars 1985, p. 50-60
- , « Comment et jusqu'où Simone Weil est-elle philosophe ? », in *Revue thomiste*, t. LXXXVI, n° 3, juillet-septembre 1986, p. 423-444
- , « Simone Weil mystique », I, II et III, in *CSW*, t. XI-1, XI-2 et XI-3, mars, juin et septembre 1988, p. 45-56, p. 145-154, p. 215-226
- , « Amour surnaturel, dynamisation vers Dieu de toute expérience psychologique de Simone Weil », I et II, in *CSW*, t. IX-2 et IX-3, juin et décembre 1986, p. 189-208 et p. 297-303.
- , « Enracinement, obligation, surnaturel et "metaxu" », in *CSW*, t. XVIII-1, mars 1995, p. 59-78.
- BLANCHOT Maurice, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969 (aux p. 153-179)
- BLUM Malou, *Le choix de la Résistance*, Paris, Cerf, 1998 (« Rencontre avec Simone Weil », p. 104-115)
- BOITIER Daniel, « Avec la faim au ventre pour moteur », in *CSW*, t. XII-2, juin 1990, p. 137-146
- , « Note critique » [à propos de S. Weil et Bataille], in *CSW*, t. XX-4, décembre 1997, p. 319-324
- , « *Leçons de philosophie*, Roanne 1933-1934. Une science du corps », in *CSW*, t. XLI-4, décembre 2018, p. 423-436.
- , « Une impossible rencontre : Simone Weil/Georges Bataille », in *CSW*, t. XLIII-1, mars 2020, p. 1-17
- BRENNER Rachel Feldhay, *Writing as Resistance : Four Women Confronting the Holocaust : Edith Stein, Simone Weil, Anne Franck, ETTY HILLESUM*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1997
- BRETON Stanislas, « Simone Weil l'admirable », in *Esprit*, n° 211, mai 1995, p. 31-46
- BROC-LAPEYRE Monique, « Simone Weil et son refus de Nietzsche », in *CSW*, t. III-1, mars 1980, p. 19-32
- , « Simone Weil et le souci du mot juste », in *CSW*, t. X-4, décembre 1987, p. 358-367
- , « Simone Weil et le refus de la langue de bois », *Simone Weil et les langues, Recherches sur la Philosophie et le Langage*, Grenoble, Cahier n° 13, 1991, p. 29-40
- , « Réalisme politique et stratégie spirituelle », in *CSW*, t. XII-4, décembre 1999, p. 389-407
- , « Le passage de la personne à l'impersonnel », in *Simone Weil. Le grand passage*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 103-117
- BRUCKBERGER Raymond-Léopold, o.p. (avec Marie-Louise Blum et Jacques Madaule), « Trois témoignages sur Simone Weil », in *CSW*, II-4, décembre 1979, p. 179-183
- BUBER Martin, *Judaïsme* (trad. par M.-J. Jolivet), Lagrasse, Verdier, coll. « Les Dix Paroles », 1982 (le chapitre III porte sur S. Weil ; repris in *CSW*, t. VI-1, mars 1983, p. 46-54)
- CABAUD Jacques, « Simone Weil à Londres », in *CSW*, t. XVI-4, décembre 1993, p. 275-312
- CAMUS Albert, « Simone Weil », in *Bulletin de la NRF*, Paris, Gallimard, juin 1949
- , « Simone Weil et Camus » (1949), in *Essais*, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1965, p. 1699-1702
- , « *La Condition ouvrière* de Simone Weil », in *L'Express*, 13 décembre 1955
- CANGUILHEM Georges, « Simone Weil », in *Annuaire de l'Association des Anciens Elèves de l'Ecole Normale Supérieure*, 1989, p. 62-64
- CHALIER Catherine, *Le désir de conversion*, Paris, Seuil, 2011, chap. V : « Simone Weil », p. 147-184

- CHENAVER Robert, « Relire Simone Weil », in *Les Temps Modernes*, n° 440, mars 1983, p. 1677-1714
- , « "Ma solution, si j'avais pu... : l'analogie", ou l'analectique entrevue », *Simone Weil et les langues, Recherches sur la Philosophie et le Langage*, Grenoble, Cahier n° 13, 1991, p. 63-83
- , « Franchir un seuil sans changer de direction », in *Simone Weil. Le grand passage*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 135-147
- , « Soins de l'âme et souci du monde », in *CSW*, XXII-4, décembre 1999, p. 408-419
- , « Simone Weil: Completing Platonism through », in *The Christian Platonism of Simone Weil*, sous la dir. de J. Doering et E. O. Springsted, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2004, p. 61-76
- , « Les méditations cartésiennes de Simone Weil », in *Simone Weil et la philosophie. Les Études philosophiques*, Paris, PUF, Juillet 2007, p. 183-205
- , « Une interrogation fondamentale dans des écrits de circonstance », in *CSW*, t. XXXIV-2, juin 2011, p. 195-208
- , « Quand agir, c'est lire. La lecture créatrice selon Simone Weil », in *Esprit*, août-septembre 2012, p. 116-130
- , « Nécessité, "choix originel" et obéissance chez Simone Weil », in *Versants* (Genève) n° 61:1, 2014, p. 79-92
- , « Simone Weil antimoderne, modérément moderne ou "altéromoderne" ? », in revue *Tumultes*, Paris, Kimé, mai 2016, p. 157-173
- , « Des "germes d'idées [qui] vont toujours dans le même sens" », in *CSW*, t. XXXX-3, septembre 2017, p. 317-323
- , « "Se mettre dans la troisième dimension". Une théorie du transfert chez Simone Weil », in *Simone Weil, réception et transposition*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 65-79
- , « La littérature comme signe », in *CSW*, t. XLII-3, septembre 2019, p. 209-214
- , « Simone Weil est-elle un écrivain engagé ? », in *CSW*, t. XLIII-1, mars 2020, p. 19-36
- , « L'édition des *Œuvres complètes*. Une lecture renouvelée de Simone Weil », in *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, 2022/1 (n° 40), p. 143-157
- , « Transformer la vie par la poésie », in *CSW*, t. XLV-1, mars 2022, p. 41-56
- , « Raison poétique et métaphore réelle. Un mode de connaissance », in *CSW*, t. XLVI-1, mars 2023, p. 77-90
- CHEVALLEY Catherine, « Simone Weil et la science : "refuser la puissance". Remarques sur sa critique de la physique de son temps », in *Simone Weil. Sagesse et grâce violente*, Paris, Bayard, 2009, p. 85-122
- CHIAPPONE Francis, « Expérience, expression, littérature », in *CSW*, t. XLII-3, septembre 2019, p. 241-260
- CHRETIEN Jean-Louis, *De la fatigue*, Paris, Minuit, 1996 (chap. XI : « L'acédie, de saint Jean Cassien à Simone Weil »)
- COURTINE-DENAMY Sylvie, *Trois femmes dans de sombres temps. Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil, ou Amor fati, amor mundi*, Paris, Albin Michel, 1997
- , *Simone Weil. La quête de racines célestes*, Paris, Cerf, coll. « La Nuit surveillée », 2009
- DE LEO Daniela, « Simone Weil, philosophe et éducatrice », trad. Christel Taillibert, in *Cahiers de Narratologie*, n° 40, 2021

- DEVAUX André-A., « Problème et mystère de la souffrance de Simone Weil », in *Synthèses* (Bruxelles), n° 271-272, janvier-février 1969, p. 29-36
- , « Nature et rôle de l'attention selon Simone Weil », in *Bulletin de liaison* de l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil », n° 4, mars 1976
- , « Désir et amour de Dieu chez Simone Weil », in *Hommage à Jean Onimus*, Annales de la faculté des lettres et Sciences humaines de Nice, 1979, n° 38, p. 201-212
- , « Simone Weil, l'esprit de vérité et l'écriture », in *Revue des Deux Mondes*, février 1988, p. 122-131
- , « Simone Weil ou la passion de la vérité » (1988), in *OC I*, p. 9-26
- , « Simone Weil, l'esprit de vérité et l'écriture », in *La Revue des Deux Mondes*, février 1988, p. 122-131
- , « Simone Weil et Blaise Pascal », in *Sud*, n° 87-88, 1990, p. 75-99
- , « Préface », *Simone Weil et les langues, Recherches sur la Philosophie et le Langage*, Grenoble, Cahier n° 13, 1991, p. 7-28
- , « Simone Weil : l'obligation de penser », in *Bulletin de la Société des amis de l'Ecole normale supérieure*, n° 191, juillet 1993, p.14-20
- , « Du bon usage de la mort selon Simone Weil », in *CSW*, t. XVI-4, décembre 1993, p. 259-273
- , « Simone Weil professeur au-delà de sa classe d'après ses lettres à d'anciennes élèves », in *CSW*, t. XX-1, mars 1997, p. 27-47
- , « Vocation et liberté chez Simone Weil », in *Dans la Tradition de Péguy. Hommage à Angelo Prontera*. Textes réunis par J.-Fr. Durand, « Centre d'étude du XX^e siècle », Université de Montpellier III, 2002, p. 145-157
- DREYFUS Dina, « Connaissance surnaturelle et obéissance chez Simone Weil », in *Les Études philosophiques*, n° 2, avril-juin 1951, p. 149-160 et n° 4, octobre-décembre 1951, p. 276-288
- , *Écrits*, édités et présentés par Christiane Menasseyre et Bertrand Saint-Sernin, Paris, Hermann, 2013
- DUMERY Henry, *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme*, vol. 1, Paris, PUF, 1957, « Le surnaturel et la décréation », p. 295 et suiv.
- DUSO-BAUDUIN Geneviève, « Les notions de "métaphysique" chez Gabriel Marcel et de "surnaturel" chez Simone Weil », in *CSW*, t. XLIII-3, septembre 2020, p. 249-281
- EVANS Christine Ann, « La lettre au père Perrin du 15 mai 1942 : une autobiographie spirituelle ? », in *CSW*, t. XXVIII-1, mars 2005, p. 35-48
- FARRON-LANDRY Béatrice Clémentine, « Sainteté nouvelle selon Simone Weil », in *CSW*, t. X-1, mars 1987, 73-77
- FIORI Gabriella, « Simone Weil : le langage d'une écriture », *Simone Weil et les langues, Recherches sur la Philosophie et le Langage*, Grenoble, Cahier n° 13, 1991, p. 119-125
- FRAISSE Simone, « La représentation de Simone Weil dans *Le Bleu du ciel* de Georges Bataille », in *CSW*, t. V-2, juin 1982, p. 81-91
- FULCO Rita, « Les *Cahiers* de Marseille et l'architecture du Je », in *CSW*, t. XXXV-3, septembre 2012, p. 337-368
- , « Le rapport entre politique et religions », in *CSW*, t. XXXX-3, septembre 2017, p. 325-343
- , « "Seul ce qui est juste est légitime". Limite du politique et obligation de justice », in *Simone Weil, réception et transposition*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 307-320

- GABELLIERI Emmanuel, « Simone Weil et Gustave Thibon », in *CSW*, t. XII-2 et XII-3, juin et septembre 1989, p. 140-148 et p. 255-275, in *CSW*, t. XIII-2 et XIII-3, juin et septembre 1990, p. 179-201 et p. 287-315
- , « Ontologie de la médiation. De la médiation philosophique à la médiation christologique », in *Simone Weil. Le grand passage*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 75-85
- , « La nuit du don. Origine et décréation du mal chez Simone Weil », in *CSW*, t. XIX-1, mars 1996, p. 19-65
- , « La question du salut chez Simone Weil », in *La revue. Bulletin de l'Institut catholique de Lyon*, n° 113, avril-juin 1996, p. 65-75
- , « Blondel, S. Weil et le panchristisme. Vers une "metaxologie" », in *Maurice Blondel et la quête du sens*, Paris, Beauchesne, « Bibliothèque des archives de Philosophie » n° 63, 1998, p. 53-65
- , « Dieu personnel, Dieu impersonnel, Dieu trinitaire : mystique et christianisme chez S. Weil et J. Monchanin », in *Théophilyon*, t. III-2, 1998, p. 449-478
- , « Simone Weil, la source grecque et le christianisme », in *Études*, mai 2001, p. 641-652
- , «Reconstructing Platonism: The Trinitarian Metaxology of Simone Weil», in *The Christian Platonism of Simone Weil*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2004, p. 133-158
- , « "... de la poésie en action". Logos et Kairos au fondement du poétique weilien », in *Simone Weil et le poétique*, sous la dir. de J.-M. Le Lannou, E. Sepsi et J. Thélot, Paris, Kimé, 2007, p. 89-108
- , « La religion, source d'inspiration du politique. J. Maritain et Simone Weil », in *Dieu et la Cité. Le statut contemporain du théologico-politique*, Paris, Cerf, 2008
- , « Le donné et le mystère. Notes sur phénoménologie, métaphysique et révélation chez S. Weil », in *Archives de philosophie*, t. 72-4, octobre-décembre 2009, p. 627-644
- , « Simone Weil, la source grecque et le christianisme », in *Simone Weil. Sagesse et grâce violente*, Paris, Bayard, 2009, p. 165-181
- , « Simone Weil, Platon et l'Europe (Simone Weil et Jan Patočka) », in *Simone Weil. Philosophie, mystique, esthétique*, Paris, Archives Karéline, 2012, p. 15-34
- , « Dall'Inno ai Filippesi al Cantico di Frate Sole : Simone Weil tra Paopo et Francesco », in *Per un nuovo umanesimo, Francesco d'Assisi e Simone Weil*, a cura di M. Marianelli, Roma, Citta Nuova, 2012., p. 81-94
- , « Engendrement et nouvelle naissance chez Simone Weil et Michel Henry », in *Michel Henry. La Vie et les Vivants*, sous la dir. de J. Leclercq, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 89-102
- , « Pesanteur, Grâce et Incarnation, De S. Weil à Giotto et retour », in *Gregorianum*, 96/3, Roma, 2015, p.595-614
- , « *Verbum et Donum*. Principes d'ontologie trinitaire, de Bonaventure à Blondel et Simone Weil », in *Doctor Seraphicus*, n° 64, 2016, p. 9-22
- , « *Expressio et reductio*. La médiation bonaventurienne », in *Deus Summe Cognoscibilis. The Current Theological Relevance of Saint Bonaventure*, sous la dir. de A. Begasse de Dhaem et alii, Leuven-Paris-Bristol, Peeters Publishers, 2018, p. 39-47
- , « Simone Weil, de l'élargissement de la métaphysique à l'élargissement du christianisme », in *Simone Weil, réception et transposition*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 243-257
- , « La double "profession de foi" de Londres. De Simone Weil à Jean-Jacques Rousseau et retour », in *CSW*, t. XLIV-4, décembre 2021, p. 397-415

- , « Action, transcendance, incarnation. Pour une lecture unifiée de la pensée politique de S. Weil », in *Labyrinth*, vol. 25, n° 1, 2023
- , “Needs of the Soul as a Basis for New Civilisation” in *A Declaration of Duties toward Humankind: A Critical Companion to Simone Weil’s The Need for Roots*, E. Springsted and R. Collins éditeurs, Durham, NC: Carolina Academic Press, 2023
- GERMAIN Marie-Odile, « Quelques mots sur les manuscrits de Simone Weil », in *Simone Weil. La passion de la raison*, Paris, L’Harmattan, 2003, p. 19-22
- GOLDSCHMIDT Victor, « La connaissance surnaturelle d’après Simone Weil », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 57/3, Juillet-septembre 1952, p. 349-356. Repris in *Questions platoniciennes*, Paris, Vrin, 1970, p. 251-258 ; in *CSW*, t. XVI-1, mars 1993, p. 49-55
- GUTBROD Gizella, « Approche littéraire du Prologue », in *Simone Weil. Philosophie, mystique, esthétique*, Paris, Archives Karéline, 2012, p. 115-128
- HAMILTON Christopher, « Simone Weil’s "Human Personality" : Between the Personal and the Impersonal », in *Harvard Theological Review*, vol. 98/2, 2005, p. 187-207
- HYPOLITE Jean, *Figures de la pensée philosophique. Écrits II*, Paris, PUF, 1971 (« Alain et les dieux », sur l’anti-hégélianisme de S. Weil, p. 555)
- IRWIN Alec, « Le spectacle de la sainteté. Sainteté, sacrifice et signification chez Simone Weil et dans l’éthique américaine contemporaine », in *Autres Temps*, n° 57, 1998, p. 67-81
- JACCOTTET Philippe, « Grandeur de Simone Weil », in *Nouvelle revue de Lausanne*, 14 avril 1950, p. 1
- , « La géométrie et la foi », in *Nouvelle revue de Lausanne*, 21 novembre 1951, p. 1
- JANIAUD Joël, *Singularité et responsabilité. Kierkegaard, Simone Weil, Levinas*, Paris, Honoré Champion, 2006
- , « Simone Weil et l’attention », *Simone Weil*, Paris, Cerf, 2009, p. 169-179
- JULLIARD Jacques, « Simone Weil face au monde moderne », in *L’esprit du peuple*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2017, p. 267-283
- , *Carnets inédits. Histoire, politique, littérature*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2021
- KAHN Gilbert, « Simone Weil et le Stoïcisme grec », in *CSW*, t. V-4, décembre 1982, p. 270-284
- , « Simone Weil et Alain », in *Bulletin de l’Association des Amis d’Alain*, n° 58, juin 1984, p. 1-12
- KÜHN Rolf, « Le monde comme texte. Perspectives herméneutiques chez Simone Weil », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 64, n° 4, octobre-décembre 1980, Paris, Vrin, p. 509-530
- , « L’attention comme méthode décréative », in *CSW*, t. XXX-1, mars 2007, p. 51-88
- , « La christologie comme geste et modèle », in *CSW*, t. XXXIII-3, septembre 2010, p. 375-415
- , « De Pierre Maine de Biran à Simone Weil. Transcendentalité pratique et métaphysique réflexive weilienne », in *CSW*, t. XXXVIII-2, juin 2015, p. 97-110
- , « La praxis décréative », in *CSW*, t. XLIV-1, mars 2021, p. 47-79
- LAUDE Patrick, « "...Comme une émeraude est verte" : Sur le concept de "personne impersonnelle" chez Simone Weil », in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 80/4, 1996, p. 569-587
- LAVELLE Louis, « Lettre à Simone Pétrement », in *CSW*, t. XVI-2-3, juin-septembre 1993, p. 167-168

