



HAL
open science

Expérience vécue et pensée politique chez Simone Weil

Antoine Nguyen Binh

► **To cite this version:**

Antoine Nguyen Binh. Expérience vécue et pensée politique chez Simone Weil. Philosophie. Université de Strasbourg, 2014. Français. NNT : 2014STRAC023 . tel-01169643

HAL Id: tel-01169643

<https://theses.hal.science/tel-01169643v1>

Submitted on 29 Jun 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITÉS

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE

THÈSE

présentée par : **Antoine NGUYỄN BÌNH**

soutenue le : **28 novembre 2014**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Philosophie

**Expérience vécue et pensée politique
chez Simone Weil**

THÈSE dirigée par : **M. Franck Fischbach**, Professeur, Doyen de la
Faculté de Philosophie - Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. Ghislain Waterlot, Professeur, Université de Genève, Suisse

M. Emmanuel Gabellieri, Professeur, Université catholique de Lyon

EXAMINATEUR :

M. Yannick Courtel, Professeur, Université de Strasbourg

REMERCIEMENTS

Ăn quả nhớ kẻ trồng cây

Pense à celui qui a planté l'arbre dont tu manges les fruits (proverbe vietnamien).

Enraciné dans cet esprit de reconnaissance, toute ma profonde gratitude se porte à celles et ceux qui m'ont encouragé et aidé dans la réalisation de cette étude, spécialement :

- Père Gabriel ESPIE (+), prêtre des Missions étrangères de Paris.*
- Madame Nanine CHARBONNEL, ancien professeur de l'Université de Strasbourg.*
- Monsieur André-A. DEVAUX, ancien professeur de l'Université de Paris-Sorbonne.*
- Monsieur Franc FISCHBACH, professeur de l'Université de Strasbourg.*

Que soit vivement remerciés mes supérieurs ainsi que mes collègues de Nha Trang, qui m'ont fait confiance et m'ont accompagné tout au long de ces années d'études en France.

Ma reconnaissance se porte également à tous celles et ceux que j'ai rencontré sur la route de l'amour pour la sagesse.

EXPÉRIENCE VECUE ET PENSÉE POLITIQUE CHEZ SIMONE WEIL

Avant-propos

Il y a des vies courtes et pourtant très mouvementées et riches de contenu. Avec 34 ans de vie, Simone Weil (1909-1943) peut sembler une étoile filante et pourtant elle laisse des traces inoubliables dans les esprits et les fait s'interroger sans cesse.

Il est, à l'évidence, difficile, voire impossible, de faire une esquisse résumée d'une personnalité aussi polyvalente et aussi entière que celle de Simone Weil : une vie toujours marquée par une faim de justice et une soif d'absolu. C'est la passion de la vérité sous ses diverses facettes et nuances qui l'anime.

Nous interroger sur la place de l'expérience et de la politique dans sa philosophie nous pousse à chercher les racines d'un tel itinéraire où sa vie et sa réflexion trouvent-elles leur force et leur richesse¹. Si Simone Weil peut être considérée comme un des rares intellectuels à avoir interprété avec une telle pertinence la dramatique situation européenne des années précédant la Seconde Guerre mondiale, n'est-ce pas, grâce à sa capacité d'une analyse profondément consciente des conflits sociaux et des questions qui se posent en son temps ? Elle réalise une synthèse entre l'expérience vécue et la rationalité critique, entre

¹. Emmanuel Gabellieri dans *Etre et Don. Simone Weil et la philosophie*, Ed. Peeters, Louvain, 2003, rassemble pour la première fois de manière systématique l'intégralité des dimensions de la pensée de Simone Weil selon un double axe chronologique et thématique. Son travail offre un bilan de la réception française et internationale de S. Weil depuis 1949 dans le but de faire paraître l'unité de l'être dans la pensée de la philosophe comme l'expression d'une métaphysique de la médiation et du don visant à unir le plus haut et le plus bas du réel. Nous, nous voulons centrer notre regard vers les champs de l'expérience et réflexion politique sans pour autant oublier la question de l'être qui est aussi chère chez Simone Weil.