- LENA Marguerite, « La coupe de la beauté. Expérience esthétique et expérience mystique chez Simone Weil », in *Axes*, février- mars 1975, p. 13 à 22
- LE SENNE René, « Simone Weil et l'angoisse de la révélation », in *Introduction à la philosophie*, Paris, PUF, coll. « Logos », 1970, p. 507-508
- LEVINAS Emmanuel, « Simone Weil contre la Bible » (1952), in *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1963
- LITTLE Patricia, « Grandeur et misère du langage chez Simone Weil », in *Simone Weil et les langues, Recherches sur la Philosophie et le Langage*, Grenoble, Cahier n° 13, 1991, p. 179-192
- MAES Gabriël, « De la "spiritualité" de Simone Weil », in *CSW*, t. XLI-2, juin 2018, p. 199-225
- MAITRE Jacques, *Anorexies religieuses, anorexie mentale. De Marie de l'Incarnation à Simone Weil*, Paris, Cerf, 2000 (p. 143-189)
- MARCEL Gabriel, « Préface » à Marie-Magdeleine Davy, *Simone Weil*, Paris, Éditions universitaires, 1956
- , « Le tragique éternel » [sur *Venise sauvée*], *Les Nouvelles littéraires*, 17 octobre 1968
- MARCHETTI Adriano, « Pensée poétisante, poésie méditante », *Simone Weil et les langues, Recherches sur la Philosophie et le Langage*, Grenoble, Cahier n° 13, 1991, p. 215-229
- , « Poétique des *Cahiers*. Écriture brève et discontinue », in *CSW*, t. XXXI-2, juin 2008, p. 175-186
- MARIANELLI Massimiliano, « La "tradition cartésienne" et l'idée de philosophie d'Alain à Simone Weil », in *CSW*, t. XXXVIII-1, mars 2015, p. 31-48
- , « Le mythe dans les écrits de jeunesse weiliens et dans les *Leçons de Roanne* », in *Simone Weil. Philosophie, mystique, esthétique*, Paris, Archives Karéline, 2012, p. 93-114
- , « L'âme et le "piège de la beauté" chez Simone Weil : la folie d'amour comme source d'ascension spirituelle », in *Penser l'âme au temps de son éclipse. Les ressources de l'anthropologie chrétienne*, sous la dir. de Pascal Marin et Laurence Mellerin, Paris, Cerf, 2023, p. 331-339
- MARXER François, *Au péril de la nuit. Femmes mystiques du XX^e siècle*, Paris, Cerf, 2017 [Thérèse de Lisieux, Marie Noël, Simone Weil, Edith Stein, Adrienne von Speyr, Etty Hillesum, Mère Teresa et Marie de la Trinité]
- MENNESSON Alice, « Simone Weil, lectrice de Molière », in *CSW*, t. XLII-4, décembre 2019, p. 323-350
- MILLOT Catherine, *La vie parfaite. Jeanne Guyon, Simone Weil, Etty Hillesum*, Paris, Gallimard, coll. « L'Infini », 2006
- NARCY Michel, « Simone Weil, mystique ou politique », in *CSW*, t. VII-2, juin 1984, p. 105-119
- , « The Limits and Significance of Simone Weil's Platonism », in *The Christian Platonism of Simone Weil*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2004, p.23-24
- , « L'idée de bien chez trois platoniciens modernes : Alain, Pétrement, Weil », *Chora*, n° 15-16, 2017-2018, p. 653-674
- NAUD André, *Les Dogmes et le respect de l'intelligence. Plaidoyer inspiré par Simone Weil*, Québec, Fides, 2002
- NAVA Alexander, *The Mystical and Prophetic Thought of Simone Weil and Gustavo Gutiérrez*, New York, State University of New York Press, 2001
- NEGRI Federica, *La passione della purezza. Simone Weil e Cristina Campo*, Padova, Il Poligrafo, 2005

- , « L’impersonnel dans la pratique d’écriture des *Cahiers* », in *CSW*, t. XLVI-2, juin 2023, p. 121-140
- OZOUF Mona, *Les mots des femmes*, Paris, Fayard, 1995 (« Simone Weil et l’ascétisme », p. 263-291)
- PACHET Pierre, « Simone Weil : l’éternité en 1933 », in *Passé-Présent*, n° 3, 1984, p. 39-49
- PERILLIE Jean-Luc, « Le Platon mystique de Simone Weil. Un changement radical de paradigme », in *Platon et la Philosophie française contemporaine. Enjeux philologiques, historiques et philosophiques*, sous la dir. de Rodolf Calin, Jean-Luc Périllié et Olivier Tinland, Bruxelles, Ousia, 2016, p. 105-147
- PERRIN Joseph-Marie, « Simone Weil : une vie tendue vers l’unité », in *Les Cahiers de l’Unité*, novembre 1984, p. 38-51
- PETREMENT Simone, « Sur la religion d’Alain (avec quelques remarques concernant celle de Simone Weil) », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Juillet-Septembre 1955, n° 3, p. 306-330
- , « Remarques sur Lagneau, Alain et la philosophie allemande contemporaine », in *CSW*, t. XVI-2-3, juin-septembre 1993, p. 181-192
- Recchia Luciani Francesca Romana, « Weil and Wittgenstein in Winch’s “Reading”: Philosophy as a Way of Life », in *Ethics, Society and Politics: Themes from the Philosophy of Peter Winck*, sous la dir. de M. Cambell et L. Reid, Berlin, Springer, 2020, p.149-166
- REY PUENTE Fernando, « Simone Weil, Friedrich Nietzsche et la Grèce », in *CSW*, t. XIX-1, mars 1996, p. 67-96
- , « Simone Weil : "lectures" de la Grèce comme un chemin vers Dieu », *Simone Weil*, Paris, Cerf, 2009, p. 343-3380
- , « Simone Weil, Platon et le Bien », *Chora*, n° 15-16, 2017-2018, p. 629-652
- RICŒUR Paul, « Message au colloque international Simone Weil-Paul Ricœur de Rio de Janeiro, 13-15 septembre 1993, avec un commentaire par E. Gabellieri », in *Théophilyon*, t. III-1, 1998, p. 11-23
- ROCHE Anne, « L’année d’usine de Simone Weil (1934-1935) », in *Les Temps modernes*, juillet-octobre 2015, p. 203-214
- ROZELLE-STONE A. Rebecca, « La langue blessée de Weil et Chrétien », in *Oppression et liberté. Simone Weil ou la résistance de la pensée, Tumultes* n° 46, Paris, Kimé, mai 2016, p. 143-156
- SAINT-SERNIN Bertrand, « L’attention chez Simone Weil », in *Simone Weil. La Soif de l’absolu*, sous la dir. de J. P. Little et A. Ughetto, Marseille, *Sud*, n° 87-88, 1990, p. 139-148
- SANCHES Noemi, « "Ne jugez pas." L’impersonnel dans la notion de lecture chez Simone Weil », in *CSW*, t. XLVI-3, septembre 2023, p. 217-243
- SCHLETTE Heinz Robert, « Langage de la place publique, langage de la chambre nuptiale. Quelques remarques sur le sens théologique d’une distinction philosophique chez Simone Weil », in *Simone Weil et les langues*, Grenoble, Cahier n° 13, 1991, p. 243-250
- SCHUMANN Maurice, « L’expérience religieuse de Simone Weil », in *Simone Weil. La Soif de l’absolu*, sous la dir. de J. P. Little et A. Ughetto, Marseille, *Sud*, n° 87-88, 1990, p. 29-35
- SIMEONI Francesca, « Qu’en est-il de Platon à Londres ? Traces platoniciennes dans la psychagogie politique de l’impersonnel », in *CSW*, t. XLIV-2, juin 2021, p. 129-155
- , « “Expliquer le bien par une image”. Weil et l’image platonicienne du bien dans la *République* », *Revista Portuguesa de Filosofia*, n° 77, 2021
- , « Oppression et algèbre selon Simone Weil », in *CSW*, t. XLV-4, décembre 2022, p. 363-386

- , « Une tout autre forme d'authenticité. Travail du désir et anthropologie de la médiation chez Simone Weil », in *Labyrinth*, vol. 25, n° 1, 2023
- , « Subjectivité et désir. Éléments d'une anthropologie de l'impersonnel chez Simone Weil », in *CSW*, t. XLVII-1, mars 2024
- , « "Être chez soi dans le lieu de son exil". D'une mésologie pour l'âme chez Simone Weil », in *Théophilyon* (à paraître)
- TILLIETTE Xavier, *Le Christ des philosophes. Prolégomènes à une christologie philosophique*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », n° 155, 1990
- , *Le Christ des philosophes. Du Maître de sagesse au divin Témoin*, Namur, Culture et Vérité, 1993 (chapitre IX : « Simone Weil et la Croix du Christ », p. 425 à 429)
- TRABUCCO Giovanni, « Mystique et philosophie. Originalité de Simone Weil », in *Simone Weil. Philosophie, mystique, esthétique*, Paris, Archives Karéline, 2012, p. 129-142
- VETÖ Miklos, *Philosophie et religion*, Paris, L'Harmattan, 2006
- , « L'attention selon Simone Weil », *Ecoute* (Saint-Léger-Vauban, La Pierre-Qui-Vire), n° 181, juillet 1970, p. 49-55
- , « Thèmes kantien chez Simone Weil », in *CSW*, t. VIII-1, mars 1985, p. 42-49
- , « Simone Weil sur le mal », in *Bulletin de l'Association des Professeurs de Philosophie de l'Enseignement privé de Bretagne*, n° 3, p. 29-32
- , « Le désir du bien dans la pensée de Simone Weil », *Simone Weil*, Paris, Cerf, 2009, p. 181-209
- , « Simone Weil et l'histoire de la philosophie », in *Archives de philosophie*, t. 72-4, octobre-décembre 2009, p. 581-606
- VILLELA-PETIT Maria, « Simone Weil et Edmund Husserl : convergences », in *CSW*, t. XXXIII-4, décembre 2010, p. 511-542
- VOGEL Christina, « La lecture comme réception et production de sens. Les enjeux de la pensée weilienne », in *CSW*, t. XXXIII-2, juin 2010, p. 201-213
- WATERLOT Ghislain, « Expérience spirituelle et loi naturelle. Une approche de Simone Weil », in *La loi naturelle. Le retour d'un concept en miettes ?*, Hors-série n° 7 de la *Revue d'Éthique et de Théologie morale*, sous la dir. d'E. Gaziaux et L. Lemoine, 2010, p. 185-200
- , « Finitude humaine et présence de Dieu. Les implications d'une spiritualité *en hupomonè* », in *CSW*, t. XXXX-3, septembre 2017, p. 373-388
- , « Renouveler la notion de vérité religieuse. Le legs de Simone Weil », in *Simone Weil, réception et transposition*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 211-225
- WORMS Frédéric, « Simone Weil ou la nécessité dans l'écriture », in *Simone Weil et le poétique*, sous la dir. de J.-M. Le Lannou, E. Sepsi et J. Thélot, Paris, Kimé, 2007, p. 49-57
- , « Les effets de la nécessité sur l'âme humaine : Simone Weil et le moment philosophique de la Seconde Guerre mondiale », in *Simone Weil et la philosophie. Les Études philosophiques*, Paris, PUF, Juillet 2007, p. 223-237
- , *La Philosophie en France au XX^e siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009 (Deuxième partie, 9. « Simone Weil ou les effets de la nécessité sur l'âme humaine », p. 370-393)
- , « Le malheur, le soin, l'amour des êtres humains », in *Penser le soin avec Simone Weil*, sous la dir. de Martin Dumont et Nathalie Zaccà-Reyners, Paris, PUF, coll. « Questions de soin », 2018, p. 75-89

- , « "Elle me gouverne, mais ne me convertit pas." Simone Weil, le malheur et l'amour humain » », in *Simone Weil, réception et transposition*, sous la dir. de Robert Chenavier et Thomas Pavel, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 81-91
- ZYKA Christine, « Liberté spirituelle dans l'art. Art roman contre art gothique », in *CSW*, t. XLV-3, septembre 2022, p. 251-267
- , « L'esthétique de Simone Weil. La terre et le ciel : une double origine de l'œuvre d'art », in *Simone Weil, Cahier de L'Herne* sous la dir. d'E. Gabellieri et Fr. L'Yvonnet, Paris, L'Herne, 2014, p. 185-190
- , « À la racine de l'enracinement weilien – l'arbre comme symbole réel », in *Comprendre, Revista catalana de filosofia*, Herder, vol 22/2, 2020, p. 79-94

6/ Les Cahiers Simone Weil

Cahiers Simone Weil est une revue trimestrielle qui publie, depuis juin 1978, des inédits, des articles, des comptes-rendus, les citations de S. Weil dans les diverses publications dont la presse écrite, des « Echos et nouvelles » concernant les manifestations autour de S. Weil. Robert Chenavier en est actuellement le directeur de la publication, le comité de rédaction étant composé de Daniel Boitier, Monique Broc-Lapeyre, Francis Chiappone, Pascal David, Patricia Little, Gabriël Maes, Michel Sourisse et Maria Villela-Petit.

Antérieurement aux *Cahiers Simone Weil*, il existe dix numéros d'un *Bulletin de liaison* ronéotypé de l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil (1974-1978)

7/ Documentaires et entretiens

- « Simone Weil. Confidences et témoignages », Anne Reynaud-Guérithault, interrogée par Pierre Nivollet, Télévision française, 18 avril 1968
- CHANCEL Jacques, « Radioscopie », entretien avec Gustave Thibon, Radio France, 9 avril 1974
- LEMOINE Wilfrid, entretien avec Gustave Thibon, Radio-Canada, 1978 (en ligne)
- Simone Weil presque sainte*, documentaire d'Olivier Germain-Thomas et de Pierre-André Boutang, réal. Parviz Kimiavi, 1988
- MCLELLAN David, entretiens avec Gustave Thibon, Anne Reynaud, Maurice Schumann et Joseph-Marie Perrin, Channel four, émission diffusée le 13 avril 1990
- Simone Weil. L'irrégulière*, documentaire réalisé par Florence MAURO, écrit par Florence et Françoise MAURO, 2008, 1h10

III. Autres références

1/ Histoire, histoire des idées, histoire de la philosophie

- Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français*, sous la dir. de Jean Maitron puis Claude Pannetier, Paris, Éditions de l'Atelier, 44 volumes, 1964-1997
- Le moment philosophique des années 1960 en France*, préface de Frédéric Worms, sous la dir. de P. Maniglier, Paris, PUF, 2011
- Le moment 1900 en philosophie*, sous la dir. de Frédéric Worms, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2004

- Les figures de proue de la gauche depuis 1789*, sous la dir. de Michel Winock, Paris, Perrin, 2019
- AZOUVI François, *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris, Gallimard, coll. « Nrf Essais », 2007
- BEDARIDA Renée, *Les armes de l'esprit. Témoignage chrétien 1941-1944*, Paris, Éd. Ouvrières, 1977
- BERGSON Henri, *La Philosophie française*, in *Mélanges*, éd. André Robinet, Paris, PUF, 1972
- BONNET Annabelle, *La barbe ne fait pas le philosophe. Les femmes et la philosophie en France (1880-1949)*, Paris, CNRS éditions, 2022
- BURRIN Philippe, *La dérive fasciste. Doriot, Déat, Bergery. 1933-1945*, Paris, Seuil, 1987
- CANDAR Gilles et DUCLERT Vincent, *Jean Jaurès*, Paris, Fayard, 2014
- DESCOMBES Vincent, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 2005
- DEVAUX André-A., *Le Senne ou le combat pour la spiritualisation*, Paris, Seghers, 1968.
- FÆSSEL Michaël, *Récidive. 1938*, Paris, PUF, 2019
- FURET François, *Le passé d'une illusion*, Paris, Robert Laffont & Calmann-Lévy, 1995
- GUIHENEUF Hervé, *Dix ans en U.R.S.S. (1923-1933). L'itinéraire d'Yvon*, Nantes, Ouest édition, 2004
- GUIRAUD Jean-Michel, *La vie intellectuelle et artistique à Marseille à l'époque de Vichy et sous l'Occupation. 1940-1944*, Marseille, CDRP, 1987
- JANICAUD Dominique, *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*, Paris, Vrin, 1998
- JULLIARD Jacques, *Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe*, Paris, Seuil, 1971
- , *Les gauches françaises. 1762-2012 : histoire, politique, imaginaire*, Paris, Flammarion, 2012
- LAVELLE Louis, *La philosophie française entre les deux guerres*, Paris, Éditions Montaigne, 1942 (rééd. Paris, L'Harmattan, 2008)
- LETERRE Thierry, *Alain, le premier intellectuel*, Paris, Stock, coll. « Biographies », 2006
- MENCHERINI Robert, *Résistance et Occupation (1940-1944). Midi rouge, ombres et lumières. Une histoire politique et sociale de Marseille et des Bouches-du-Rhône de 1930 à 1950*, volume 3, Paris, Éditions Syllepse, 2011
- NEANT Hubert, *La politique en France XIX^e-XX^e siècle. Régimes, institutions, élections, courants, parties, groupes de pression, médias*, Paris, Hachette, 1991
- PARODI Dominique, *La Philosophie contemporaine en France*, 3^e éd., Paris, Félix Alcan, 1925
- RIOUX Jean-Pierre, *Jean Jaurès*, Paris, Perrin, 2005
- SAPIRO Gisèle, *La Guerre des écrivains, 1940-1953*, Paris, Fayard, 1999
- SIRINELLI Jean-François, *Génération intellectuelle. Khâgneux et Normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Paris, Fayard, 1988
- SOUVARINE Boris, *Staline, aperçu historique du bolchévisme*, Paris, Plon, 1935
- THEAU Jean, *La philosophie française dans la première moitié du 20^e siècle*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa 1977
- WAHL Jean, *Tableau de la philosophie française*, Paris Gallimard, 1962
- WINOCK Michel, *Le siècle des intellectuels*, Paris, Seuil, 1999
- WORMS Frédéric, *La Philosophie en France au XX^e siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009

2/ La Grèce ancienne, en particulier les Stoïciens

- Die Fragmente der Vorsokratiker*, textes réunis, établis et traduits par Hermann Diels et Walther Kranz, 4 volumes, Berlin, Weidmann, 1951-1952 (notée Diels-Kranz)
- Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, éd. par Karlheinz Hülsner, 4 vol., Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1986-1987 (textes et traduction allemande)
- Les Cyniques Grecs. Fragments et témoignages*, éd. & trad. de Léonce Paquet, Paris, Le Livre de Poche, 1992
- Les Philosophes hellénistiques II : Les Stoïciens*, par Anthony A. Long et David N. Sedley, traduit par Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1997
- Les Stoïciens. Cléanthe, Diogène Laërce, Plutarque, Cicéron, Sénèque, Épictète, Marc Aurèle*, éd. É. Bréhier et P.-M. Schuhl, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1962
- Stoicorum Veterum Fragmenta*, éd. par J. von Arnim, Leipzig, 3 vol., Stuttgart, Teubner, 1905, 1903, 1902 (plusieurs fois réédité)
- DIOGENE LAËRCE, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, éd. et trad. de Robert Genaille, Paris, Flammarion, 1993 (Livre VI : Les Cyniques. Livre VII : Les Stoïciens)
- DIOGENE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, sous la dir. de Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris, Le Livre de Poche, 1993 (Livre VI, trad. Marie-Odile Goulet-Cazé ; Livre VII, trad. Richard Goulet)
- ÉPICTÈTE, *Entretiens*, texte établi et traduit par J. Souilhé, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1948, 1949
- , *Manuel*, introduction, trad. et notes par P. Hadot, Paris, Librairie Générale Française, 2000
- ÉPICURE, *Lettres, maximes, sentences*, trad. J.-Fr. Balaudé, Paris, Le Livre de Poche, 1994
- HERACLITE, *Fragments*, traduction et présentation par J.-Fr. Pradeau, Paris, Flammarion, 2002
- LUCRECE, *De la nature. De rerum natura*, éd. par J. Kani-Turpin, Paris, Flammarion, 1997
- MARC AURELE, *Pensées*, trad. par Ildephonse Amédée Trannoy, préface d'Aimé Puech, Paris, Les Belles lettres, 1925 [édition utilisée par S. Weil]
- PLATON, *Œuvres complètes*, Paris, Belles Lettres, 14 vol.
- , *Apologie de Socrate*, trad. par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2017
- , *Gorgias*, trad. par Monique Canto, Paris, Flammarion, 1987
- , *Hippias majeur, Hippias mineur*, trad. par Jean-François Pradeau et Francesco Fronterotta, Paris, Flammarion, 2005
- , *La République*, trad. par Pierre Pachet, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1993
- , *Le Banquet*, trad. par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1995
- , *Les Lois (extraits)*, trad. par Anissa Castel-Bouchouchi, Paris, Gallimard, 1997
- , *Lettres*, trad. par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1987
- , *Phédon*, trad. par Monique Dixsaut, Paris, Flammarion, 1991
- , *Timée, Critias*, trad. par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1995
- SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 5 tomes, texte établi par François Préchac et traduit par Henri Noblot, Paris, Les Belles Lettres, « collection des Universités de France », 1945, 1947, 1957, 1962, 1964
- THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, livres IV et V, texte établi et traduit par Jacqueline de Romilly, Paris, Les Belles Lettres, coll. « des universités de France », 1968