les droits du cœur et les instances de la raison, ce qui valorise l'initiative de la conscience individuelle à l'encontre des intérêts de tout l'ordre social ou religieux bien établi. N'est-ce pas là ce qui détermine l'axe de la pensée politique de Simone Weil et qui situe sa position vis-à-vis du politique ? Le rapport entre l'intellectuel et le politique se révèle à Simone Weil sous la forme du conflit. Car, dans les conditions de la société moderne, le politique est le seul lieu public et collectif où une société manifeste la réalité sociale, historique, et idéologique qui est la sienne, l'intellectuel, qui cherche le sens véritable d'une justice sociale, peut difficilement éviter le politique. L'engagement politique de l'intellectuel signifie, en effet, que le politique entre nécessairement dans le champ de sa réflexion, en tant qu'il est devenu le lieu principal de production historique de la vérité, pour la société comme pour l'individu. De ce fait, il se noue des rapports complexes entre le pouvoir et l'intellectuel : rapport d'assimilation, mais aussi rapport d'opposition, car le pouvoir entend toujours stabiliser et maîtriser les valeurs d'une société, quand l'intellectuel les cherche plus qu'il ne les possède. Telle est la raison pour laquelle Simone Weil réfute toute conquête et exercice du pouvoir et, s'interdit d'entrer dans la structure dont c'est la finalité : les partis politiques.

La politique a bien constitué, pour Simone Weil, un lieu essentiel de vérité qui a motivé très tôt son engagement ; lieu d'engagement éthique par excellence, car il cumule l'exigence de la justice, qui est d'abord exigence de vérité dans les rapports sociaux, avec l'exigence de libération collective aussi bien qu'individuelle. La politique est aussi le lieu où se révèle le malheur, tel qu'il s'exprime dans l'oppression sociale, par les conditions modernes du travail, ou dans l'oppression politique, qui se manifeste par l'asservissement de l'individu à l'Etat par la bureaucratie et aux idéologies. Tout cela explique qu'il y ait, chez Simone Weil, dans son expérience politique comme dans l'expression qu'elle en donne, la prééminence de la question du sens : elle manifeste d'abord la volonté d'analyser le désordre social avant même que de pouvoir éventuellement le combattre.

Comme la question de l'oppression sociale occupe une place centrale dans toute l'expérience et la réflexion politique de Simone Weil, nous nous efforcerons, dans ce travail, d'en comprendre le sens et la portée en ses modalités diverses.

Cependant, nous approprier un tel esprit, marqué par un contexte historique bien déterminé, nous oblige également à aller droit aux textes de l'auteur², non pour faire une analyse de ses analyses, mais essentiellement pour saisir le cœur de sa conception politique et l'évolution de celle-ci, sans oublier pour autant son expérience religieuse. Car, si nous avons cru qu'il y a une conception weilienne de la politique et aussi une évolution, c'est faute de distinguer entre ce qu'il faut appeler, au sens le plus fort du mot, sa sympathie pour les opprimés et l'étude des moyens pour faire cesser cette oppression et donner ainsi un sens à la vie humaine. Et s'il y a un « principe » qui guide sa critique sociale et politique, ce sera le respect dû à tout être humain quel qu'il soit. Cela nous permet sans doute de comprendre le sens de son expérience spirituelle, son approche du Christianisme et à partir de là, de dégager les convergences entre son expérience politique et son expérience religieuse qui semblent poser tant de questions. Le tournant mystique de Simone Weil est important pour comprendre le sens et l'ampleur de son expérience politique.

Analyser le concept d'oppression est pour nous une démarche subtile mais nécessaire. Il s'agit de se demander si la pensée politique de Simone Weil, notamment sa réflexion sur la liberté et ses analyses de l'oppression sociale, peuvent encore nous aider à jeter quelque lumière sur le fonctionnement de nos sociétés : le mal dont nous souffrons reste celui de l'aliénation, soit sous la forme du travail industriel ou post-industriel soit sous la forme d'une organisation des sociétés par la technocratie. Notre premier intérêt est de poser, avec la philosophe, le problème d'une manière plus large et plus fondamentale : d'où vient cette permanence de l'oppression ? Quelle est donc l'essence de ce phénomène ?

Si la critique du marxisme a été un centre d'intérêt durant la vie de Simone Weil et, comme elle-même le montre dans son œuvre, il nous semble important de montrer d'abord les alternatives révolutionnaires qui ont marqué notre histoire, et notamment les théories de Marx et leurs développements ultérieurs dans la philosophie politique et morale. La

². Il nous semble difficile de comprendre comment on peut analyser un auteur dont on ne connaît qu'imparfaitement l'œuvre. Par chance, nous avons aujourd'hui les œuvres complètes de Simone Weil qui ne sont certes pas une exposition de son « système », car elle n'avait jamais pensé en construire un, mais cela nous permet néanmoins de déchiffrer ses connexions organiques à travers les nombreux et incontournables messages.

critique du marxisme constitue en effet un des fondements essentiels de la philosophie weilienne et c'est à ce titre qu'il nous faut l'examiner, notamment afin de dégager les invariants oppressifs du pouvoir et de la subordination au sein du social.

En effet, dans la perspective weilienne, pour établir une définition théorique de la société libre, il faut en premier lieu opérer une analyse historique de l'oppression. Son point de départ devra être une critique d'un marxisme qui a néanmoins parfaitement défini la subordination des travailleurs aux forces productives par laquelle, selon la formule « indépassable » de Marx, le capitalisme a définitivement consacré le renversement du rapport entre le sujet et l'objet. Mais, pour Simone Weil, Marx s'est trompé, dans sa perspective d'une révolution nécessaire, en réduisant ce mécanisme de subordination à la propriété privée des moyens de production, sans s'apercevoir qu'il tenait d'abord aux structures mêmes de la grande industrie, c'est-à-dire à la séparation systématique entre fonctions de direction et d'exécution, existant aussi bien dans un régime capitaliste que collectiviste. Une telle absence de réflexion sur la fonction technocratique explique la raison pour laquelle « Marx et ses disciples » ont fait « entrer en ligne de compte leur théorie du développement des forces productives » et l'ont considérée comme « le véritable moteur de l'histoire »³, dont l'émancipation devait nécessairement coïncider avec celle des hommes dans la marche vers un monde meilleur. Or cela suppose non seulement l'illusion d'un progrès productif illimité, mais aussi celle de pouvoir ramener l'origine de la violence à la *nécessité matérielle*, sans voir dans le *désir de puissance* un motif essentiel de l'oppression. Ce double manquement à sa propre méthode d'analyse des nécessités sociales trahit l'erreur fondamentale de Marx qui, renversant l'idéalisme de Hegel, en a gardé le motif historiciste, c'est-à-dire a voulu voir dans la matière un mouvement nécessaire vers le bien. D'autre part, « il y a contradiction, contradiction évidente, éclatante, entre la méthode d'analyse de Marx » quand « il a élaboré les conclusions avant la méthode »⁴. La critique faite par Simone Weil vis-à-vis des « illusions naïves » de Marx nous paraît pertinente : en associant des valeurs morales au phénomène naturel que sont les forces productives, le lien entre les avancées économiques et la liberté chez Marx trouve son équivalence dans les théories non marxistes touchant le progrès technique qui, tout aussi spontanément, font l'impasse sur les libertés au nom du développement économique.

³. *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, p. 17.

⁴. *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 135.

Nous allons essayer, dans un *premier temps*, pénétrer l'usage que fait Simone Weil de la pensée de Marx pour saisir l'originalité de son rapport à celui-ci et, comment elle a pensé Marx selon lui-même avant de le dépasser selon soi-même.

Pour Simone Weil, la critique du marxisme n'implique pas un renoncement radical au matérialisme de Marx, mais elle permet de se demander si l'on peut ou non concevoir une organisation libératrice qui donnerait aux hommes les possibilités de vivre sans être écrasés sous l'oppression. La lecture qu'elle donne de Marx, lecture qui n'est jamais effectuée pour elle-même, mais toujours menée, au contraire, par rapport à une réalité à analyser, c'est sans doute une des plus fécondes et des plus originales. Aussi critique qu'elle se présente, en effet, vis-à-vis de l'auteur du *Capital*, la lecture de Simone Weil consiste à chercher chez Marx les concepts proposés mais inexploités qui, appliqués à la réalité nouvelle, peuvent fournir un socle permettant de monter des analyses originales⁵. Tel est, en particulier, le concept d'oppression, qui mène au cœur de la question sociale. En ce sens, nous essaierons donc d'étudier l'essence même du phénomène de l'oppression et à partir de là, de dégager quelques perspectives, théoriques doivent-elles être, de la liberté individuelle et sociale, dans le sillage de ce que nous propose Simone Weil :

« Il s'agit en somme de connaître ce qui lie l'oppression en général et chaque forme d'oppression en particulier au régime de la production ; autrement dit d'arriver à saisir le mécanisme de l'oppression, à comprendre en vertu de quoi elle surgit, subsiste, se transforme, en vertu de quoi peut-être elle pourrait théoriquement disparaître »⁶.