- Foucault et la philosophie antique*, sous la dir. de Frédéric Gros et Carlos Lévy, Paris, Kimé, 2003
- Les Stoïciens*, sous la dir. de Gilbert Romeyer Dherbey, Paris, Vrin, 2005
- Nos Grecs et leurs modernes*, textes réunis par Barbara Cassin, Paris, Seuil, 1992
- ALAIN, *La théorie de la connaissance des Stoïciens* (1891), Paris, PUF, 1964
- ANNAS Julia, *Introduction à la République de Platon*, Paris, PUF, 1994
- BALAUDE Jean-François, *Le Savoir-vivre philosophique. Empédocle, Socrate, Platon*, Paris, Grasset, 2010
- BENATOUÏL Thomas, *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, 2006 (une bonne bibliographie aux p. 325-344)
- , *Les Stoïciens III. Musonius, Épictète, Marc Aurèle*, Paris, Les Belles Lettres, 2009
- BONHÖFFER Adolf, *Epiktet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*, Stuttgart, Enke, 1890; réimpression Stuttgart-Bad Cannstatt, Fr. Frommann Verlag, 1968
- BREHIER Émile, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme* (1910), Paris, rééd. PUF, 1951
- , *Études de philosophie antique*, Paris, PUF, 1955
- , *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1962
- , « Logos stoïcien, Verbe chrétien, Raison cartésienne », in *Études de philosophie antique*, Paris, PUF, 1955
- BRUN Jean, *Le Stoïcisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1958
- CAMBRON-GOULET Mathilde, *Partager les savoirs. Pratiques orales et écrites de la philosophie dans l'Antiquité*, Paris, Classiques Garnier, 2023 (avec une importante bibliographie)
- CHRETIEN Jean-Louis, *L'effroi du beau*, Paris, Cerf, 1987
- COLRAT Paul, *Platon, sauver la cité par la philosophie*, Paris, Classiques Garnier, 2023
- DIES Auguste, *Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire, vol. I : Les Voisinages - Socrate ; vol. II : Les Dialogues - Esquisses doctrinales*, Paris, Beauchesne, 1927
- , *Platon*, Lagny-sur-Marne, Flammarion, 1930
- DIXSAUT Monique, *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 1998
- DUHOT Jean-Joël, *Épictète et la sagesse stoïcienne* (1996), Paris, Albin Michel, 2003
- , *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, Vrin, 1988
- DUMEZIL Georges, « ...Le Moyne noir en gris dedans Varennes », Paris, Gallimard, 1984
- FESTUGIERE André-Jean, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1936
- , *La Vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique ou les besoins de l'esprit dans un monde raffiné*, Paris, Picard, 1977
- , *La Révélation d'Hermès Trismégiste, vol. 2 : Le Dieu cosmique*, Paris, J. Gabalda, 1949
- GOLDSCHMIDT Victor, *Le système stoïcien et l'idée de temps* (1953), Paris, Vrin, 2000
- , *Les Dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, Paris, PUF, 1947
- GOULET Richard, *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS éditions, 7 vol., 1989-2018
- GOULET-CAZE Marie-Odile, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Vrin, 1986
- , *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 2014

- et GOULET Richard (dir.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, PUF, 1993
- GRIMAL Pierre, *Sénèque. Ou la conscience de l'Empire*, Paris, Fayard, 1991
- , *Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1991
- HADOT Ilsetraut, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, de Gruyter, 1969 ; trad. fr. *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2014 (avec une bonne bibliographie)
- HADOT Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique* (1981), Paris, Albin Michel, 2002
- , *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992
- , *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995
- , *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles lettres, 1998
- et HADOT Ilsetraut, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité : l'enseignement du Manuel d'Épictète et son commentaire néoplatonicien*, Le Livre de Poche, 2004
- ILDEFONSE Frédérique, *Les Stoïciens I. Zénon, Cléanthe, Chrysippe*, Paris, Les Belles Lettres, 2000
- , *Le multiple dans l'âme. L'intériorité comme problème*, Paris, Vrin, 2022
- JULLIEN François, *Le détour et l'accès. Stratégie du sens en Chine, en Grèce*, Paris, Grasset, 1995
- , *Si parler va sans dire. Du logos et d'autres ressources*, Paris, Seuil, 2006
- , *L'invention de l'idéal et le destin de l'Europe*, Paris, Seuil, 2009
- LAGRANGE Marie-Joseph, « La philosophie religieuse d'Épictète et le christianisme », in *Revue biblique*, IX, 1912, p.5-21 et p. 192-212
- MIKES Vladimir, *Le paradoxe stoïcien. Liberté de l'action déterminée*, Paris, Vrin, 2016
- MULLER Robert, *Les Stoïciens. La liberté et l'ordre du monde*, Paris, Vrin, 2006
- NUSSBAUM Martha, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge/Mass., Cambridge University Press, 1989
- , *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton N.-Y., Princeton, University Press, 1994
- OGEREAU F., *Essai sur le système philosophique des stoïciens* (1885), Paris, Encre marine, 2002
- POHLENZ Max, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1948, 1955 (2 vol. dont un second vol. de notes)
- RABOW Paul, *Paidagogia. Die Grundlegung der aben dländischen Erziehungs-kunst in der Sokratik*, Göttingen, 1960
- SPANNEUT, Michel, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Seuil, 1957
- , *Permanence du stoïcisme. De Zénon à Malraux*, Gembloux, Éd. J. Duculot, 1973
- VEILLARD Christelle, *Les Stoïciens II. Le stoïcisme intermédiaire (Diogène de Babylonie, Panétius de Rhodes, Posidonius d'Apamée)*, Paris, Les Belles Lettres, 2015
- VERNANT Jean-Pierre, *Les origines de la pensée grecque* (1962), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1995
- , *Mythe et Pensée chez les Grecs* (1965), Paris, La Découverte, 1996
- VOELKE André-Jean, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, PUF, 1973
- , *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, Préface de Pierre Hadot, Paris/Fribourg (Suisse), Cerf/Éditions universitaires de Fribourg, 1993
- WIELAND Wolfgang, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982

WOLFF Francis, *Socrate* (1987), Paris, PUF, 2010

–, *L'être, l'homme, le disciple*, Paris, PUF, 2000 (réédition sous le titre *Penser avec les Anciens. Un trésor pour toujours*, Paris, Pluriel, 2016)

3/ Littérature

ARISTOPHANE, *Comédies*, t. 3 : *Les Oiseaux*, trad. Hilaire Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 2002

BATAILLE Georges, *Le Bleu du ciel*, Paris, Éditions Jean-Jacques Pauvert, 1957

BERNANOS Georges, *Les grands cimetières sous la lune*, Paris, Plon, 1938

ESCHYLE - SOPHOCLE, *Tragiques grecs*, trad. Jean Grosjean, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1967

GRIMM Jacob et Wilhelm, *Contes*, trad. et présentation par Armel Guerne, 2 vol., Paris, Flammarion, 2009 et 2013

–, *Contes pour les enfants et la maison*, édités et traduits par Natacha Rimasson-Fertin, Paris, José Corti, 2017

HOMERE, *Iliade*, édition bilingue, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1919

MOLIERE, *Œuvres complètes*, 2 tomes, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 2010

RACINE Jean, *Phèdre*, in *Théâtre – Poésie*, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1999

ROMAINS Jules, *Montée des périls*, t. IX des *Hommes de bonne volonté*, Paris, Flammarion, 1935

SHAKESPEARE William, *Le Roi Lear*, édition bilingue, trad. Armand Robin, Paris, Flammarion, 2014

–, *La Mégère apprivoisée / The Taming of the Shrew*, édition bilingue, trad. Marcelle Sibon, Paris, Flammarion, 2016

–, *La Nuit des Rois / Twelfth Night*, édition bilingue, trad. Pierre Leyris, Paris, Flammarion, 2023

VALÉRY Paul, *Eupalinos ou l'architecte précédé de L'âme et la danse*, Paris, Nrf, 1923

–, *Charmes, poèmes de Paul Valéry commentés par Alain*, Paris, Gallimard, 1929

–, *Mauvaises pensées et autres*, Paris, Gallimard, 1942

–, *Œuvres*, 2 tomes, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1957 et 1960

–, *Cours de poétique I. Le corps et l'esprit (1937-1940)*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Idées », 2023

VILLON François, *Œuvres complètes*, éd. bilingue de Jacqueline Cerquiglini-Toulet, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 2014

4/ Ceteri auctores (XIX^e-XXI^e siècles)

Alain dans ses œuvres et son journalisme politique, Colloque organisé à Paris à l'occasion du cinquantième de la mort d'Alain les 30 novembre et 1^{er} décembre 2001, École Normale Supérieure et Sciences-Po (CEVIPOF), Paris, Institut Alain, 2004

Alain, littérature et philosophie mêlées, sous la dir. de Michel Murat et Frédéric Worms, Paris, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2012

Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion, sous la dir. de Ghislain Waterlot, Paris, PUF, 2008

Conseiller, diriger par lettre, sous la dir. d'Élisabeth Gavaille et François Guillaumont, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2017

- En souvenir de Michel Alexandre. Leçons, textes, lettres*, Paris, Mercure de France, 1956
- Foucault au Collège de France : un itinéraire*, sous la dir. de Guillaume le Blanc et Jean Terrel, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2003
- Foucault. Le courage de la vérité*, coordonné par Frédéric Gros, Paris, PUF, 2002
- Foucault, Wittgenstein : de possibles rencontres*, sous la dir. de F. Gros et A. Davidson, Paris, Kimé, 2011
- Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, sous la dir. de Pascale Gillot et Daniele Lorenzini, Paris, CNRS éditions, 2016
- Foucault(s)*, sous la dir. de Jean-François Braunstein, Daniele Lorenzini, Ariane Revel, Judith Revel et Arianna Sforzini, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017
- Gaston Berger. Humanisme et philosophie de l'action*, sous la dir. d'E. Gabellieri, E. d'Hombres, H. Savall, Paris, Éditions Economica, 2011
- La Critique Sociale*, Paris, La Différence, 1983
- La lettre à la croisée de l'individuel et du social*, sous la dir. de Mireille Bossis, Paris, Kimé, 1994
- La Philosophie comme expérience spirituelle. Maurice Blondel, Erich Przywara, Simone Weil, Aimé Forest, Michel Henry, Edith Stein*, sous la dir. de Pascal David et Jean-Noël Dumont, Lyon, Peuple Libre, 2019
- La subjectivation du sujet. Études sur les modalités du rapport à soi-même*, sous la dir. de Rodolphe Câlin et Olivier Tinland, Paris, Hermann, 2017
- Le journal intime et ses formes littéraires*, sous la dir. de Victor del Litto, Centre d'études stendhaliennes, Grenoble, Droz, 1975
- Le génie d'Oc et l'homme méditerranéen, études et poèmes*, Marseille, *Les Cahiers du Sud*, numéro spécial, 1943
- L'épistolarité à travers les siècles*, textes réunis par Mireille Bossis et Charles A. Porter, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1990
- Le Supplément d'âme ou le renouveau du spiritualisme*, sous la dir. de Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Hermann, 2016
- Lire, copier, écrire. Les bibliothèques manuscrites et leurs usages au XVIII^e siècle*, sous la dir. d'Élisabeth Decultot, Paris, CNRS éditions, coll. « De l'Allemagne », 2003
- Michel Foucault : éthique et vérité (1980-1984)*, sous la dir. de Daniele Lorenzini, Ariane Revel et Arianna Sforzini, Paris, Vrin, 2013
- Penser par lettre*, sous la dir. de Benoît Melançon, Montréal, Fides, 1998
- Philosophies en quête du Christ*, sous la dir. de Pierre Gire, Paris, Desclée, 1991
- Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, sous la dir. d'Arnold I. Davidson et Frédéric Worms, Paris, Éditions rue d'Ulm, 2010
- ALAIN, *Éléments de philosophie* (1941), Paris, Gallimard, 2001
- , *Entretiens au bord de la mer. Recherche de l'entendement* (1931), Paris, Gallimard, 1998
- , *Esquisse de l'homme*, Paris, Gallimard, 1938
- , *Histoire de mes Pensées*, Paris, Gallimard, 1936
- , *Les Arts et les dieux*, éd. G. Bénézé, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1958
- , *Les Passions et la sagesse*, éd. G. Bénézé, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1960
- , *Mars ou la guerre jugée*, Paris, Gallimard, 1921

- , *Propos*, éd. M. Savin, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », t. I, 1956
- , *Propos*, éd. S. de Sacy, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », t. II, 1970
- , *Propos d'économique*, Paris, Gallimard, 1935
- , *Propos de littérature*, Paris, Hartmann, 1934
- , *Propos sur des philosophes*, Paris, PUF, 1961
- , *Propos sur la Nature*, Paris, Gallimard, 2003
- , *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, Paris, Gallimard, 1925
- ALEXANDRE Michel, *Lecture de Kant*, textes rassemblés et annotés par G. Granel, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1961
- ALLOUCH Jean, *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel ? Réponse à Michel Foucault*, Paris, EPEL, 2007
- AMALRIC Jean-Luc, *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Paris, PUF, 2006
- ANDLER Charles, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 6 vol., Paris, éditions Bossard, 1920-1931
- ARENDT Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, texte établi par Jerome Kohn, édition française et préface de Carole Widmaier, Paris, Seuil, 2014
- , *Vies politiques*, trad. de l'anglais et de l'allemand par Éric Adda, Jacques Bontemps, Barbara Cassin, Didier Don, Albert Kohn, Patrick Lévy et Agnès Oppenheimer-Faure, Paris, Gallimard, 1974
- , *Journal de pensée*, édité par Ursula Ludz et Ingeborg Nordmann, traduit par Sylvie Courtine-Denamy, 2 volumes, Paris, Seuil, 2005
- ARON Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1967
- ARRIOLA Martin, *L'éthique comme manière de vivre. Wittgenstein et Hadot*, Paris, Vrin, 2022
- AUBENQUE Pierre, *Faut-il déconstruire la métaphysique ?*, Paris, PUF, 2009
- BARUZI Jean, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Félix Alcan, 1924
- BATAILLE Georges, *L'Expérience intérieure*, Paris, N.R.F. Gallimard, coll. « Les Essais », 1943
- BENDA Julien, *La Trahison des Clercs*, Grasset, 1927
- BENVENISTE Émile, *Problèmes de linguistique générale*, t. 2, Paris, Gallimard, 1976
- BERGER Gaston, *Recherches sur les conditions de la connaissance*, Paris, PUF, 1941
- , *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, Aubier, 1941
- BERGSON Henri, *L'évolution créatrice*, édition critique dirigée par Frédéric Worms, préface et notes d'Arnaud François, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2013
- , *Les deux sources de la morale et de la religion*, édition critique dirigée par Frédéric Worms, Introduction inédite et notes par Ghislain Waterlot et Frédéric Keck, Paris, PUF, 2013
- BOURETZ Pierre, *Qu'appelle-t-on philosophe ? L'atelier d'Hannah Arendt*, Paris, Gallimard, 2006
- BOUVERESSE Jacques, *Wittgenstein. La rime et la raison*, Paris, Minuit, 1973
- , *Nietzsche contre Foucault. Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*, Paris, Agone, 2016
- BREHIER Émile, *Transformation de la philosophie française*, Paris, Flammarion, 1962
- , *Histoire de la philosophie*, tome 3, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2012
- BROSSAT Alain et NAZE Alain, *Interroger l'actualité avec Michel Foucault*, Paris, Eterotopia, 2018

- BRUNSCHVICG Léon, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, Félix Alcan, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1927
- , *De la connaissance de soi*, Paris, Félix Alcan, 1931
- , *Les âges de l'intelligence*, Paris, Félix Alcan, 1934
- CALLE Mireille, « La grâce de l'écriture ou quand on désire du pain on ne reçoit pas des pierres », in *Simone Weil. La passion de la raison*, sous la dir. de M. Calle et E. Gruber, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 119-135
- CAMUS Albert, *Essais*, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1965
- , *Écrits libertaires (1948-1960)*, Montpellier, Indigène éditions, 2016
- CARRAUD Vincent, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, coll. Épipiméthée », 1992
- , *L'invention du moi*, Paris, PUF, 2010
- CERTEAU Michel de, *La Fable mystique. XVI^e – XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982
- , *L'invention du quotidien* t. 1, *Arts de faire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1990
- , *La Faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987
- CHALIER Catherine, *Transmettre, de génération en génération*, Paris, Buchet-Chastel, 2008, nouvelle édition augmentée d'une postface, Paris, Salvator, 2023
- CLEMENT Bruno, *Henri Bergson, Prix Nobel de littérature*, Paris, Verdier, 2021
- CONCHE Marcel, *Vivre et philosopher*, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Biblio essais », 2011
- COUSIN Victor, *Du vrai, du beau et du bien*, Paris, Didier, 2^e éd. 1854
- DALARUN Jacques, *Gouverner c'est servir. Essai de démocratie médiévale*, Paris, Alma, éditeur, 2012
- DAUZAT Dominique-Marie, *La mystique bien tempérée. Écriture féminine de l'expérience mystique. XIX^e – XX^e siècle*, Paris, Cerf, coll. « Sciences humaines et religions », 2006
- DEBAENE Vincent, *L'Adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*, Paris, Gallimard, 2010
- DELEUZE Gilles, « Un portrait de Foucault », in *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1981
- , *Foucault*, Paris, Minuit, 1986
- DERRIDA Jacques, « La Mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique) » (1971), in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972
- , *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980
- DESCENDRE Romain et ZANCARINI, Jean-Claude, *L'œuvre-vie d'Antonio Gramsci*, Paris, La Découverte, 2023
- DOSSE François, *Michel de Certeau, le marcheur blessé*, Paris, La Découverte, 2002
- DREYFUS Hubert et RABINOW Paul, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984
- DURKHEIM Émile, *De la division du travail social*, Paris, Félix Alcan, 1993
- , *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Félix Alcan, 1895
- , *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Félix Alcan, 1912
- DUFOURMANTELLE Anne, *La vocation prophétique de la philosophie*, Paris, Cerf, 1998
- FOUCAULT Michel, *Œuvres*, éd. publiée sous la dir. de Frédéric Gros, tome II, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 2015

- , *Dits et écrits, I (1954-1975)*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001
- , *Dits et écrits, II (1976-1988)*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2017, en particulier :
 - « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui" », texte n° 47
 - « Foucault répond à Sartre », texte n° 55
 - « Non au sexe roi », texte n° 200
 - « La philosophie analytique de la politique » texte n° 232
 - « Le sujet et le pouvoir », texte n° 306
 - « Structuralism and Post-Structuralism », texte n° 330
 - « A propos de la généalogie de l'éthique », texte n° 326 & texte n° 344
 - « L'écriture de soi », texte n° 329
 - « Usage des plaisirs et techniques de soi », texte n° 338
 - « Qu'est-ce que les Lumières ? », texte n° 339 & texte n° 351
 - « Politique et éthique : une interview », texte n° 341
 - « Le souci de la vérité », texte n° 350
 - « L'éthique du souci de soi comme pratique de la vérité », texte n° 356
 - « Des espaces autres », texte n° 360
- , *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969
- , *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971
- , *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975
- , *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984
- , *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984
- , *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001
- , *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*, Paris, Gallimard/Seuil, 2003
- , *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004
- , *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris, Gallimard/Seuil, 2008
- , *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1983-1984)*, Paris, Gallimard/Seuil, 2009
- , *Le Corps utopique suivi de Les Hétérotopies*, Paris, Lignes, 2009
- , *Leçons sur la volonté de savoir suivi de Le savoir d'Œdipe. Cours au Collège de France (1970-1971)*, Paris, Gallimard/Seuil, 2011
- , *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, Paris, Gallimard/Seuil, 2012
- , *L'origine de l'herméneutique de soi*, Paris, Vrin, 2013
- , *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*, Paris, Gallimard/Seuil, 2014
- , *Qu'est-ce que la critique ?* suivi de *La culture de soi*, Paris, Vrin, 2015
- , *Discours et vérité*, précédé de *La parrêsia*, Paris, Vrin, 2016
- , *Dire vrai sur soi-même*, Paris, Vrin, 2017
- , *Les Aveux de la chair*, Paris, Gallimard, 2018
- , *Le Discours philosophique*, Paris, Gallimard/Seuil, 2023
- GABELLIERI Emmanuel, *Le phénomène et l'entre-deux. Pour une métaxologie*, Paris, Hermann, 2019
- GRAZIANI Romain, *L'Usage du vide. Essai sur l'intelligence de l'action, de l'Europe à la Chine*, Paris, Gallimard, 2019

- GOLDMANN Lucien, *Le dieu caché. Étude sur a vision tragique dans les « pensées » de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1955
- GREISCH Jean, *Entendre d'une autre oreille. Les enjeux philosophiques de l'herméneutique biblique*, Paris, Bayard, 2006
- , *Vivre en philosophant. Expérience philosophique, exercices spirituels et thérapies de l'âme*, Paris, Hermann, 2015
- GROETHUYSEN Bernard, *Anthropologie philosophique*, Paris, Gallimard, 1952
- HADOT Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2001
- , *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2004
- , *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Paris, Albin Michel, 2008
- , *Discours et mode de vie philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2014
- , *La philosophie comme éducation des adultes. Textes, perspectives, entretiens*, Préface de Arnold I. Davidson, Postface de Ilsetraut Hadot, Éditions établie par Arnold I. Davidson et Daniele Lorenzini, Paris, Vrin, 2019
- HAMELIN Octave, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Paris, Félix Alcan, 1907
- , *Le système de Descartes*, préface d'Émile Durkheim, Paris, Félix Alcan, 1911
- HEIDEGGER Martin, *Identité et différence*, in *Questions I et II*, trad. par André Préau, Paris, Gallimard, coll. « Tel », p. 277-308
- HENRY Michel, *Marx*, t. I: *Une philosophie de la réalité*, t. II: *Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976
- , *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996
- , *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002
- HILLESUM Etty, *Les Écrits d'Etty Hillesum. Journaux et Lettres, 1941-1943*, Édités sous la dir. de K. A. D. Smelik, Texte établi par G. Lodders et R. Tempelaars, Traduit du néerlandais et de l'allemand par Ph. Noble avec la collaboration d'I. Rosselin, Paris, Seuil, 2008
- HYPOLITE Jean, *Figures de la pensée philosophique, Écrits 1931-1968*, vol. 2 : « Alain et les dieux », Paris, PUF, 1971
- JAURES Jean, *Pages choisies*, précédées d'une introduction par Paul Desanges et Luc Mériça Paris, Rieder, 1922 (S. Weil entre en khâgne en 1925)
- , *Le Socialisme et la vie. Idéalisme et matérialisme*, préface de Frédéric Worms, Paris, Rivage, 2011
- , *Œuvres*, 17 tomes, éd. sous la dir. de Madeleine Rebérioux puis Gilles Candar, Paris, Fayard, 2000-2023 [tome 3 : *Philosopher à trente ans*, éd. établie par Annick Taburet-Wajngart, 2000]
- , *Œuvres philosophiques*, tome 2 et tome 3, Valence d'Albigeois, Vent Terral, 2009, 2014
- JOSSUA Jean-Paul, « Le journal comme forme littéraire et comme itinéraire de vie », in *La Passion de l'infini*, Paris, Cerf, 2011, p. 121-140
- , « A la naissance du journal. Recherche personnelle, intellectuelle, spirituelle », in *Revue des Sciences philosophiques et théologique*, t. 100, n° 3, juillet-septembre 2016, Paris, Vrin, p. 385-412
- JULLIEN François, *Fonder la morale. Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, Paris, Grasset, 1995
- , *Un Sage est sans idée. Ou l'autre de la philosophie*, Paris, Seuil, 1998
- , *L'écart et l'entre*, Paris, Galilée, 2012
- , *Cinq concepts proposés à la psychanalyse*, Paris, Grasset, 2012

- , *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, Paris, Grasset, 2017
- , *Une seconde vie*, Paris, Grasset, 2017
- , *L'Inouï. Ou l'autre nom de ce si lassant réel*, Paris, Grasset, 2019
- , *La transparence du matin*, Paris, L'Observatoire, 2023
- LACHELIER Jules, *Du fondement de l'induction suivi de Psychologie et Métaphysique et de Notes sur le pari de Pascal*, Paris, Félix Alcan, 1924
- , *Œuvres*, Paris, Félix Alcan, 1933
- LACOSTE Jean-Yves, *Expérience et absolu*, Paris, PUF, 1994
- LAGNEAU Jules, *De l'existence de Dieu*, Paris, Félix Alcan, 1925
- , *Célèbres leçons et fragments* Paris, PUF, 1950
- LAVELLE Louis, *La philosophie en France entre les deux guerres*, Paris, Aubier-Montaigne, 1942
- LEJEUNE Philippe, *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975
- , *Les Brouillons de soi*, Paris, Seuil, 1998
- LENA Marguerite, *Patience de l'avenir. Petite philosophie théologique*, Bruxelles, Lessius, 2012
- LENINE Vladimir Ilitch, *Que faire ?* (1902), Paris, Seuil, 1966
- , *Matérialisme et empirocriticisme. Notes critiques sur une philosophie réactionnaire* (1909), Paris, Science Marxiste, 2009
- , *L'État et la Révolution* (1917), Paris, La Fabrique, 2021
- LEQUIER Jules, *La recherche d'une première vérité. Fragments posthumes recueillis par Charles Renouvier*, Paris, Armand Colin, 1924
- LE SENNE René, *Introduction à la philosophie* [1^{ère} éd. 1925], Paris, PUF., 1949
- , *Obstacle et valeur*, Paris, Aubier 1934
- , *La découverte de Dieu*, Paris, Aubier, 1955
- LEVI-STRAUSS Claude, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 2008
- LORENZINI Daniele, *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, Paris, Vrin, 2017
- , *La force du vrai. De Foucault à Austin*, Lormont, Le bord de l'eau, 2017
- LUBAC Henri de, *Le mystère du surnaturel*, Paris, Cerf, 2000
- , *Proudhon et le christianisme*, Paris, Cerf, 2011
- MACE Marielle, *Façons de lire, manières d'être*, Paris, Gallimard, 2011
- MADELRIEUX Stéphane, *La philosophie comme attitude*, Paris, PUF, 2023
- MARCEL Gabriel, *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927
- , « Position et approches concrètes du mystère ontologique » (1933), in *L'Homme problématique*, Paris, éd. Présence de Gabriel Marcel, 1998
- MARION Jean-Luc, *L'Idole et la distance. Cinq études*, Paris, Grasset, 1977
- , *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, 1982 (rééd. Paris, PUF, 2010)
- , *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986
- , *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997
- , *Le phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2003

- , *Certitudes négatives*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2010
- MARX Karl, *Œuvres*, IV tomes parus, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1963, 1968, 1982, 1994
- MAUER Manuel, *Foucault et le problème de la vie*, Paris Publications de la Sorbonne, 2015
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945
- , *Eloge de la philosophie*, Gallimard, 1953
- , *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966
- MINZETANU Andrei, *Carnets de lecture. Généalogie d'une pratique littéraire*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 2016
- MONK Ray, *Wittgenstein, le devoir de génie*, trad. par Abel Gerschenfeld, Paris, Flammarion, 2009
- MURDOCH Iris, *The Sovereignty of Good*, London, Routledge & Kegan Paul, 1970 ; trad. par Claude Pichevin, *La souveraineté du Bien*, Combas, Éditions de l'éclat, 1994
- NIZAN Paul, *Les Chiens de garde* (1932), Paris, Agone, 2012
- NUSSBAUM Martha C., *La connaissance de l'amour. Essai sur la philosophie et la littérature* (1990), trad. par Solange Chavel, Paris, Cerf, coll. « Passages », 2010
- , *Not for Profit*, Princeton, Princeton University Press, 2010
- PATOCKA Jan, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Verdier, 1981
- , *Platon et l'Europe*, Paris, Verdier, 1983
- PEGUY Charles, *Œuvres en prose complètes*, tomes I, II, III, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1987, 1988, 1992
- PEIGNOT Colette, *Écrits de Laure*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1971
- , *Laure. Une rupture, 1934. Correspondances croisées de Laure avec Boris Souvarine, sa famille, Georges Bataille, Pierre et Jenny Pascal, Simone Weil*, Paris, Éditions des Cendres, 1999
- , *Écrits complets*, édition présentée, établie et annotée par Marianne Berissi et Anne Roche, postface de Jérôme Peignot, Meurcourt, Éditions les Cahiers, 2019
- PERRIER Jérôme, *Alain ou la démocratie de l'individu*, Paris, Les Belles Lettres, 2016
- PETREMENT Simone, *Le dualisme dans l'histoire. De la philosophie et des religions*, Paris, Gallimard, 1946
- , *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris, Cerf, coll. « Patrimoines », 1984
- PIERRON Jean-Philippe, *Le passage du témoin. Une philosophie du témoignage*, Paris, Cerf, 2006
- , *Paul Ricœur. Philosopher à son école*, Paris, Vrin, « Bibliothèque des philosophies », 2016
- , *Je est un nous. Enquête philosophique sur nos interdépendances avec le vivant*, Arles, Actes Sud, 2021
- , *Méditer comme une montagne. Exercices spirituels d'attention à la terre et à ceux qui l'habitent*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2023
- PUTNAM Hilary, *La philosophie juive comme guide de vie*, Paris, Cerf, 2011
- RAVAISSON Felix, *De l'Habitude* (1838), Paris, PUF, 1999
- RIBOT Théodule, *Psychologie de l'attention* [1889], Paris, L'Harmattan, 2007
- RICKERT Heinrich, *Le système des valeurs et autres articles*, trad. Julien Farges, Paris, Vrin, 2007
- RICŒUR Paul, *Philosophie de la volonté, Finitude et culpabilité II*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960

- , *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975
- , « L'herméneutique du témoignage » (1972), in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 107-139
- , *Temps et récit*, Paris, Seuil, coll. « L'Ordre philosophique », 3 tomes, 1983, 1984, 1985
- , *Être, Essence et Substance chez Platon et Aristote*, Paris, Seuil, 2011
- , *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, Paris, Cerf, 2017
- RIQUIER Camille, *Philosophie de Péguy ou les mémoires d'un imbécile*, Paris, PUF, 2017
- ROMANO Claude, *L'Événement et le monde*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1998
- , *L'Événement et le temps*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1999
- , *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 2019
- , *L'identité humaine en dialogue*, Paris, Seuil, coll. « L'Ordre philosophique », 2022
- SAINT-SERNIN Bertrand, *La raison au XX^e siècle*, Paris, Seuil, 1995
- SCHAEFFER Jean-Marie, *Qu'est-ce qu'un genre littéraire ?*, Paris, Seuil, 1989
- SFORZINI Arianna, *Michel Foucault. Une pensée du corps*, Paris, PUF, 2014
- SIMONET-TENANT Françoise, *Journal personnel et correspondance (1785-1939) ou les affinités électives*, Bruxelles, Éditions Academia-Bruylant, 2009
- STAROBINSKI Jean, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle* (1957), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Idées », 1971 ; rééd. Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976
- THIBON Gustave, *Diagnostics. Essai de physiologie sociale*, préface de Gabriel Marcel, Paris, Librairie de Médicis, 1940
- , *L'Échelle de Jacob*, Lyon, Lardanchet, 1942
- , *Retour au réel. Nouveaux Diagnostics*, Lyon, Lardanchet, 1943
- , *Au soir de ma vie*, mémoires recueillis et présentés par Danièle Masson, Paris, Plon, 1993
- , *Ils sculptent en nous le silence. Rencontres*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2003
- , *Propos d'avant-hier pour après-demain*, Paris, Mame, 2023 (p. 95-105 : « Nietzsche et Simone Weil »)
- THOREAU Henry David, *Walden ou la Vie dans les bois*, éd. et trad. G. Landré-Augier, Paris, Aubier-Montaigne, 1967
- TILLIETTE Xavier, *Philosophes contemporains*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Carnets 1914-1916*, trad. par Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1971
- , *Tractatus logico-philosophicus* suivi des *Investigations philosophiques*, trad. par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1993
- , *Remarques mêlées*, trad. par Gérard Granel, Paris, Flammarion, 2002
- WORMS Frédéric, *Bergson ou Les deux sens de la vie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004
- , « Philosophie, littérature, politique. "L'auteur des "propos d'Alain"" au carrefour du siècle », in *Alain, littérature et philosophie mêlées*, sous la dir. de Michel Murat et Frédéric Worms, Paris, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2012, p. 45-56
- et SOULEZ Philippe, *Bergson*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2002

INDEX NOMINUM

A

Accornero A., 842
 Adam Ch., 103, 296
 Adam M., 460
 Adda É., 860
 Adorno T. W., 664
 Agamben G., 25
 Agis, 440
 Agrippa d'Aubigné, 727
 Ahrens E. A. J., 304
 Alain, 25, 27, 28, 30, 36, 42, 49, 51, 53, 54, 55, 57, 58, 61, 64, 67, 72, 75, 95, 99, 103, 105, 106, 108, 115, 145, 156, 171, 177, 182, 205, 228, 251, 255, 256, 260, 282, 283, 313, 317, 328, 352, 353, 354, 360, 363, 364, 424, 426, 434, 448, 449, 460, 483, 520, 521, 522, 581, 624, 644, 660, 661, 666, 682, 687, 693, 702, 704, 705, 711, 718, 719, 720, 723, 736, 737, 738, 749, 752, 809, 823, 833, 835, 844, 849, 850, 851, 854, 856, 858, 859, 863, 865, 866
 Alembert (Le Rond d') J., 192, 465
 Alexandre le Grand, 22, 362, 635, 782
 Alexandre M., 54, 57, 248, 661, 719, 723, 736, 804, 844, 859, 860
 Allen D., 359, 844
 Allouch J., 860
 Alquié F., 120, 222
 Althusser L., 30, 181
 Amiel H.-F., 289
 Anaximandre, 109, 305, 357, 374, 419
 Ancelet-Hustache J., 490, 491
 Andic M., 460
 Andler Ch., 380, 860
 Annas J., 856
 Anselme de Cantorbéry, 562, 563
 Antisthène, 18, 73, 368, 523
 Antoine le Grand, 582
 Antonini B., 661
 Appuhn Ch., 222, 355
 Aragon L., 105, 263, 426, 636, 666
 Ararés A., 684
 Archimède, 291, 293, 559, 747, 774
 Arendt H., 14, 203, 289, 311, 348, 661, 664, 722, 840, 843, 846, 860
 Aristide le Juste, 440
 Aristippe de Cyrène, 16, 73
 Aristobule, 506
 Ariston, 16

Aristophane, 59, 266, 584, 585, 858
 Aristote, 73, 75, 78, 108, 120, 144, 152, 161, 163, 273, 395, 404, 405, 454, 509, 577, 606, 616, 642, 760, 787
 Armengaud Fr., 844
 Aron R., 50, 181, 252, 373, 691, 692, 694, 749, 766, 833, 838, 860
 Artières Ph., 669
 Atarés A., 17, 82, 249, 308, 366, 371, 398, 399, 472, 547, 648, 656, 658, 708, 714, 717, 727, 747, 833
 Athanase, 160, 297, 459, 582
 Aubenque P., 606, 860
 Augustin d'Hippone, 147, 212, 506, 551, 581, 596, 614, 681
 Aulu-Gelle, 311
 Austin J. L., 301, 864
 Avery D., 841
 Aymard M., 348
 Azouvi Fr., 854

B

Bach J.-S., 512
 Bachelard G., 27
 Balaudé J.-Fr., 516, 622, 855, 856
 Ballanfat M., 29, 294, 841
 Ballard J., 353, 583, 662, 682, 728, 729, 739, 813, 823, 833
 Balthasar (Urs von) H., 450
 Balzac (de) H., 53, 367, 644, 708, 710
 Banville J., 721
 Bardout J.-Ch., 606
 Barine A., 68
 Barral R., 248
 Barrès M., 289
 Bart É., 120, 491, 764, 766
 Barth (von) C., 400
 Barth K., 606
 Barthelet Ph., 838
 Baruzi J., 450, 545, 595, 860
 Bataille G., 151, 184, 204, 543, 711, 777, 837, 845, 858, 860, 865
 Baudelaire Ch., 52, 280, 291
 Baumgarten A. G., 413
 Baur H., 17, 20, 203, 276, 319, 324, 325, 366, 371, 399, 420, 422, 423, 444, 498, 499, 592, 645, 648, 667, 682, 684, 688, 692, 705, 707, 710, 711, 712, 714, 715, 716, 717, 727, 747, 794, 796, 797, 798, 833