D'emblée, la question se pose : quelles sont les causes « objectives » de l'oppression ? Donc sa nature ? Le premier facteur que la philosophe nous invite à examiner réside dans le fait de la croissance de la fonction de coordination des travaux,

⁵. A souligner que Simone Weil est un des premiers qui a justement soulevé les contradictions et les lacunes de Marx et du marxisme. Sa critique de Marx et du marxisme nous reste encore à ce jour un champ important à exploiter. Quelques commentateurs de Simone Weil, tels que David McLellan, dans *Utopian Pessimist – The life et Thought of Simone Weil* et, Robert Chenavier, dans *Simone Weil. Une philosophie du travail*, ont pu dégager quelques points essentiels de cette critique. Mais, leur travail suggère et exige une recherche et analyse plus approfondie et systématisée. C'est ce que nous nous efforçons à réaliser dans cette partie de thèse.

⁶. *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 47.

croissance nécessairement proportionnelle à celle de la puissance productive. Ainsi, toute libération technique à l'égard de la domination primitive de la nature sur l'homme se paie d'un progrès de la domination que la société exerce sur les hommes, à travers la séparation entre ceux qui dirigent et ceux qui exécutent la production. La lutte pour le pouvoir apparaît donc comme le deuxième facteur de l'oppression sociale, par laquelle, les hommes, visant toujours à être les plus puissants, substituent les moyens aux fins. Ce désir de puissance, prenant appui sur la croissance de la production prise comme seule règle du progrès humain, ne permet de conserver la technique tout en diminuant l'oppression que si, au lieu de subordonner l'individu au mode de production, on subordonne ce dernier à l'individu. Alors, pratiquer un inventaire d'une nouvelle civilisation « libérée » supposerait d'abord le développement d'une analyse profonde de la nature de l'oppression pour en dégager les causes ainsi que les conditions objectives qui la forment.

Si la réponse marxiste à la question de l'oppression n'a rien de convaincant, il convient donc en bonne méthode de définir abstraitement ce que serait une société exempte d'oppression et ensuite de trouver les moyens nécessaires à la transformation des conditions objectives dans le sens de cet idéal. Toute activité libre se saisit au mieux dans la mise en œuvre d'une méthode constamment consciente de ses propres opérations. Cette méthode, pour Simone Weil, consiste dans le rapport entre la pensée et l'action. Il s'agit de savoir si la liberté humaine implique l'affranchissement à l'égard de toute nécessité ou la mise en rapport concrète de la pensée et de la nécessité par la médiation d'un travail, qui comporte à la fois domination et obéissance, et donc le consentement à un réel auquel l'homme doit s'ouvrir pour vivre en vérité.

Mais, face à cet idéal de liberté, surgissent des obstacles qu'il faut analyser : le mystère de la complexité et de l'étendue du monde, celui de notre propre corps et du rapport qui lie nos pensées à nos mouvements. La maîtrise des obstacles passe donc par la compréhension des « progrès de la technique ». Le travail devrait être le lieu de cette maîtrise de l'obscurité du monde et du corps par la pensée. S'il existe un domaine de la vie active dans lequel la liberté peut se réaliser sous la forme d'une parfaite adéquation de la pensée et de l'action, c'est précisément le travail. Il suffit pour cela que la pensée méthodique revienne à l'individu, au lieu d'être réservée à des choses ou à une bureaucratie, qui n'exigent des travailleurs qu'une action conforme à la méthode. Ainsi, pour qu'un mode de production soit pleinement libre, il faudrait que la pensée méthodique

soit « à l'œuvre tout au cours du travail », que le travailleur puisse garder à l'esprit la conception directrice de ce qu'il exécute. Quant à la force de la collectivité exercée sur l'individu, c'est alors dans le domaine de la pensée que l'individu dépasse la collectivité. Et c'est la « pensée claire » qui permettra à chaque travailleur de comprendre non seulement ce qu'il fait mais ce que font les autres, pour que la communauté des intérêts puisse « effacer les rivalités », à savoir une société d'hommes égaux et fraternels, où l'amitié pourrait accompagner la liberté. Les concepts philosophiques qu'utilise Simone Weil à ce propos sont très cartésiens et interprétés d'une manière librement personnelle, il nous faut donc chercher à les analyser et les mettre en connexions dans son contexte propre afin de bien saisir le pilier sur lequel repose l'édifice de son analyse sociale.