- Bea Pérez E., 29, 843
 Beaufret J., 606
 Beaumier S., 304, 665, 834
 Beauvoir (de) S., 13, 837
 Bedarida R., 854
 Belin R., 204, 357, 682, 724, 834
 Bell Ch. G., 231, 232, 233, 234, 611, 683, 834, 842, 843
 Bénatouïl T., 12, 296, 360, 377, 424, 432, 856
 Benda J., 860
 Bénézé G., 859
 Benjamin W., 13
 Benveniste É., 491, 728, 860
 Berger G., 49, 77, 79, 545, 813, 815, 816, 817, 826, 859, 860
 Bergery G., 636, 682, 723, 724, 725, 834, 854
 Bergson H., 27, 38, 44, 113, 183, 233, 280, 281, 282, 283, 366, 427, 455, 468, 487, 545, 546, 611, 814, 854, 858, 860, 861, 866
 Berissi M., 711, 865
 Bernanos G., 89, 172, 203, 258, 261, 263, 426, 513, 635, 636, 637, 644, 682, 796, 834, 858
 Bernard de Clairvaux, 614
 Bernard V., 89, 90, 170, 175, 189, 193, 200, 202, 262, 364, 367, 412, 570, 632, 633, 652, 659, 666, 667, 669, 670, 671, 676, 678, 680, 682, 683, 696, 697, 699, 702, 703, 705, 718, 722, 725, 806, 834, 839
 Besançon A., 258
 Besnard A.-M., 336
 Beugnot B., 686
 Beyssade J.-M. et M., 165
 Bianchi G., 842
 Bianquis G., 112
 Bigaouette F., 231
 Birou A., 25, 26, 108, 164, 570
 Blanc J., 661
 Blanchard P., 460
 Blanchet R., 302
 Blanchot M., 328, 845
 Blondel M., 78, 848, 859
 Blum L., 203, 636, 637, 660, 723, 845
 Blum M.-L., 845
 Boitier D., 60, 151, 342, 460, 842, 845, 853
 Bojer J., 710
 Bonaventure, 514, 549, 614
 Bonaventure de Bagnoregio, 606
 Bonhoeffer D., 525
 Bonhöffer A., 856
 Bonnet A., 47, 460, 854
 Bontemps J., 860
 Bouchardeau H., 838
 Bouët L., 693, 834
 Bouillot B., 546
 Boulas M., 833
 Boulnois O., 606
 Bouretz P., 311, 860
 Boureux Ch., 582
 Bourg D., 424
 Bourgault S., 30
 Bourguine B., 606
 Bousquet J., 34, 71, 147, 148, 155, 213, 250, 266, 284, 288, 324, 325, 362, 379, 380, 382, 398, 399, 450, 474, 475, 492, 536, 540, 543, 544, 546, 583, 586, 588, 617, 658, 677, 682, 683, 684, 705, 727, 731, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 749, 806, 832, 834, 837
 Boutang P.-A., 853
 Bouveresse J., 3, 77, 860
 Briage R., 231, 450
 Braque G., 778
 Bréal A., 316
 Bréhier É., 118, 360, 371, 374, 379, 400, 449, 855, 856, 860
 Brenner R. F., 845
 Brentano F., 816
 Bressolette M., 644
 Breton S., 564, 845
 Briand A., 259, 260, 824
 Brion M., 77, 78, 79, 460, 813, 814, 815
 Brisson L., 855
 Broc-Lapeyre M., 25, 258, 286, 302, 380, 570, 629, 768, 842, 845, 853
 Broderick H., 789
 Broglie (de) L., 425, 427
 Brossat A., 660, 680, 682, 706, 860
 Bruckberger R.-L., 442, 475, 797, 815, 845
 Brun J., 391, 856
 Bruno le Chartreux, 510
 Brunschvicg L., 27, 45, 54, 382, 531, 736, 861
 Brunschwig J., 855
 Brutus, 374, 392
 Buber M., 845
 Bugnion-Secretan P., 839
 Burdeau A., 233
 Burnet R., 684
 Burnouf A., 834
 Burrin Ph., 723, 854
 Büttgen Ph., 606
- C**
- Caballero L., 257
 Cabaud J., 25, 32, 170, 343, 384, 521, 592, 626, 658, 705, 710, 757, 782, 786, 789, 791, 795, 808, 837, 838, 845
 Cabaud-Meaney M., 570, 678, 841
 Caillois R., 738
 Caligula, 412
 Calle M., 295, 861
 Cambron-Goulet M., 288, 295, 684, 856
 Campo C., 844, 850
 Camus A., 23, 27, 202, 310, 348, 775, 845, 861
 Canciani D., 25, 172, 723, 813, 837, 838, 839, 840, 843
 Candar G., 183, 661, 854, 863
 Canetti E., 195
 Canguilhem G., 27, 54, 171, 172, 188, 354, 845
 Canto M., 855
 Cantor G., 316
 Cappelli K., 841
 Caputo J., 75
 Carliez D., 841

Carraud V., 598, 606, 861
 Casanova G., 324, 625
 Cassien J., 147, 343, 344, 391, 496, 732, 733
 Cassin B., 856, 860
 Castel-Bouchouchi A., 28, 843, 855
 Catherine de Sienne, 129, 140, 581
 Caton d'Utique, 280, 374, 375, 392
 Cattin E., 333
 Caudoux B., 534
 Cavailès J., 27, 661
 Cavanaugh W., 519, 550
 Cavell S., 40, 234, 735, 864
 Cazamian J., 48, 521
 Céline L.-F., 803
 Cerquiglini-Toulet J., 858
 Certeau (de) M., 46, 107, 455, 491, 542, 545, 579,
 581, 596, 601, 603, 604, 807, 861
 Cervantès (de) M., 238, 643
 Cézanne P., 9
 Chaintreuil G., 789
 Chalier C., 134, 387, 543, 829, 845, 861
 Chaplin Ch., 697
 Charles de Foucauld, 510
 Chartier É., voir Alain
 Château R., 54
 Chavel S., 865
 Chenavier M.-N., 837
 Chenavier R., 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 36,
 55, 58, 88, 100, 111, 119, 163, 167, 171, 172, 173,
 176, 191, 202, 211, 228, 310, 348, 353, 354, 361,
 570, 593, 648, 651, 652, 718, 720, 724, 738, 762,
 769, 771, 777, 814, 828, 832, 833, 837, 840, 841,
 844, 846, 853
 Chevalier J.-M., 57
 Chevalley C., 846
 Chiappone Fr., 176, 643, 846, 853
 Chrétien J.-L., 231, 323, 387, 541, 846, 851, 856
 Chryssippe, 71, 177, 352, 357, 360, 368, 374, 410,
 422, 856, 857
 Chuzeville J., 427
 Cicéron, 73, 84, 361, 365, 373, 374, 375, 376, 410,
 659, 681, 683, 689, 855
 Claire d'Assise, 19
 Claudel P., 426, 644, 646
 Cléanthe, 21, 73, 291, 305, 360, 361, 362, 367, 368,
 370, 371, 372, 374, 390, 391, 392, 393, 395, 396,
 397, 405, 410, 414, 419, 424, 485, 523, 666, 676,
 798, 801, 855, 857
 Clément B., 38, 281
 Clément d'Alexandrie, 147, 277, 334, 355, 360, 362,
 400, 795, 857
 Clément de Rome, 400, 857
 Closon L., 13, 22, 263, 750, 788, 834, 838
 Cocteau J., 644
 Colas D., 259
 Coles R., 838
 Collinet M., 837
 Colombe Sr., 13
 Colrat P., 742, 778, 827, 856
 Compagnon A., 262, 288
 Comte A., 41, 54, 55, 233, 367, 710, 765, 766

Comte-Sponville A., 256
 Conche M., 466, 861
 Condillac (de) E. Bonnot, 56, 460
 Confucius, 641, 642
 Conrad J., 189, 644, 710
 Constantin-Weyer M., 686
 Copeau E., 48, 521
 Copeau J., 521
 Corbin H., 728
 Corneille P., 52, 239, 489, 509
 Cornil L., 77
 Courcelles (de) D., 140
 Courrières É., 203, 683, 834
 Courtine J.-Fr., 606, 846
 Courtine-Denamy S., 846, 860
 Courtois S., 258, 719
 Cousin V., 111, 861
 Couturier M.-A., 23, 110, 140, 146, 147, 261, 262,
 350, 357, 362, 375, 390, 392, 393, 396, 518, 548,
 549, 665, 682, 683, 722, 757, 759, 767
 Cremonesi L., 806
 Cseke A., 331
 Cues (de) N., 427
 Cugno A., 546
 Cyniques, 15, 16, 22, 73, 79, 108, 117, 118, 123, 125,
 277, 287, 301, 368, 450, 760, 804, 855
 Cyprien de la Nativité, 450
 Cyrille d'Alexandrie, 134
 Cyrulnik B., 238

D

D'Hautefeuille Fr., 839
 Daele (van) H., 858
 Dalarun J., 689, 861
 Danese A., 26, 840
 Daniélou J., 506, 570, 842
 Daniélou M., 784
 Dante Alighieri, 291, 395, 629
 Darwin Ch., 175, 181
 Daugny C., 13
 Daumal R. et V., 294, 584, 646, 705, 737, 739, 834
 Daumas F., 477
 Dautry J., 174, 834
 Dauzat D.-M., 289, 861
 David-Néel A., 98, 301
 Davidson A. I., 286, 859, 863
 Davy M.-M., 25, 31, 546, 570, 839, 850
 De Leo D., 846
 Debaene V., 184, 197, 861
 Debidour V.-H., 25, 570, 839
 Decultot É., 859
 Degrâces A., 328, 832
 Deguy M., 310
 Deitz S., 757, 795
 Delacroix H., 545
 Delay J., 204, 834
 Delecroix V., 748
 Deleuze G., 24, 30, 424, 772, 811, 843, 861
 Démétrius le Cynique, 16, 107, 287
 Denys l'Ancien, 752
 Denys l'Aréopagite, 550

- Denys le Jeune, 752, 755
 Depraz N., 460
 Dérieu Cl. et M., 682, 705, 706
 Dermenghem É., 682, 834
 Déroulède P., 52
 Derrida J., 30, 264, 843, 860, 861
 Desanges P., 863
 Descartes R., 14, 26, 28, 30, 41, 44, 49, 51, 53, 54, 55, 58, 63, 64, 73, 77, 81, 94, 98, 99, 103, 106, 108, 111, 115, 117, 137, 140, 144, 156, 160, 163, 165, 171, 176, 184, 222, 224, 240, 248, 254, 255, 278, 282, 283, 296, 312, 331, 342, 346, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 361, 364, 367, 369, 370, 372, 378, 400, 405, 408, 409, 411, 424, 426, 434, 459, 460, 476, 513, 521, 522, 531, 533, 535, 539, 542, 544, 545, 555, 556, 558, 559, 562, 566, 567, 569, 595, 599, 603, 606, 608, 610, 611, 613, 649, 687, 696, 710, 719, 720, 727, 760, 766, 799, 816, 850, 856, 863, 864
 Descendre R., 348, 861
 Descombes V., 854
 Detœuf A., 90, 183, 189, 200, 202, 309, 316, 320, 640, 662, 682, 702, 718, 722, 823, 825, 834
 Devaux A.-A., 24, 25, 31, 50, 88, 221, 256, 363, 460, 462, 540, 693, 708, 710, 711, 717, 832, 837, 842, 847, 854
 Dewalque A., 117
 Dewey J., 611
 Di Nicola G. P., 840
 Dickens Ch., 644
 Dickmann J., 28, 719
 Dickson W. J., 668, 669
 Diderot D., 465
 Diels-Kranz, 66, 128, 271, 357, 359, 392, 517, 584, 690, 727, 855
 Diès A., 75, 353, 404, 856
 Dindorf G., 305
 Diogène Laërce, 13, 16, 17, 22, 38, 73, 107, 169, 374, 376, 449, 804, 855, 856
 Diogène le Cynique, 16, 17, 22, 61, 73, 117, 307, 368, 370, 449, 465, 623, 768, 789, 790, 797, 804, 857
 Dion, 22, 377, 440, 752, 755, 787, 804
 Dion Cassius, 377
 Dion Chrysostome, 16, 22, 534, 804
 Dixsaut M., 48, 855, 856
 Doering J., 29, 841
 Dom Clément, 683
 Don D., 860
 Dorgelès R., 686
 Dorothee de Gaza, 400
 Dosse Fr., 861
 Dostoïevski F., 68
 Drewermann E., 52
 Dreyfus D., 25, 311, 847, 861
 Droz C., 460, 570
 Drumont É., 263
 Du Bos Ch., 310
 Duclert V., 183, 661, 854
 Ducrocq M.-P., 748, 840
 Dufourmantelle A., 748, 861
 Duhamel G., 686
 Duhot J.-J., 108, 351, 360, 391, 856
 Dujardin Ph., 25, 839
 Dumas G., 578
 Duméry H., 847
 Dumézil G., 791, 856
 Dumont M., 30, 57, 76, 243, 612
 Duns Scot J., 606, 656
 Duperray J., 253, 515, 838
 Dupont M., 30
 Dupréel E., 111
 Dupuis M., 460
 Durand C., 842
 Durand J.-Fr., 570, 847
 Durkheim E., 38, 49, 354, 367, 430, 467, 522, 764, 765, 766, 770, 861
 Durkheim É., 49, 107, 172, 184, 691
 Duso-Bauduin G., 847
- E**
- Eckhart (Maître), 109, 147, 214, 277, 283, 426, 488, 489, 490, 491, 548, 550, 580, 596, 602, 757, 808, 810
 Ehrenbourg I., 706
 Ehrsam R., 202
 Elkin A. P., 185, 467
 Emmanuelle J.-M., 570, 842
 Engels Fr., 42, 179, 661, 668, 669, 769
 Enyegue Abanda F. M., 57
 Épictète, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 37, 54, 61, 69, 71, 72, 108, 125, 137, 205, 209, 227, 280, 291, 293, 296, 297, 300, 306, 307, 308, 311, 330, 331, 332, 333, 347, 349, 351, 352, 359, 360, 361, 363, 364, 366, 367, 368, 369, 372, 373, 384, 386, 387, 389, 391, 398, 400, 420, 422, 438, 471, 477, 511, 512, 572, 661, 696, 703, 704, 713, 716, 725, 762, 768, 789, 790, 793, 794, 795, 803, 844, 855, 856, 857
 Épicure, épicuriens, 19, 36, 73, 107, 177, 207, 357, 376, 391, 410, 534, 622, 684, 713, 717, 727, 855
 Eschyle, 128, 129, 130, 145, 207, 231, 233, 239, 291, 292, 304, 305, 357, 358, 394, 395, 399, 407, 428, 455, 502, 565, 581, 585, 638, 643, 644, 728, 745, 779, 858
 Esposito R., 25, 840
 Etienne de Sainte Marie, 546
 Euclide, 73, 357
 Euripide, 291, 330, 362, 691
 Eusèbe de Césarée, 506, 523
 Évagre le Pontique, 277
 Evans Ch. A., 29, 746, 847
- F**
- Falque E., 606
 Farges J., 117, 310, 459, 865
 Farron-Landry B. C., 748, 847
 Faure S., 705, 708, 710
 Favre M.A., 174
 Féret A., 415, 693, 829
 Festugière A.-J., 16, 353, 361, 404, 577, 856
 Feuerbach L., 42, 179, 302, 668

- Feuillade L., 837
 Fichant M., 24
 Fichte J. G., 504, 555, 687
 Fiori G., 25, 838, 842, 847
 Fleuré E., 25, 839
 Fœssel M., 662, 854
 Forest A., 859
 Foucault M., 3, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 21, 27, 30, 32, 34, 39, 40, 41, 42, 45, 46, 62, 78, 83, 84, 90, 93, 96, 104, 105, 107, 118, 122, 125, 126, 131, 133, 134, 139, 141, 150, 157, 159, 162, 172, 180, 234, 244, 252, 253, 254, 262, 263, 267, 273, 277, 278, 287, 295, 297, 300, 301, 307, 308, 311, 321, 331, 333, 334, 349, 352, 360, 365, 368, 386, 398, 399, 400, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 416, 424, 434, 438, 439, 440, 441, 444, 448, 449, 458, 459, 471, 478, 494, 495, 496, 518, 523, 540, 546, 547, 590, 591, 594, 645, 655, 656, 659, 660, 661, 664, 665, 666, 669, 670, 679, 680, 682, 683, 684, 686, 689, 694, 705, 706, 709, 713, 725, 733, 735, 750, 751, 755, 768, 772, 773, 777, 786, 787, 789, 790, 791, 793, 794, 796, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 828, 843, 856, 859, 860, 861, 862, 864, 865, 866
 Fourneyron M.-A., 576, 832
 Fraisse S., 151, 832, 847
 Francis Mrs., 658
 Franck A., 845
 François A., 113, 172, 860
 François d'Assise, 20, 109, 125, 366, 369, 370, 378, 385, 387, 393, 401, 450, 519, 523, 540, 549, 647, 648, 654, 714, 757, 768, 776, 789, 810
 François de Sales, 614
 Frazer J. G., 185, 467, 483
 Freinet C., 252, 824
 Freud S., 58, 59, 60, 132, 208, 446, 447, 448, 496, 580, 581
 Friedmann G., 750
 Fromentin E., 233, 639
 Fronterotta Fr., 855
 Fulchignoni P., 348
 Fulco R., 29, 840, 841, 847
 Furet Fr., 854
- G**
- Gabaule J.-M., 661
 Gabellieri E., 26, 27, 28, 30, 32, 49, 54, 56, 57, 58, 64, 88, 111, 113, 119, 140, 147, 151, 153, 167, 171, 172, 173, 175, 176, 178, 194, 206, 211, 351, 354, 361, 385, 399, 400, 412, 421, 436, 476, 505, 540, 541, 546, 578, 606, 607, 608, 614, 646, 647, 649, 745, 748, 750, 751, 762, 768, 784, 827, 829, 832, 837, 840, 841, 842, 843, 844, 848, 851, 853, 859, 862
 Gabriel G., 77
 Gaeta G., 836, 840
 Galien, 725
 Galilée, 106, 163, 181, 255, 409, 417
 Galois É., 666
 Gandillac (de) M., 426, 427, 490
 Ganuchaud J., 54, 172, 188, 354
 Gauchon S., 48, 50, 54, 64, 318, 319, 682, 683, 689, 691, 692, 693, 694, 695, 705, 747, 833
 Gauguin P., 185
 Gaulle (de) Ch., 22, 259, 263, 462, 750, 752, 754, 756, 788
 Gehring S., 234
 Genaille R., 107, 855
 George Sand, 649
 Gérard V., 57
 Gerbault A., 185
 Germain M.-O., 23, 832, 849
 Germain-Thomas O., 853
 Gerschenfeld A., 865
 Ghitti J.-M., 30, 172, 829, 841
 Gibert S., 31, 323, 325, 373, 678, 682, 684, 685, 705, 706, 708, 710, 712, 747, 834
 Gide A., 217, 289, 426, 682, 686, 709, 727, 834
 Gille D., 424
 Gillouard P., 310
 Giniewski P., 839
 Giono J., 644, 730
 Giotto, 271, 298, 314, 540, 848
 Girard R., 25, 506
 Giraud H., 22
 Giraudoux J., 682, 683, 724, 748, 834
 Goethe (von) J. W., 94, 104, 105, 229, 255, 291, 292, 293, 360, 365, 366, 369, 378, 409, 413, 416, 617, 649, 710, 863
 Goldmann L., 863
 Goldschlaeger A., 354, 532, 840
 Goldschmidt V., 13, 25, 658, 659, 849, 856
 Goncourt (de) E. et J., 289
 Gouhier H., 436
 Goulet R., 855, 856, 857
 Goulet-Cazé M.-O., 15, 16, 17, 19, 270, 343, 355, 523, 735, 797, 855, 856
 Gramsci A., 348, 861
 Granel G., 56, 57, 76, 860, 866
 Granet M., 285, 814, 815
 Granger G.-G., 77, 866
 Graziani R., 623, 862
 Grégoire de Nazianze, 791
 Grégoire de Nysse, 506
 Greisch J., 77, 104, 120, 149, 349, 363, 785, 863
 Griaule M., 184
 Grimal P., 16, 118, 154, 297, 298, 373, 374, 376, 377, 410, 412, 515, 738, 857
 Grimm J. et W., 43, 52, 54, 58, 61, 63, 64, 65, 115, 152, 154, 156, 167, 437, 439, 444, 493, 644, 858
 Groethuysen B., 412, 863
 Gros F., 162, 735, 859
 Gros L.-G., 686
 Grosjean J., 858
 Grünwald M., 536
 Gruttola (de) R., 844
 Guénon R., 494, 584, 622
 Guéquièrre V., 841
 Guerne A., 858
 Guihéneuf H., 719, 854
 Guihéneuf R., 53, 88, 106, 189, 190, 255, 309, 310, 682, 705, 717, 718, 719, 720, 721, 737, 834

Guileaud R., 545
 Guillain A., 365
 Guillaumin É., 644
 Guindey G., 592, 667, 682, 834
 Guiraud J.-M., 662, 854
 Guitton J., 436
 Guitton Ph., 842
 Günther Gründel E., 824
 Gutbrod G., 29, 646, 849

H

Hadot I., 11, 375, 659, 689, 773, 857, 863
 Hadot P., 14, 15, 16, 35, 36, 37, 40, 46, 47, 73, 77,
 105, 117, 118, 128, 207, 225, 227, 284, 286, 287,
 296, 297, 298, 311, 330, 331, 334, 338, 341, 347,
 359, 360, 365, 366, 369, 372, 375, 377, 378, 380,
 381, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 400, 403, 404,
 408, 413, 414, 418, 420, 421, 422, 460, 461, 511,
 512, 513, 516, 591, 620, 659, 676, 681, 689, 716,
 717, 735, 754, 762, 773, 785, 794, 795, 796, 855,
 857, 859, 860, 863, 864
 Halévy É., 766
 Hamelin O., 48, 55, 863
 Hamilton Ch., 849
 Hamp P., 644, 710
 Hardy Th., 710
 Hartog Fr., 706
 Havard R., 686
 Hécaton de Rhodes, 375
 Hegel G. W. F., 14, 54, 73, 75, 78, 120, 172, 179, 354,
 455, 459, 468, 650, 748
 Heidegger M., 36, 79, 115, 431, 484, 605, 606, 607,
 609, 656, 748, 863
 Heidsieck Fr., 25, 515, 839
 Heinsohn N., 570
 Henry M., 147, 181, 249, 597, 604, 848, 859, 863
 Héraclite, 14, 21, 35, 61, 79, 109, 271, 282, 291, 305,
 328, 348, 351, 353, 357, 358, 374, 392, 393, 396,
 397, 402, 405, 427, 516, 553, 623, 801, 855
 Herbert G., 234, 238, 526, 541, 644
 Hermann C. F., 393
 Hermann L., 29, 77, 117, 120, 294, 304, 361, 505
 Hérodote, 107, 359, 362
 Herrando C., 546
 Herrmann L., 411, 412
 Hésiode, 359, 362
 Hillesum E., 348, 845, 850, 863
 Hippocrate, 77, 78, 79
 Hitler A., 140, 309, 316, 419, 549, 634, 638, 662,
 694, 723, 724, 727, 749, 750, 776, 790, 826
 Hobbes Th., 778
 Hof Ch., 476, 841
 Homère, 22, 87, 109, 185, 204, 214, 215, 218, 227,
 229, 231, 232, 235, 236, 238, 239, 240, 245, 246,
 291, 292, 303, 324, 357, 358, 387, 393, 395, 402,
 410, 458, 479, 493, 520, 541, 547, 625, 642, 643,
 644, 646, 675, 676, 680, 699, 700, 718, 729, 745,
 748, 772, 813, 858
 Honneth A., 664, 704
 Honnorat H., 308, 727, 739
 Honnorat P., 837

Horace, 291, 716
 Hourcade P., 682, 834
 Hourdin G., 838
 Hout (van) M., 296
 Huard R., 258
 Hülser K., 855
 Hume D., 454
 Huret J., 668
 Hussar B., 570, 842
 Husserl E., 79, 81, 98, 108, 110, 156, 175, 182, 352,
 459, 491, 546, 664, 799, 815, 816, 852, 860
 Huxley A., 426
 Huyghens Ch., 356
 Hyppolite J., 849, 863

I

Ignace de Loyola, 333, 334, 459
 Ildefonse F., 360, 390, 410, 857
 Inwood B., 375
 Irrera O., 333
 Irwin A., 748, 849

J

Jaccottet Ph., 235, 849
 Jacquemin, 289
 Jacquet J., 833
 Jacquier Ch., 718
 Jaloux E., 686
 Jamblique, 377
 James W., 185, 483, 578, 611
 Jamet Cl., 40, 54
 Janiaud J., 28, 29, 126, 460, 592, 829, 840, 849
 Janicaud D., 606, 854
 Jarczyk G., 277
 Jaurès J., 44, 57, 145, 172, 183, 233, 259, 660, 661,
 668, 854, 863
 Jean Climaque, 536
 Jean de la Croix, 20, 70, 91, 92, 109, 128, 129, 212,
 240, 256, 269, 277, 294, 320, 321, 359, 378, 432,
 449, 450, 459, 466, 477, 488, 491, 494, 502, 507,
 509, 541, 545, 546, 547, 548, 549, 553, 560, 565,
 567, 595, 604, 618, 622, 623, 627, 647, 654, 730,
 732, 746, 757, 801, 810, 818, 860
 Jean-Marie de Bordeaux, 400
 Jeanne d'Arc, 440
 Jérôme de Stridon, 18
 Joly R., 399
 Jossua J.-P., 310, 863
 Jovicic J., 686
 Jules César, 216, 635, 724, 782
 Julia A., 844
 Julliard J., 172, 692, 838, 841, 849, 854
 Jullien Fr., 84, 92, 161, 244, 264, 265, 271, 610, 623,
 635, 640, 641, 642, 652, 811, 857, 863
 Juste Lipse, 400
 Justin, 146, 316, 506
 Juvénal, 291

K

Kaelin J., 570, 842
 Kahn G., 25, 88, 254, 308, 359, 370, 443, 617, 643,
 682, 696, 736, 737, 738, 739, 814, 834, 837, 842,
 849
 Kani-Turpin J., 855
 Kant E., 28, 39, 40, 41, 42, 44, 49, 51, 54, 55, 63, 64,
 67, 74, 75, 77, 98, 99, 108, 109, 110, 111, 116,
 117, 120, 144, 149, 156, 182, 253, 282, 283, 352,
 353, 354, 356, 367, 369, 378, 382, 405, 406, 413,
 415, 424, 427, 459, 486, 504, 505, 512, 514, 524,
 535, 536, 554, 555, 559, 561, 562, 563, 565, 605,
 609, 610, 611, 649, 650, 652, 664, 665, 666, 675,
 687, 710, 748, 766, 799, 805, 816, 860
 Kaplan P., 328
 Keats J., 105, 304, 413
 Keck F., 860
 Kempfner G., 25, 570, 617, 839
 Kierkegaard S., 34, 310, 431, 487, 748, 799, 829,
 844, 849
 King E., 29
 Kipling R., 426
 Klossowski P., 866
 Koestler A., 644
 Kohn A., 860
 Kohn J., 860
 Kriegel A., 719
 Kühn R., 26, 49, 56, 100, 167, 221, 228, 460, 611,
 696, 837, 840, 849

L

L'Yvonnet Fr., 827, 829, 844, 853
 La Boétie (de) E., 369, 689, 690, 727
 Labarrière P.-J., 277
 Labbé M., 841
 Lacan J., 302, 506
 Lachelier J., 55, 283, 864, 866
 Lacoste J.-Y., 523, 864
 Lactance, 373
 Lafitte J., 202, 682, 834
 Lagneau J., 36, 44, 54, 55, 57, 64, 75, 99, 108, 156,
 205, 228, 283, 352, 356, 483, 521, 522, 599, 626,
 692, 693, 738, 799, 851, 860, 864, 866
 Lagrange J.-L., 192
 Lagrange M.-J., 192, 857
 Lamartine (de) A., 52, 291
 Lanza del Vasto, 738, 739
 Lao-tseu, 79, 145, 414, 641
 Latour B., 424, 777
 Laude P., 849
 Lavelle L., 111, 849, 854, 864
 Lazarévitch N., 684, 717, 718, 834
 Le Guern M., 531
 Le Roy É., 588
 Le Senne R., 5, 42, 48, 49, 50, 51, 55, 58, 63, 111,
 171, 283, 354, 390, 765, 850, 864
 Leahy W., 204, 835
 Lefevre R., 835
 Légaut M., 736
 Léger C., 174

Leibniz G. W., 14, 354
 Leiris M., 184, 185
 Lejeune Ph., 288, 746, 864
 Léna M., 541, 609, 748, 829, 850, 864
 Lénine V. I., 106, 184, 255, 258, 356, 366, 661, 669,
 776, 806, 825, 864
 Léon XIII, 649
 Léonard de Vinci, 60
 Leopardi G., 310
 Lequier J., 55, 864
 Leroy G., 832
 Lessing G. E., 105
 Letellier L., 54, 55, 183, 309
 Letellier M., 309, 343
 Letellier P., 54, 183, 309, 318
 Leterre T., 54, 854
 Levinas E., 25, 30, 459, 477, 506, 592, 614, 656, 748,
 816, 829, 849, 850
 Lévi-Strauss C., 30, 170, 171, 185, 197, 864
 Lévy B., 839
 Lévy P., 860
 Lévy-Bruhl L., 185, 765
 Leyris P., 858
 Lichtenstein J., 829
 Lie-tseu, 79
 Little P., 25, 265, 415, 836, 840, 843, 850, 853
 Locht L., 570, 842
 Long A. A., 855
 Longobardi G., 842
 Lorenzini D., 40, 301, 311, 706, 735, 863, 864
 Lotze R. H., 43, 111, 117, 120
 Louzon R., 260, 823, 835
 Lowit A., 79
 Loyer E., 170
 Lubac (de) H., 578, 864
 Lucchetti Bingemer M. C., 768, 839, 843
 Lucrèce, 73, 291, 357, 376, 391, 410, 420, 427, 855
 Ludz U., 860
 Lussy (de) F., 24, 88, 147, 231, 328, 718, 719, 832,
 841
 Luther M., 606
 Luxemburg R., 195, 360, 365, 366, 398, 825
 Lyotard J.-Fr., 30

M

Mabille P., 584
 Macé M., 297, 864
 Macherey P., 222
 Machiavel N., 93, 367, 657, 710, 724, 770
 MacIntyre A., 14
 Madaule J., 845
 Madelin L., 686
 Madelrieux S., 611, 864
 Maes G., 570, 739, 850, 853
 Magdelénat É., 667
 Maine de Biran P., 49, 57, 283, 310, 661, 738, 849
 Maître J., 850
 Malan I., 839
 Malebranche N., 354, 460, 606, 612
 Mallarmé S., 291, 436

- Marc Aurèle, 12, 14, 16, 19, 20, 21, 30, 42, 44, 48, 50, 51, 54, 57, 64, 73, 104, 118, 134, 151, 192, 205, 209, 210, 225, 246, 254, 267, 269, 270, 282, 286, 291, 292, 293, 296, 297, 298, 300, 308, 329, 330, 338, 347, 348, 349, 352, 357, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 379, 380, 381, 382, 384, 385, 386, 387, 388, 390, 391, 398, 399, 403, 409, 412, 413, 420, 422, 423, 438, 439, 440, 453, 485, 493, 511, 512, 513, 514, 519, 520, 521, 522, 524, 534, 550, 624, 684, 686, 689, 710, 716, 717, 736, 738, 750, 753, 754, 762, 763, 778, 795, 796, 855, 856, 857
- Marcel G., 25, 27, 31, 32, 197, 289, 310, 348, 390, 622, 758, 838, 847, 850, 864, 866
- Marchetti A., 29, 613, 836, 840, 841, 842, 850
- Marianelli M., 29, 250, 415, 540, 541, 629, 649, 653, 678, 840, 843, 844, 848, 850
- Marie du Saint-Sacrement, 450
- Marion J.-L., 112, 505, 519, 597, 606, 608, 609, 610, 656, 864
- Maritain J., 520, 521, 549, 578, 644, 682, 683, 835, 848
- Marius, 358
- Marlowe Ch., 105, 238, 644
- Martin du Gard R., 686
- Martinet M., 171, 835
- Marx K., 28, 38, 42, 44, 55, 123, 172, 173, 174, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 200, 262, 293, 350, 353, 354, 355, 367, 414, 452, 482, 581, 611, 637, 641, 649, 650, 661, 664, 668, 669, 710, 765, 769, 770, 771, 772, 773, 775, 779, 802, 863, 865
- Marxer Fr., 29, 570, 850
- Masaccio, 209
- Massis H., 686
- Masson D., 866
- Mauer M., 300, 865
- Maulnier T., 87, 189, 686, 718
- Maupassant (de) G., 240
- Mauriac Fr., 644, 686
- Mauro F., 853
- Mauro Fr., 853
- Maurras Ch., 686, 726, 750
- Mauss M., 197, 691
- Mazeau M., 614
- Mazon P., 359, 858
- McLellan D., 25, 838, 853
- Mégariques, 15, 277, 373
- Mehl R., 814
- Méléagre, 304, 306
- Méliton de Sardes, 293
- Menasseyre Ch., 847
- Mencherini R., 854
- Mencius, 225, 271, 640, 641
- Mendras H., 776
- Mennesson A., 447, 850
- Mererovitch E., 839
- Mériga L., 863
- Merleau-Ponty M., 9, 57, 413, 661, 865
- Mersenne M., 103, 544, 613
- Mikes V., 857
- Millot C., 850
- Minzetanu, 865
- Miquel P., 477
- Misrahi R., 156, 222
- Molard J., 368, 371, 833, 840, 841
- Molière, 59, 215, 238, 239, 337, 446, 447, 483, 497, 509, 577, 643, 644, 802, 850, 858
- Molino-Roubaud S., 48
- Monatte P., 823
- Monchanin J., 848
- Monk R., 76, 77, 865
- Montaigne (de) M., 53, 55, 248, 287, 348, 436, 533, 565, 689, 690, 727, 793, 854
- Montesquieu (de Secondat, baron de) Ch. L., 364, 465
- Monticelli (de) R., 460
- Moog P.-E., 64
- Morais (de) E. M., 570
- Moré M., 719, 721, 748
- Moreau M.-J., 253
- Moreau P.-Fr., 532
- Morgan V. G., 841
- Moser S., 841
- Moulin J., 259
- Mounier E., 835
- Müller D., 606
- Muller J.-M., 570, 840, 857
- Muller R., 360
- Müller W., 570
- Murdoch I., 865
- Musonius, 12, 16, 169, 296, 361, 856
- Mussolini B., 721, 722

N

- Nancy J.-L., 75
- Napoléon, 220, 237, 497, 635, 782
- Narcy M., 25, 28, 29, 133, 147, 305, 328, 331, 339, 359, 400, 404, 751, 768, 832, 839, 850
- Nathan R., 521
- Naud A., 284, 758, 829, 850
- Nault Fr., 75
- Nava A., 829, 850
- Naze A., 660, 680, 682, 706, 860
- Néant H., 854
- Negri F., 29, 295, 415, 629, 850
- Nevin T. R., 838
- Newman J. H., 78
- Newton I., 105, 106, 163, 255, 413
- Nicola (di) G. P., 26
- Nietzsche Fr., 14, 34, 39, 41, 43, 94, 111, 112, 113, 114, 115, 118, 182, 261, 264, 310, 380, 382, 486, 645, 648, 664, 730, 748, 793, 803, 851, 866
- Nizan P., 751, 865
- Noble Ph., 863
- Noblot H., 855
- Noce (Del) A., 359
- Nonnos de Panopolis, 362
- Nordmann I., 860
- Nussbaum M., 121, 699, 857, 865

O

Ogereau F., 857
 Onimus J., 847
 Oppenheimer-Faure A., 860
 Origène, 300, 316
 Ottensmeyer H., 839
 Otway T., 645
 Oury G.-M., 776
 Ozouf M., 851

P

Pacheco-Gonçalves J. M., 570
 Pacht P., 71, 613, 851, 855
 Pamphila, 311
 Panétius, 375, 376, 857
 Paquet L., 16, 804, 855
 Paris R., 348
 Parménide, 271, 359
 Parodi D., 854
 Pascal B., 45, 52, 55, 113, 208, 261, 382, 436, 487,
 520, 521, 530, 531, 536, 542, 596, 606, 614, 695,
 727, 844, 847, 864
 Pascal P. et J., 865
 Patočka J., 154, 400, 661, 748, 774, 848, 865
 Patri A., 837
 Paul de Tarse, 125, 129, 154, 241, 242, 243, 362, 366,
 367, 501, 553, 555, 556, 586, 594, 600, 605, 624,
 683, 759, 771, 774
 Paulhan J., 147, 739, 748, 832, 834
 Pautrat B., 222
 Pavese C., 310
 Peeters G., 296
 Péguy Ch., 44, 53, 171, 178, 182, 183, 203, 233, 280,
 450, 518, 611, 660, 661, 675, 782, 838, 847, 865,
 866
 Peignot C., 269, 711, 865
 Peignot J., 711, 865
 Peirce Ch. S., 611
 Pellegrin P., 855
 Pelloutier F., 172, 174, 258, 854
 Périllié J.-L., 29, 404, 851
 Perrault Ch., 64, 65, 267
 Perrier J., 54, 67, 95, 145, 177, 258, 660, 666, 766,
 865
 Perrin J.-M., 10, 17, 20, 21, 23, 26, 32, 34, 35, 36, 40,
 50, 51, 70, 71, 74, 87, 90, 92, 97, 102, 107, 128,
 129, 138, 139, 140, 141, 143, 147, 150, 156, 158,
 166, 206, 213, 219, 235, 239, 242, 244, 245, 248,
 262, 269, 273, 276, 279, 288, 293, 295, 299, 303,
 307, 308, 313, 319, 320, 321, 323, 325, 327, 338,
 341, 346, 347, 348, 351, 358, 362, 369, 370, 372,
 374, 382, 385, 393, 396, 398, 399, 401, 402, 404,
 405, 408, 412, 418, 421, 429, 432, 443, 444, 450,
 451, 460, 461, 466, 472, 475, 477, 478, 480, 488,
 495, 515, 517, 518, 520, 521, 522, 525, 528, 529,
 537, 540, 543, 544, 546, 547, 549, 550, 557, 558,
 559, 570, 573, 574, 581, 585, 588, 589, 592, 594,
 595, 605, 614, 617, 638, 650, 658, 665, 676, 680,
 682, 683, 684, 685, 689, 696, 705, 706, 707, 714,
 722, 727, 729, 731, 732, 733, 734, 736, 738, 739,

740, 743, 744, 745, 746, 747, 749, 759, 766, 794,
 800, 802, 807, 809, 810, 811, 823, 832, 834, 835,
 837, 838, 839, 842, 847, 851, 853

Perry R. B., 111

Petit P., 427

Petitdemange G., 258

Pétrément S., 13, 16, 22, 25, 27, 32, 48, 49, 52, 53,
 54, 63, 64, 194, 296, 305, 308, 317, 323, 343, 348,
 353, 354, 355, 358, 392, 430, 461, 513, 521, 522,
 593, 594, 646, 650, 682, 686, 691, 705, 710, 714,
 715, 718, 748, 765, 788, 795, 808, 813, 818, 834,
 835, 836, 837, 838, 849, 850, 851, 865