En partant du présent des sociétés telles qu'elles sont au XX^e siècle, Simone Weil cherche à penser et à créer les conditions d'un monde plus juste et plus réaliste, succombant moins aux illusions et aux rêves de démesure, moins soumis aux forces sociales qui écrasent l'humain. Mais, réaliser une société libre est toujours un défi. La question qui nous intéresse pour cette partie de thèse sera toujours de nous demander comment Simone Weil définit théoriquement une société libre. Sans doute, celle-ci ne se définit pas comme un « rêve à atteindre », comme un « succédané de nos insuffisances actuelles ». Elle peut se définir à partir de la nature de l'homme, de l'homme comme être pensant. À partir de là, nous pourrions, rappelle Simone Weil, mieux juger le présent, l'affecter de valeurs différentes, selon qu'il sera plus ou moins semblable à l'idéal de la liberté parfaite que nous portons en nous, quand nous essayons de « penser » la liberté.

Il nous semble logique d'estimer que la pensée politique de Simone Weil aurait moins de valeur si elle n'avait pas été mise à l'épreuve de l'expérience vécue. C'est la raison pour laquelle nous voudrions, dans un *deuxième temps*, saisir le sens de sa réaction à la période douloureuse qui a marqué l'Europe des années 30-40, telles que l'oppression dans les usines, l'exploitation de colonies, la destruction des valeurs humaines dans la guerre civile espagnole, l'invasion de la France par les soldats d'Hitler. Penser la condition ouvrière et le machinisme, le colonialisme, le fascisme et l'hitlérisme, c'est ce que la philosophe a tenté d'aborder de front avec des remarques pleines de lucidité.

Nous chercherons donc à montrer la cohérence interne de la pensée de Simone Weil : cohérence qui tient à la méthode philosophique se rapportant explicitement à celle

de Platon et à celle de tous les philosophes issus du platonisme. Une méthode d'analyse qui doit prémunir contre l'esprit de système, mais qui doit déboucher sur une forme épurée d'attention. Il s'agit, selon les schémas platoniciens, de passer de l'imagination à la connaissance, de l'illusion à la vision de la nécessité. Mais, selon Simone Weil, il manque quelque chose à la théorie platonicienne de la connaissance : l'épreuve de la nécessité réelle par le travail. La philosophie de Simone Weil fait contraste, avec une véritable philosophie du travail⁷, c'est-à-dire une philosophie qui fait du travail, et singulièrement du travail physique, manuel, pénible et fatigant, la référence et le critère qui permettent d'analyser et d'évaluer les autres activités, y compris intellectuelles, y compris spirituelles.

Son projet de travailler à l'usine n'ait-il pas pour but de prendre « une vue claire et précise », alors que la transformation de la condition ouvrière reste sa préoccupation centrale quant à sa conception d'une société libérée de l'oppression ? L'expérience ouvrière a été en effet, pour Simone Weil, la réalisation du désir d'être attentive aux problèmes de son temps, afin d'y faire « contrepoids ». Cette volonté est attestée par Simone Weil elle-même à mesure qu'elle justifie son implication dans les débats sociaux et politiques qui forment les préoccupations centrale des années trente jusqu'à sa mort, en 1943. Ce qu'elle cherche c'est le moyen de penser les événements de l'intérieur, à mesure qu'ils se déroulent. Et ce qui donne la perspicacité à Simone Weil, c'est sa capacité à percevoir pleinement le réel sous tous ses aspects et son courage pour ne renoncer à aucun d'eux. Dans cette perspective, sa préoccupation philosophique est de comprendre l'actualité d'une situation concrète, l'unicité d'un lieu et d'une époque à la lumière de principes universels. Une telle démarche implique l'ambition de tenir ensemble les enjeux de sa pensée politique et de ses engagements sociaux.

L'objet de la politique est, selon Simone Weil, de déterminer les conditions qui limitent le mal, qu'il soit produit par le méchant ou subi par le malheureux. Elle s'assigne donc pour tâche de conduire une analyse politique et sociale en prenant des risques de l'expérience. Réduire le mal qui travaille les sociétés de l'intérieur implique l'intelligence

⁷. Robert Chenavier dans son ouvrage intitulé *Simone Weil. Une philosophie du travail*, a présenté un travail remarquable sur ce point. Nous lui devons particulièrement ses commentaires pour cette partie de notre recherche.

de phénomènes soit invariants comme la force, soit inédits comme le totalitarisme. La vérité exige le concours et l'unité d'une doctrine, d'une méthode et d'une expérience⁸.

De ce fait, nous ne devons pas oublier la cohérence de la ligne politique dans laquelle Simone Weil a voulu placer son engagement. De la participation critique au côté des républicains espagnols pendant la guerre civile, de l'implication sans faille dans le combat contre le colonialisme, jusqu'au projet d'infirmières de première ligne qu'elle tenta de faire accepter par les représentants de la France libre à Londres, ses convictions n'ont jamais varié. En premier lieu, la politique n'a de sens pour elle que dans la prise en compte de ceux qui sont opprimés, humiliés, réduits à la misère. Car, partout où les êtres humains sont torturés ou humiliés dans leur dignité, c'est le bien que l'on offense. En second lieu, toute instance de pouvoir, fût-elle issue d'un mouvement révolutionnaire dont cette quête serait le mobile, est portée par un désir de puissance qui la transformera en agent potentiel de l'oppression.

Dans ses engagements sociaux et politiques, Simone Weil s'est toujours placée d'instinct aux côtés des pauvres et des opprimés. Puis elle a soumis ses engagements à l'analyse. En le faisant, elle a découvert qu'il y avait d'un côté le principe et, de l'autre, les applications. C'est ainsi que nous pourrions comprendre son attitude invariable qui l'a amenée à rejeter toute représentation de force et à faire un retour à l'essentiel : la dignité de l'homme et la recherche d'une solution globale. Il y a toujours analogie de cheminement dans les deux cas : engagement personnel spontané, puis analyse et remise en cause, enfin formulation d'une pensée aussi complète et éclairante que possible.

Si la pensée de Simone Weil s'est formée au contact, dans le débat et en conflit permanents avec les personnes rencontrées dans les différents milieux qu'elle a traversés, le domaine spirituel n'échappe pas à la règle. Pour elle, rien ne peut être laissé à l'indifférence. Les écrits de ses dernières années (1939-1943) révèlent une maturité de sa pensée : sa réflexion sur l'amour de Dieu et le malheur des hommes. Il importe donc de connaître le chemin qui l'a amené à l'expérience mystique et ce qu'elle a dit sur la

⁸. Dans *L'action politique selon Simone Weil*, Cerf, 1988, Bertrand de Saint-Sernin fait une synthèse intéressante sur la dimension de l'engagement et de l'expérience politique de Simone Weil, concernant cette période de l'histoire qui est la sienne. Son travail est pour nous un guide pour analyser la méthode et la doctrine que veut nous livrer la philosophe.

connaissance surnaturelle comme la part indispensable pour rendre la vie sociale respirable.

En effet, Dieu n'est entré qu'assez tard dans la vie de Simone Weil, mais ce fait a constitué un tournant décisif pour la philosophe qui s'est toujours d'abord déclarée athée ou agnostique. En fait, est-ce elle qui cherche Dieu ou est-ce Dieu lui-même qui vient en se révélant à elle ? Simone Weil a fait elle-même le récit, dans son « autobiographie spirituelle », des étapes successives de cette révélation, de 1935 à 1938. Notamment la révélation personnelle et gratuite du Christ à Simone Weil en septembre 1938 à Solesmes ouvre pour elle une expérience toute nouvelle de la grâce divine qui la marque d'une empreinte indélébile. Mais, cette expérience mystique s'approfondit « au sens littéral du mot » à partir de septembre 1941 quand elle récitait le *Pater* en grec avec Gustave Thibon, au cours de son séjour comme vendangeuse à Saint-Julien-de- Peyrolas.