Phérékydès, 109, 305, 357

Philip A., 22, 750, 756, 788

Philippe de Macédoine, 22

Philolaos, 66, 128, 161, 291, 305, 357, 359, 516, 580,
 585

Philon d'Alexandrie, 477, 810

Piccard E., 839

Pichevin C., 865

Picon G., 197

Pierron J.-Ph., 30, 424, 543, 827, 865

Pindare, 359

Planck M., 340, 408, 409, 425, 430, 814, 818

Platon, 13, 14, 16, 17, 19, 21, 22, 28, 32, 35, 38, 42,
 43, 44, 48, 49, 50, 51, 54, 55, 58, 59, 60, 61, 62,
 63, 66, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81,
 82, 91, 93, 95, 96, 98, 99, 103, 108, 109, 110, 111,
 113, 114, 116, 117, 123, 125, 128, 132, 133,
 134, 140, 144, 145, 149, 154, 156, 158, 159, 161,
 164, 165, 180, 182, 212, 214, 218, 219, 223, 236,
 239, 242, 245, 253, 254, 256, 270, 271, 272, 273,
 276, 277, 280, 282, 283, 288, 289, 291, 293, 304,
 305, 311, 313, 321, 323, 328, 330, 334, 339, 340,
 348, 349, 350, 351, 352, 353, 357, 358, 359, 361,
 362, 363, 367, 368, 370, 376, 380, 381, 383, 387,
 390, 391, 393, 394, 395, 396, 397, 400, 402, 404,
 405, 406, 407, 408, 411, 418, 419, 420, 421, 422,
 423, 427, 430, 431, 440, 442, 445, 446, 447, 448,
 452, 455, 457, 459, 462, 465, 466, 471, 479, 482,
 484, 485, 486, 488, 491, 496, 497, 498, 502, 503,
 506, 507, 509, 520, 521, 524, 533, 536, 537, 538,
 539, 541, 542, 544, 545, 547, 548, 549, 553, 555,
 556, 557, 564, 565, 566, 568, 569, 575, 577, 580,
 581, 584, 585, 588, 589, 590, 592, 594, 595, 610,
 611, 612, 613, 614, 616, 617, 623, 629, 638, 643,
 654, 658, 659, 665, 680, 682, 691, 710, 712, 714,
 716, 717, 720, 727, 729, 736, 742, 748, 751, 752,
 753, 754, 755, 756, 760, 761, 762, 763, 764, 770,
 771, 773, 774, 778, 779, 781, 786, 787, 791, 794,
 795, 796, 797, 799, 800, 805, 807, 809, 810, 812,
 818, 819, 848, 851, 855, 856, 857, 865, 885

Plaute, 391, 644

Plessix Gray (du) F., 838

Pleşu A., 262

Pline le Jeune, 16, 684

Plotin, 357, 421, 461, 681

Plutarque, 293, 295, 300, 307, 311, 349, 357, 359,
 361, 362, 370, 376, 471, 472, 734, 762, 855

Pohlentz M., 400, 857

Poirot D., 450

Poma I., 75, 842
 Ponthus J., 188
 Porphyre, 11
 Posidonius, 375, 857
 Posternak J., 104, 356, 373, 425, 475, 658, 682, 724,
 747, 793, 799, 835
 Pourrat H., 686
 Pradeau J.-Fr., 855
 Pradelle D., 816
 Préau A., 863
 Préchac Fr., 855
 Préville (de) J., 400
 Prévost J., 54
 Proclus, 357, 362
 Protagoras, 79, 301, 358, 523
 Proudhon P.-J., 55, 172, 181, 354, 367, 649, 661, 711,
 864
 Proust M., 426, 644, 687, 688
 Prudhommeaux A., 174, 835
 Przybylska N., 29, 320, 460, 482, 841
 Przywara E., 27, 859
 Puech A., 855
 Putnam H., 865
 Pythagore, 14, 51, 73, 109, 353, 357, 374, 418, 419,
 553, 638
 Pythagoriciens, 66, 79, 107, 111, 128, 166, 287, 300,
 301, 304, 331, 357, 358, 359, 390, 414, 472, 503,
 506, 690, 760, 798

Q

Quantin H., 644

R

Rabaut M., 319, 837
 Rabbow P., 400, 857
 Rabelais F., 727
 Rabinow P., 311, 861
 Racine J., 52, 87, 159, 160, 189, 215, 219, 238, 239,
 324, 351, 436, 509, 601, 625, 643, 644, 646, 718,
 727, 745, 858
 Radewijns F., 296
 Rahner K., 507
 Ramel A., 491, 546
 Ramnoux C., 48
 Rancé Ch., 839
 Ravaisson F., 55, 865
 Recchia Luciani Fr. R., 28, 841, 851
 Rees R., 231, 836
 Regnault L., 400
 Rembrandt, 64, 356
 Renan R., 430
 Renaudot T., 660
 Retz (de Gondy) J.-Fr. P., Cardinal de, 367, 624, 657,
 708, 710, 727
 Revel J., 806
 Rey Puente F., 28, 29, 44, 339, 359, 370, 400, 407,
 643, 752, 841, 851
 Reynaud-Guérithault A., 833, 853
 Rhees R., 76
 Riaud J., 832

Ribot T., 460, 865
 Richelieu (de) Armand Jean du Plessis, 722, 725, 726
 Rickert H., 43, 111, 117, 865
 Ricœur P., 30, 55, 188, 242, 243, 264, 543, 546, 604,
 648, 750, 851, 860, 865
 Rieu A., 289
 Rimasson-Fertin N., 858
 Rimbaud A., 790
 Rioux J.-P., 661, 854
 Riquier C., 53, 171, 178, 187, 203, 280, 518, 611,
 675, 782, 866
 Risari G., 841
 Rivet P., 184
 Riviale Ph., 840
 Rivière G. H., 184
 Robin L., 253, 858
 Robinet A., 854
 Roche A., 86, 170, 171, 711, 832, 851, 865
 Roché D., 108, 353, 638, 726, 728, 729, 835
 Rochefort G., 377
 Rodríguez Marín Fr., 232, 644
 Roethlisberger F. G., 668, 669
 Rolland P., 25, 30, 634, 832
 Romains J., 195, 644, 682, 710, 835, 858
 Romano Cl., 431, 519, 866
 Romano M. del Sol, 614
 Romilly (de) J., 855
 Rondanina R., 838
 Rorty R., 611
 Rosier-Catach I., 436
 Rosselin I., 863
 Rostand E., 52
 Roubaud L., 185
 Rousseau J.-J., 28, 43, 44, 54, 55, 79, 101, 108, 172,
 185, 192, 332, 353, 355, 357, 363, 364, 367, 369,
 465, 492, 532, 533, 534, 537, 649, 675, 708, 710,
 720, 721, 752, 766, 811, 848, 866
 Rozelle-Stone A. R., 851
 Ruano de la Iglesia L., 449
 Rühle O., 825

S

Sacy (de) S., 533, 860
 Saint-Exupéry (de) A., 426, 644
 Saint-Réal (de) C. V., 645
 Saint-Robert (de) Ph., 840
 Saint-Sernin B., 25, 175, 840, 847, 851, 866
 Salet P., 623
 Saloustios F., 343, 377
 Sanches N., 29, 228, 250, 629, 649, 842, 844, 851
 Sanvitto A., 842
 Sapiro G., 686, 854
 Sappho, 238
 Sartre J.-P., 27, 57, 252, 862
 Savin M., 99, 860
 Sceptiques, 55, 243, 341, 523, 534
 Scève M., 727
 Schaeffer J.-M., 866
 Scheler M., 111
 Schlette H. R., 837, 842, 851
 Schnapper D., 691

- Schopenhauer A., 113, 233
 Schuhl P.-M., 855
 Schumann M., 18, 22, 90, 91, 153, 207, 244, 246, 247, 248, 263, 276, 284, 301, 319, 325, 429, 492, 517, 550, 682, 684, 705, 706, 713, 741, 743, 756, 757, 788, 789, 794, 805, 835, 838, 851, 853
 Sedley D. N., 855
 Seelhöfer D., 542
 Semprún J., 238
 Sénèque, 11, 16, 90, 103, 107, 118, 154, 244, 249, 254, 257, 279, 287, 297, 300, 301, 307, 349, 352, 360, 361, 365, 368, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 380, 384, 386, 391, 399, 410, 411, 412, 420, 426, 428, 430, 433, 471, 477, 515, 516, 534, 539, 565, 620, 624, 655, 659, 681, 683, 684, 686, 692, 709, 710, 716, 727, 734, 762, 768, 773, 785, 793, 796, 855, 857
 Serret G., 835
 Sertillanges A.-D., 430
 Séverine, 174
 Sévigné (de), M. de Rabutin-Chantal dite Mme, 689
 Sextius le Père, 374
 Sforzini A., 805, 866
 Shaftesbury (comte de) A. A.-C., 306, 307
 Shakespeare W., 60, 105, 231, 232, 233, 238, 239, 247, 295, 324, 363, 643, 644, 645, 646, 858
 Shibata M., 460, 570
 Sibon M., 858
 Simeoni Fr., 29, 462, 465, 538, 612, 629, 649, 751, 851
 Simmel G., 664
 Simonet-Tenant Fr., 310, 686, 866
 Sirinelli J.-Fr., 54, 749, 854
 Socrate, 16, 19, 43, 54, 73, 77, 108, 117, 133, 204, 254, 280, 307, 311, 323, 352, 358, 365, 367, 368, 370, 374, 381, 524, 533, 545, 557, 565, 594, 658, 682, 691, 712, 716, 762, 786, 787, 788, 790, 791, 794, 799, 800, 804, 805, 855, 856, 858
 Sonaglia B., 844
 Sophocle, 35, 58, 59, 87, 231, 232, 233, 238, 239, 260, 291, 292, 304, 306, 324, 357, 358, 359, 395, 475, 643, 644, 676, 678, 679, 680, 718, 728, 745, 779, 858
 Souilhé J., 855
 Soulez Ph., 866
 Sourisse M., 607, 853
 Soustelle J., 682
 Souvarine B., 31, 87, 176, 184, 190, 192, 193, 262, 263, 269, 270, 309, 317, 318, 319, 323, 632, 682, 684, 705, 710, 711, 717, 718, 721, 823, 835, 837, 854, 865
 Spanneut M., 400, 857
 Spinoza B., 43, 44, 54, 57, 63, 64, 94, 97, 101, 105, 156, 184, 222, 224, 241, 243, 256, 282, 354, 355, 356, 357, 363, 367, 369, 416, 492, 532, 533, 542, 576, 677, 710, 799, 840
 Springsted É. O., 26, 28, 75, 359, 385, 478, 751, 840, 844
 Starobinski J., 866
 Steffens M., 303, 841
 Stein E., 27, 460, 491, 545, 546, 840, 845, 846, 850, 859
 Stendhal, 52, 53, 54, 367, 708, 710, 793
 Stobée, 371
 Stoïciens, 9, 12, 15, 17, 32, 35, 44, 49, 51, 55, 57, 73, 79, 108, 109, 118, 123, 125, 126, 128, 134, 140, 148, 164, 166, 209, 215, 218, 243, 245, 246, 277, 287, 296, 300, 301, 305, 307, 327, 328, 357, 360, 361, 364, 365, 367, 368, 369, 370, 371, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 381, 382, 384, 386, 391, 392, 393, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 410, 412, 414, 418, 419, 423, 424, 426, 451, 470, 477, 485, 486, 495, 496, 511, 514, 539, 598, 624, 654, 655, 703, 717, 720, 727, 760, 768, 804, 831, 855, 856, 857
 Stumpf C., 816
 Suárez Fr., 14, 459, 606
 Supiot A., 30, 612, 777, 829, 844
 Surin J.-J., 491, 564, 601
 Surya M., 151
 Suso H., 808
 Suzuki D. T., 336, 493, 623, 739
 Sylla, 358, 634, 638
- T**
- Taïbi N., 30, 171, 192, 841
 Taillibert Ch., 846
 Talleyrand (de) Ch.-M., 332
 Tannery P., 103, 296
 Tarde (de) G., 308, 835
 Taylor F. W., 679
 Tchouang-tseu, 79
 Térrence, 291
 Tertullien, 134, 135, 147
 Thalès, 109, 359, 374, 638
 Theau J., 854
 Théophile de Viau, 363, 727
 Thérèse d'Avila, 92, 450, 545, 546, 568, 572, 580, 581, 596, 746
 Thérèse de Lisieux, 289, 315, 746, 850
 Thévenon A. et U., 31, 86, 87, 88, 166, 171, 175, 184, 187, 192, 202, 204, 249, 254, 260, 284, 323, 325, 371, 372, 374, 515, 682, 684, 685, 702, 705, 717, 725, 747, 835, 837
 Thibon G., 23, 24, 29, 71, 82, 94, 139, 183, 256, 262, 285, 299, 301, 303, 306, 307, 308, 319, 321, 337, 342, 412, 466, 472, 475, 515, 517, 526, 547, 550, 560, 570, 594, 617, 626, 627, 642, 658, 674, 681, 682, 683, 705, 706, 712, 727, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 737, 738, 739, 745, 786, 797, 809, 818, 835, 837, 838, 840, 848, 853, 866
 Thiout M., 837
 Thomas d'Aquin, 305, 549, 562, 578, 606
 Thomas d'Erfurt, 606
 Thomas J.-Fr., 840
 Thomas More, 776
 Thoreau H. D., 73, 83, 866
 Thucydide, 83, 621, 855
 Tibère, 412
 Tilliette X., 852, 866
 Tirkawi T., 29, 842

Tolstoi L., 55, 68, 649, 710
 Tommasi W., 841, 842
 Tortel J., 13, 727, 838
 Trabucco G., 29, 840, 852
 Trannoy I. A., 292, 855
 Traven B., 710
 Trini M. E., 844
 Trombadori D., 659
 Trotsky L., 180, 184, 262, 319, 355, 692, 693, 806, 824

V

Valéry P., 94, 111, 112, 118, 310, 341, 342, 426, 460, 473, 644, 682, 710, 736, 738, 813, 815, 819, 835, 858
 Vallat X., 261, 682, 835
 Vallès J., 174
 Vauvenargues (marquis de), 730
 Veillard Ch., 360, 857
 Ver Eecke P., 293, 559
 Verhaeren É., 649
 Verlaine P., 291
 Vernant J.-P., 62, 857
 Vetö M., 25, 27, 28, 32, 55, 57, 74, 111, 256, 326, 353, 460, 570, 617, 839, 852
 Vianney J.-M. (curé d'Ars), 559
 Viète Fr., 291
 Vigny (de) A., 54
 Villela-Petit M., 29, 175, 607, 852, 853
 Villon Fr., 238, 239, 436, 643, 727, 858
 Vinci (de) L., 60
 Virgile, 58, 291
 Vito M. A., 843
 Voelke A.-J., 177, 301, 360, 375, 857
 Vogel Ch., 29, 228, 852
 Volkmann E. O., 824
 Voltaire, 53, 465, 689
 Volterra E., 682, 724, 726, 727, 835

W

Wahl J., 27, 40, 45, 108, 109, 261, 431, 617, 682, 683, 715, 724, 747, 748, 749, 750, 835, 854
 Wang Bi, 623, 641

Wang Fuzhi, 641
 Waterlot G., 29, 474, 518, 544, 546, 606, 852, 858, 860
 Weber M., 662, 664
 Weil André, 23, 41, 50, 54, 66, 348, 358, 380, 382, 412, 424, 425, 518, 520, 593, 643, 682, 724, 727, 747, 748, 799, 818, 838, 839
 Weil Bernard, 715
 Weil É., 120
 Weil Selma, 715, 719, 789, 790
 Weil Sylvie, 147, 347, 839
 Wheeler P., 644
 Whitman W., 52
 Widmaier C., 860
 Wiegler L., 641
 Wieland W., 506, 857
 Winch P., 26, 57, 76, 840, 851
 Winock M., 854
 Wittgenstein L., 3, 37, 43, 56, 75, 76, 77, 111, 221, 274, 281, 283, 284, 310, 312, 333, 334, 348, 525, 536, 658, 659, 660, 851, 859, 860, 863, 865, 866
 Wolff Fr., 368, 858
 Worms Fr., 27, 30, 43, 54, 87, 176, 183, 187, 206, 212, 250, 251, 613, 661, 748, 829, 852, 853, 854, 858, 859, 860, 863, 866

X

Xénophon, 73

Z

Zamarchi E., 842
 Zamboni C., 842
 Zambrano M., 844
 Zancarini J.-C., 348, 861
 Zénon de Cittium, 73, 108, 148, 368, 371, 376, 410, 523, 857
 Zola É., 172, 174
 Zyka Ch., 29, 241, 455, 541, 646, 828, 841, 853

N. B. On trouve, dans cet index, les noms des auteurs mentionnés ou étudiés, des écrivains, des artistes, des traducteurs, ainsi que des principaux personnages historiques, à l'exclusion des éditeurs d'ouvrages collectifs, des auteurs bibliques (exception faite pour Paul de Tarse), des noms de dieux ou de personnages fictifs, des toponymes.

Remerciements

Je tiens à remercier au premier chef, pour la confiance accordée, Emmanuel Gabellieri et Jean-Philippe Pierron, qui ont guidé et accompagné ma recherche, ainsi que celles et ceux qui ont accepté de lire cette thèse, de l'évaluer et de participer au jury : Francesca Simeoni, Ghislain Waterlot, Frédéric Worms, Christine Zyka. C'est pour moi un honneur.

L'Institut de Recherches Philosophiques de Lyon (IRPhL), à l'Université Jean-Moulin Lyon 3, l'École doctorale « Philosophie, Histoire, Création, Représentation », ainsi que l'Unité de Recherche « Confluence Sciences et Humanités » (EA 1598), l'Esdes - Lyon Business School, le Master MEEF et la Faculté de philosophie de l'Université catholique de Lyon (UCLy), où j'enseigne depuis dix ans.

Des professeurs et des maîtres qui, par l'enseignement et par un dialogue qui n'a pas cessé de se poursuivre – *tribê* dirait Platon – m'ont autorisé à commencer en philosophie. D'abord Marguerite Léna, en hypokhâgne, à qui je dois d'avoir appris à lire la philosophie, et, à l'Université Paris-X Nanterre, Jacqueline Lichtenstein (†), Catherine Chalier, Francis Wolff.

Merci à celles et ceux avec lesquels les échanges en philosophie ne cessent de se poursuivre, à Paris, à Lille, à Lyon, au Collège Supérieur (Lyon), au couvent de La Tourette (Éveux), à Dax, Langeac, Pithiviers, Cerisy-la-Salle, Liège, et ailleurs ; celles et ceux qui m'ont invité à prendre la parole sur Simone Weil à l'université catholique de Lyon (Emmanuel Gabellieri) et à l'université Jean-Moulin Lyon 3 (Jean-Philippe Pierron), aux universités de Rouen (Natalie Depraz), de Genève (Ghislain Waterlot), à l'École normale supérieure de Paris (Frédéric Worms et Martin Dumont), à l'Open University of Israel (Aviad Heifetz), au Newman Institute d'Uppsala (Christine Zyka), à l'Università degli Studi di Perugia (Massimiliano Marianelli). Merci à Pierre Crétois, pour son invitation, cette année, à donner le cours de préparation au concours de l'agrégation de philosophie sur *La Condition ouvrière* à l'université Bordeaux-Montaigne.

C'est à l'occasion d'une journée d'étude organisée conjointement par l'Association Présence de Gabriel Marcel et par l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil, à Paris, au mois de janvier 1997, que j'ai entendu pour la première fois le nom de Simone Weil. C'est donc à Jean-Marie (†) et Anne Marcel (†), aux liens familiaux qui unissent ma famille, Françoise Dargenton (†) et Pierre Maillet (†), mes grands-parents, à celle de Gabriel Marcel, que je dois ma découverte de celle qui a orienté autrement mon regard et ma manière de vivre. Je m'en souviens avec gratitude.