Sans nul doute, cette expérience a modifié l'esprit de Simone Weil, surtout dans sa recherche jusqu'à sa mort en 1943. Elle cherche à comprendre cette révélation fondamentale, à l'intégrer dans son système de références, dans ses schémas intellectuels. Tant de questions se posent : Y a-t-il contradiction avec cette philosophie grecque qui lui est si familière ? La révélation divine est-elle l'apanage du seul Christianisme ? L'Eglise catholique a-t-elle rempli la mission que le Christ lui avait confiée ? Elle-même, peut-elle et doit-elle devenir catholique en recevant le baptême ?

Ces questions que pose Simone Weil ont-elles un impact sur ses conceptions politiques et sociales et comment considère-t-elle le rapport entre ces deux domaines qui lui sont chers ? Nous nous efforcerons, en un *troisième et dernier temps* de notre travail, d'éclairer la question tout en évitant toute méprise possible.

Il conviendra donc, pour nous, d'examiner d'abord son cheminement religieux dans les conditions et les données chrétiennes qu'elle a faites siennes. Car, cet itinéraire spirituel comporte chez elle, comme chez la plupart des mystiques chrétiens, une expérience mystique à la fois royale et difficile et, en même temps, une position critique vis-à-vis de l'Eglise et ainsi son message.

Ce disant, nous nous proposons d'étudier l'attitude de Simone Weil dans sa quête de l'absolu et à l'égard du problème de la révélation avant et après le Christianisme. Cela

prendra la forme d'une double interrogation sur les deux axes principaux de sa pensée religieuse. Il s'agit de savoir, en premier lieu, s'il y a eu, avant le Christ, des civilisations où l'idée chrétienne de Dieu était déjà latente, voire implicite ; ensuite, ce qui s'est passé – et continue de se passer – depuis la naissance du Christianisme.

Soulever ces questions nous permet aussi d'aborder le sujet peut-être le plus délicat qui est celui de l'intégration de la foi et de la mystique dans sa propre existence, pour expliquer et comprendre sa prise de position, voire son message quand elle refuse le baptême qui aurait scellé son entrée dans l'Eglise. Mais, qu'est-ce qu'elle entend donc, en découvrant le Christianisme, de cette double notion : les fidèles et l'Eglise, les hommes et une « structure » ? Un bilan de son expérience spirituelle et mystique de la dernière période de sa vie nous aidera peut-être à dégager ses « difficultés irréductibles » et ainsi son évolution vis-à-vis de l'Eglise catholique qu'elle conçoit toujours comme Eglise « Institution ».

Comment concevoir la relation entre ces deux expériences politique et religieuse chez Simone Weil ? Y a-t-il substitution et exclusion de la première par la seconde ? C'est le rapport entre les deux que nous voulons examiner comme un dernier point de notre recherche. L'hypothèse est, alors, que, si l'expérience religieuse, autant qu'on puisse en juger, a été préparée par la déception de l'expérience politique, elle n'a nullement détruit la possibilité d'un nouvel engagement et encore moins la nécessité de la réflexion politique. Mieux même, le rapport qui semble se nouer entre expérience et pensée religieuse et politique chez Simone Weil, rejoint d'autres expériences et d'autres pensées du XX^e siècle, conférant ainsi à ce qu'il y a de plus personnel une valeur néanmoins universelle⁹.

Ce cheminement nous permet d'entrevoir comment se réalise en Simone Weil une sorte de conversion, de *meta-noia* où se propose une nouvelle voie de résistance à la guerre, au totalitarisme, à toutes les formes d'oppression. Peut-on résoudre le problème politique sans le recours au « surnaturel » qui peut seul modifier le rapport de forces et aboutir à un partage et un équilibre entre le fort et le faible ? L'absence « du surnaturel » conduit-elle au totalitarisme ? Distinction n'est pas exclusion, mais comment instaurer une relation exacte ? Il y a chez Simone Weil la volonté de renouer la relation du profane et du

⁹. Voir Patrice Roland, « Religion et Politique : expérience et pensée de Simone Weil », Cahiers Simone Weil, tome VII, n^o 4, 1984.

sacré afin de mieux distinguer le politique du religieux et de faire jouer à chacun son propre rôle. L'approche religieuse constitue pour elle une fonction critique essentielle à l'égard du politique. Le totalitarisme se comprendrait-il comme le fruit d'un refoulement de la question religieuse dans le monde moderne ? Son élucidation serait donc libératrice.