Je pense ici à ce « milieu » si vivant qu'est l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil, dont je suis membre depuis 1999, à cette « collectivité qui conserve vivants certains trésors du passé et certains pressentiments d'avenir », à ses membres dont les visages me reviennent à l'esprit, notamment et en tout premier lieu André Devaux (†), Miklos Vetö (†), Patrice Rolland (†), Robert et Marie-Noëlle Chenavier.

Je pense aussi à ceux avec lesquels les liens se sont noués au quotidien partagé. L'amitié et la fraternité peuvent, certes, éloigner de la vérité lorsque l'on se considère comme partie d'un « nous » qui a des intérêts à défendre, mais elles favorisent et fournissent un mobile à l'acte d'attention qui permet d'envisager un autre point de vue et une autre lecture.

Je remercie enfin Claire et Michèle-Amélie, qui ont pris le temps de relire ce travail, ainsi que toutes celles et tous ceux qui se reconnaîtront parce qu'ils savent ce que je leur dois.

A Françoise Dargenton (1924-1954), philosophe, in memoriam

TABLE DES MATIERES

Sommaire	5
Sigles utilisés	7
INTRODUCTION GENERALE.....	9
1. Le problème de la vie philosophique.....	10
2. Lire Simone Weil aujourd'hui.....	23
3. Éthique et écriture	30
Une argumentation en cinq chapitres.....	42
I. UNE VIE PHILOSOPHIQUE	47
A. Le choix de la philosophie.....	48
1. Dans la classe de Le Senne.....	48
Un naturel philosophe.....	50
2. Premiers écrits philosophiques	53
L'imagination et la perception : une première dissertation.....	55
Essai de datation d'un texte selon des critères internes à l'œuvre	58
3. Le conte des six cygnes : une éthique de l'abstention	61
« Jamais » : se retenir d'agir	64
B. Penser à partir de l'expérience vécue	72
1. « La vraie philosophie ne construit rien »	72
Les limites de l'intelligence discursive (Weil / Wittgenstein).....	74
La philosophie : méthode.....	77
Une manière de vivre.....	82
2. Qu'est-ce qu'une expérience ?	83
Une notion, deux concepts.....	84
Une épreuve de soi	86
3. Le réel de la philosophie.....	93
Accéder au réel : un exercice de perception	96
Le dressage par la pensée	100
De Goethe aux Grecs.....	104
C. La philosophie comme exercice de transformation de soi.....	107
1. La réflexion et la notion de valeur.....	108
La notion de valeur.....	110
Le système, les contradictions et l'unité de la philosophie.....	118
L'activité philosophique	121
La philosophie comme spiritualité.....	123
2. Conversion, transformation, nouvelle naissance	126
« Perdre la perspective ».....	127
« Par la souffrance la transformation ».....	128
Logique de la transformation.....	130
Qu'est-ce qu'une conversion ?	133
Conversion et illumination	141
Seconde naissance et nouvelle création	145
Le cri du désir : l'enfance à retrouver.....	148
3. Vérité, subjectivité, salut	151
La notion d'esclave.....	152
Le salut, besoin de l'âme	154
Le secret du salut	156
La vérité qui sauve.....	161
Conclusion. L'unité d'une vocation.....	166

II. DES PRATIQUES D'ECRIURE.....	169
A. Écrire l'expérience de l'usine	169
1. « Aller moi-même tout en bas »	170
Visite d'une mine (mars 1932) : rendre compte de l'expérience vécue.....	171
L'homme concret et les mots vides de signification.....	175
Conclusion. Le contact avec le réel (par le travail manuel).....	183
2. L'écriture du « Journal d'usine ».....	184
L'usine, par nécessité.....	184
Description du « Journal d'usine »	187
Écrire l'expérience du terrain	192
3. Transmettre une expérience.....	194
Une relecture plus distanciée, plus littéraire aussi	195
<i>La Condition ouvrière</i>	202
Le terrain de l'engagement. L'exemple des camps de prisonniers	203
B. Expression du malheur et accès à la vérité.....	204
1. Un art de lire.....	205
Le malheur <i>révèle</i> la misère de l'homme.....	207
La destruction du « je » : une autre lecture	214
Lire le malheur (niveaux de lecture).....	216
Lire le monde, lire l'histoire	228
2. Les écritures du malheur	231
Exprimer le malheur : <i>Le Roi Lear</i>	231
Dire la vie nue.....	235
Un essai : « L'amour de Dieu et le malheur »	239
3. La vérité est malheureuse	243
C. Manières de dire, manières d'écrire	248
1. Une éthique de l'écriture	249
Le réel et l'écriture	251
S'éprouver soi-même par l'écriture	253
2. Une question de style.....	257
Des réflexions par fragments, pour déplaire	260
Métaphores weilienues (la porte, le pont, la corde, la bouteille, l'eau...).....	264
3. Langage et vérité	272
« La vérité commence au-delà de l'intelligence »	272
La vérité et son expression	277
Conclusion. La philosophie : un certain jeu de langage	281
III. LA PRATIQUE DES CAHIERS.....	285
A. Des notes pour des exercices spirituels	286
Le « journal » comme genre littéraire.....	287
1. Le travail de l'écriture	291
Un genre littéraire : les <i>hypomnêmata</i>	295
L'acte d'écrire.....	296
Réécrire et se relire	302
Lire, traduire	304
Avoir « sous la main » (<i>prokheiron</i>).....	306
« Ne compte pas. » Le statut du <i>Cahier I</i>	308
2. Qui est « je » dans les <i>Cahiers</i> ?.....	311
Traces du « moi » et éléments biographiques dans les <i>Cahiers</i>	313
L'examen de soi : une « liste des tentations »	317
La difficulté d'écrire : maux de tête, fatigue, épuisement.....	323
3. La pratique des exercices spirituels	328
L'écriture comme exercice de soi sur soi	330
La récitation du nom du Seigneur.....	335
La géométrie comme exercice spirituel	338
La part du corps	341

Conclusion. La philosophie à l'école des <i>Pensées</i> de Marc Aurèle.....	347
B. L'usage des discours.....	348
1. Pratiquer l'histoire de la philosophie.....	351
Spinoza pour modèle.....	354
2. L'usage des Grecs : le stoïcisme comme manière de vivre.....	357
Les références au corpus stoïcien.....	360
Jusqu'en 1938, un stoïcisme païen.....	363
Une attitude stoïcienne dans l'adversité (1940-1943).....	370
<i>Amor fati</i> , l'amour de l'ordre du monde.....	377
De Marc Aurèle à Cléanthe.....	390
Stoïcisme et christianisme.....	398
Philosophie et mystique.....	404
3. « La science et nous » : un savoir de spiritualité.....	408
Le discours de la science.....	408
Simone Weil lectrice de Sénèque.....	410
De la science grecque à la physique classique.....	414
La physique comme exercice spirituel.....	418
Les étapes d'une progression.....	424
Conclusion. De la philosophie, derechef.....	426
C. Une philosophie des attitudes.....	431
1. Des pratiques pour la destruction du mal.....	432
Des techniques de purification.....	434
Des « Pensées sans ordre » aux « Formes de l'amour implicite » : un travail de réécriture.....	441
Méditer : le jeu des pensées sur l'être même du sujet.....	445
Contempler : la passivité en acte.....	449
L'attention : une pratique de la vérité.....	460
2. L'humilité, l'écoute, l'attente.....	463
Humilité, humiliation.....	464
Écouter, recueillir le <i>logos</i>	471
Patience et attente immobile.....	473
3. « Hors de soi » : l'arrachement du désir.....	481
« Le temps est la Caverne ».....	485
Un désert : désir et absence du bien.....	488
L'apprentissage du détachement.....	492
... pour orienter le désir vers l'inconditionné.....	501
Désir et possession du Bien.....	507
La foi : une attitude, un désir.....	510
Conclusion. Les modalités du rapport à soi.....	514
IV. L'ENTREE DE DIEU EN PHILOSOPHIE.....	517
A. Des pratiques religieuses.....	517
1. Des attitudes implicitement chrétiennes.....	518
La pratique des vertus chrétienne : un récit de soi.....	519
2. Un christianisme sans « Dieu ».....	522
L'efficace des pratiques religieuses : le témoignage d'une expérience.....	525
« Appartenir » (à une religion).....	529
3. Le pari weilien.....	530
Le thème de la réforme de soi après Spinoza et Rousseau.....	532
Une manière de se gouverner (lecture de <i>OC VI 4</i> , p. 218-219).....	534
Le domaine du Bien.....	537
B. L'expérience du surnaturel.....	539
1. La rencontre du Christ : le témoignage mystique.....	540
Trois contacts avec le catholicisme : les étapes d'une transformation de soi.....	540
Le témoignage des mystiques.....	545
Une « Théorie des sacrements ».....	550
2. La science expérimentale du surnaturel.....	553

Une science expérimentale : les preuves (l'épreuve) de Dieu	558
Les effets du surnaturel dans l'âme	569
Le surnaturel, une attitude	576
3. Transit : le lieu d'un passage	579
L'architecture dynamique de l'âme	580
« Notre âme est un œuf »	583
Partage du secret	586
Conclusion. Un autre amour, un autre savoir	588
C. Écrire autrement la philosophie.....	592
1. S'absenter de soi, l'écriture d'un départ	593
En quête d'un dehors	595
Partir : répondre à l'absence par l'absence	596
L'écriture d'un départ	597
2. Ni « Dieu » ni « Je » : destitution de l'ontothéologie et usage du vide	605
Après l'ontothéologie	610
Supporter un vide.....	617
« Se vider »	624
Les essais de 1942 en 1943.....	627
Laisser mûrir en soi l'impersonnel	629
3. Reconfigurer la langue de la philosophie : la métaphore.....	631
Dire des « impressions »	632
Un nouveau lexique : la notion d'influence	634
Penser l'atmosphère.....	635
La notion de milieu (S. Weil et la Chine : le <i>Laozi</i> , le <i>Mencius</i>)	639
Le discours de fiction.....	642
La poésie en acte.....	646
La métaphore réelle	652
V. L'ÉCRITURE COMME « ART DE GOUVERNER ».....	657
A. L'article comme pratique philosophique	660
1. Entendre le grondement de la bataille	661
Une « ontologie » du présent	664
2. Donner la parole. L'exemple des usines Rosières	667
L'entretien de recherche, de Marx et Engels à Roethlisberger et Dickson	668
Compassion et amour du prochain.....	672
3. La Grèce « accessible aux masses populaires ».....	676
Une véritable méthode de vulgarisation	676
Des poèmes très proches de nous	678
B. Lettres et direction spirituelle.....	682
La question philosophique de la direction spirituelle	686
1. L'amitié comme exercice spirituel : la correspondance avec S. Gauchon.....	689
Écrire, l'amitié	691
2. Collaborer avec un directeur d'usine : la correspondance avec V. Bernard	696
Se faire comprendre.....	697
Le sentiment de dignité.....	699
3. Des lettres de direction spirituelle	705
D'anciennes élèves : écriture de soi, éthique, politique	706
L'usine, derechef (la lettre à Robert Guihéneuf)	717
Des correspondances weiliennes (1938-1941) : le souci politique et l'essai d'une pensée	723
Gustave Thibon, l'amitié, la vérité et l'art d'écrire.....	729
Quatre lettres à Gilbert Kahn (1941-1942) : la vie de l'esprit	736
Le témoignage mystique (les lettres à Joë Bousquet, au père Perrin).....	739
Des saints qui aient du génie	747
La lettre à Jean Wahl (1942) : tenir ensemble le passé et le présent.....	748
C. La philosophie à l'épreuve de la politique.....	750
1. Lutter pour la justice.....	751

Deux « professions de foi »	757
Une « attitude » : croire	759
Mystique et société (par-delà Durkheim)	764
Le surnaturel, concept de combat	769
2. L'art politique : enjeux des écrits de Londres	775
Comment s'orienter en politique ?.....	777
L'attention au Bien, enjeu politique	779
Les actions qui entraînent vers le Bien	782
Éduquer, ou susciter des mobiles.....	784
3. L'exercice de la <i>parrêsia</i>	786
La <i>parrêsia</i> weilienne	786
Conclusion. Un combat pour l'humanité.....	789
CONCLUSION.....	793
1. Réussir sa mort : l'instant où la vérité entre dans l'âme	793
La mort : usage des discours.....	800
Une vie exposée.....	803
2. Simone Weil philosophe : l'attitude critique	805
Des contre-conduites	806
Le point de jonction entre attitude cynique et métaphysique platonicienne	809
Écriture, vie et vérité.....	811
ANNEXES	813
Annexe I : Proposition pour dater les <i>Cahiers inédits I et II</i> , ainsi que les « Quelques réflexions autour de la notion de valeur »	813
Annexe II : Parallèles entre le <i>Cahier inédit I</i> et les « Quelques réflexions autour de la notion de valeur ».....	819
Annexe III : Parallèles entre les « Pensées sans ordre » et les « Formes de l'amour implicite de Dieu »	821
Annexe IV : Articles publiés par Simone Weil	823
Annexe V : Publications antérieures sur Simone Weil.....	827
BIBLIOGRAPHIE	831
I. Corpus weilien	832
1/ Édition des <i>Œuvres complètes</i>	832
2/ Autres éditions.....	832
3/ Correspondance générale (par ordre alphabétique des destinataires)	833
II. Littérature secondaire	836
1/ Répertoires bibliographiques	836
2/ Témoignages et biographies (par ordre chronologique)	837
3/ Ouvrages consacrés à Simone Weil (par ordre chronologique).....	839
4/ Collectifs et livraisons de revues (par ordre chronologique)	842
5/ Articles et chapitres d'ouvrages sur Simone Weil.....	844
6/ Les <i>Cahiers Simone Weil</i>	853
7/ Documentaires et entretiens.....	853
III. Autres références	853
1/ Histoire, histoire des idées, histoire de la philosophie	853
2/ La Grèce ancienne, en particulier les Stoïciens	855
3/ Littérature	858
4/ Ceteri auctores (XIX ^e -XXI ^e siècles)	858
INDEX NOMINUM.....	867
Remerciements	879
TABLE DES MATIERES.....	881

Résumé

Afin de restituer la cohérence de l'œuvre de Simone Weil, ainsi que la cohérence entre sa vie et son œuvre, il s'avère fécond de s'interroger sur sa pratique de la philosophie, de s'intéresser à l'activité philosophique comme travail éthique de soi sur soi et de transformation de soi, de se demander ce qu'est une vie philosophique (*bios philosophicos*). En effet, S. Weil ne prétend pas élaborer un système philosophique ni proposer une philosophie nouvelle. Elle s'intéresse à ce qui a lieu « maintenant », opère un diagnostic du présent et propose des principes pour une action politique qui (se) pose sans cesse la question de la justice : « Luttons-nous pour la justice ? » Comment la philosophie se confronte-t-elle à sa tâche, à son *ergon* ? C'est à partir de son expérience vécue, cherchant toujours un contact avec le réel, allant au plus bas de l'échelle sociale et y rencontrant le malheur, qu'elle écrit : la philosophie est épreuve du réel. S. Weil, à l'école des Grecs, de Platon, des Stoïciens, propose une philosophie des attitudes et des exercices spirituels de telle manière que la personne passe dans l'impersonnel (« perdre la perspective ») : écouter, méditer, détacher son désir, faire attention, contempler, attendre. La philosophie est savoir de spiritualité, cherche une vérité qui transforme aussi bien le sujet que l'écriture : c'est l'entrée de Dieu en philosophie, par la rencontre du Christ, par l'expérience et la science du surnaturel, par un discours qui se trouve ainsi traversé par un Autre, un Dehors, un Bien, de telle manière que la langue s'en trouve reconfigurée, la métaphysique se décalant vers la métaphore. S. Weil écrit pour elle-même : ce sont les *Cahiers*, des notes pour des exercices spirituels en vue d'une transformation de soi, qui peuvent être interprétés à partir d'un genre littéraire de l'Antiquité hellénistique et romaine, celui des *hypomnémata*. Car c'est aussi bien l'acte d'écrire, et de réécrire, qui importe : l'écriture comme manière de vivre. S. Weil écrit des articles de revues et de journaux, des lettres et des poèmes, pratique l'écriture comme un art de gouverner, un art de la direction spirituelle. C'est alors une autre carte des liens entre la subjectivité (destituée), la vérité (attendue et adressée) et les manières d'écrire (la matérialité des discours) qui se dessine. Il n'y a pas d'écriture philosophique sans éthique de l'écriture. Par l'étude d'un corpus et de sa formation génétique, en s'attachant à l'écriture, comme le lieu où s'objective la durée interne d'une pensée en acte, en détectant les inventions et les évolutions conceptuelles, il s'agit donc de se demander ce qu'est la philosophie, et si elle est aujourd'hui ce qu'elle était chez les Anciens, une ascèse, une orientation du regard vers le Bien et une vérité qui sauve.

Mots clés : Weil, Simone ; âme ; attention ; attitude critique ; christianisme ; direction spirituelle ; écriture ; éthique ; exercice spirituel ; malheur ; *parrêsia* ; philosophie ; platonisme ; politique ; spiritualité ; stoïcisme ; subjectivité ; valeur ; vérité ; vie philosophique

Ethics and philosophical writing.

The practice of philosophy as a principle of coherence in Simone Weil's life and work

Abstract

In order to restore the coherence of Simone Weil's work, as well as the coherence between her life and her work, it is fruitful to question her practice of philosophy, to take an interest in philosophical activity as ethical work of self on self and of self-transformation, and to ask what a philosophical life is (*bios philosophicos*). Indeed, S. Weil does not intend to elaborate a philosophical system or propose a new philosophy. She is interested in what is happening "now", making a diagnosis of the present and proposing principles for political action that ceaselessly asks the question of justice, "Are we fighting for justice?" How does philosophy confront its task, its *ergon*? It is from her own experience, always seeking contact with reality, going to the lowest rungs of the social ladder and encountering affliction there, that she writes: philosophy is a test of reality. Following in the footsteps of the Greeks, Plato and the Stoics, S. Weil proposes a philosophy of attitudes and spiritual exercises that enable the individual to pass into the impersonal ("losing perspective") and to listen, meditate, detach their desire, pay attention, contemplate, wait. Philosophy is the knowledge of spirituality, seeking a truth that transforms both the subject and writing. It is the entry of God into philosophy, through the encounter with Christ, through the experience and science of the supernatural, through a discourse that is thus traversed by an Other, an Outside, a Good, in such a way that language is reconfigured as a result as metaphysics shifts towards metaphor. S. Weil writes for herself: these are the *Notebooks*, her notes for spiritual exercises in self-transformation, which can be interpreted from a literary genre of Hellenistic and Roman antiquity, that of the *hypomnemata*. For it is both the act of writing, and rewriting, that matter, this is all about the act of writing as a way of life. S. Weil wrote magazine and newspaper articles, letters and poems, and practised writing as an art of governing, an art of spiritual direction. It's another map of the links between subjectivity (destituted), truth (expected and addressed) and ways of writing (materiality) that takes shape. There can be no philosophical writing without the ethics of writing. By studying a body of work and its genetic formation, by focusing on writing as the place where the internal duration of thought in action is objectified, by detecting inventions and conceptual evolutions, the aim is to ask what philosophy is today, and whether it is what it was for the Ancients, an asceticism, an orientation of the gaze towards the Good and a saving truth.

Keywords: Weil, Simone; attention; Christianity; critical attitude; ethics; misfortune; parrhesia; philosophical life; philosophy; Platonism; policy; soul; spiritual direction; spiritual exercise; spirituality; Stoicism; subjectivity; truth; value; writing