Première partie

La doctrine marxiste en elle-même : une relation difficile

Un des aspects les plus importants de la vie et de la pensée politique de Simone Weil est la relation complexe avec Marx, les marxistes en général et les communistes en particulier.

Or, si Platon et Descartes ont incontestablement exercé une grande influence sur sa pensée, il en va de même pour Marx. Les deux premiers et le dernier ont tracé des chemins de pensée que Simone Weil n'a pu éviter de fréquenter. Le concept de « méthode » par exemple, l'idée d'une oppression issue des rapports sociaux et des rapports de production d'autre part, imprègnent son œuvre avec une grande force. Elle prend bien à son compte leurs pensées, non pour les développer, mais se les approprier et s'en différencier. Comme elle l'affirme dans *La Critique sociale*, parue en 1933, où elle écrit :

« Si l'on veut, non pas bâtir une méthode, mais se rendre compte de la condition où l'homme se trouve réellement placé, on ne se demandera pas comment il peut se faire que le monde soit connu, mais comment, en fait, l'homme connaît le monde ; et l'on devra reconnaître l'existence et d'un monde qui dépasse la pensée, et d'une pensée qui, loin de refléter passivement le monde, s'exerce sur lui à la fois pour le connaître et pour le transformer. C'est ainsi que pensait Descartes (...) c'est ainsi également, à n'en pas douter, que pensait Marx. »¹⁰

Et vis-à-vis du premier comme du second, la fidélité n'exclut pas de profondes divergences.

Nous pouvons dire, en effet, que son appréciation de Marx et du marxisme orthodoxe est restée, de façon saisissante, constante tout au long de sa vie et de ses écrits, au moins à partir de 1933.

Très tôt et jusqu'au terme de sa vie, Simone Weil a vu dans le marxisme une contribution de valeur permanente : l'affirmation de la dignité de travail ; l'analyse

¹⁰. *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1988, t. II, vol. 1, p. 305-306.

profonde du capitalisme comme cause de dégradation pour les ouvriers ; et la considération de la société comme l'unité de base, ainsi que son étude en termes de relations de pouvoir.

En même temps, à chaque étape de sa vie, Simone Weil a critiqué de manière réelle et profonde la théorie de Marx sur l'histoire et la primauté donnée, particulièrement dans l'analyse sociale du marxisme orthodoxe, aux forces purement économiques. Sa critique du Marxisme était comme un guide pour l'activité politique au service de l'opprimé, en l'accusant de favoriser tant la passivité qu'un sens illusoire du pouvoir du prolétariat et aussi bien de saper les bases morales nécessaires à l'activité politique.

Ce point est très important dans la première période de sa vie et de ses engagements dans les mouvements politiques de son temps et l'a menée à des perspectives saisissantes et originales sur le marxisme et de manière plus générale la pensée politique. Ses essais sur le Marxisme et sur les sociétés capitalistes et communistes, écrits alors qu'elle était âgée seulement de vingt ans, révèlent une perspicacité qui surpasse celle des observateurs et théoriciens contemporains et dont il importe toujours de saisir le sens et l'ampleur. Simone Weil s'est révélée être un penseur politique de plus en plus mûr à chaque étape de sa vie, et elle n'a cessé de défier les idées reçues sur « la politique ». Elle s'est efforcée de trouver de nouvelles conceptions politiques et une activité susceptible de nourrir sa préoccupation centrale sur les conditions d'oppression et le sort des opprimés et ainsi son souci de la dignité humaine. Elle a rejeté toutes les formes d'une politique parlementaire - associées à la démocratie sociale et le socialisme réformiste. Plus largement, elle a rejeté la notion libérale de l'arène politique comme un compromis entre les concurrences des intérêts.

En même temps, malgré ses liens de proximité avec les ouvriers, le syndicat et des groupes marxistes, elle n'a jamais été satisfaite par la conception léniniste traditionnelle de la politique comme une lutte pour le pouvoir d'Etat. Pour elle la politique doit toujours être une question de lutte plutôt que d'adaptation – une lutte pour des changements tout à fait radicaux de la société. Mais très tôt, elle a mis en doute et s'est détourné de l'idée de révolution comme création des conditions et du but de cette lutte. En rejetant tant la réforme que la révolution, elle a cherché un changement radical animé par un esprit moral capable de promouvoir et soutenir la dignité de l'homme. Le soutien de la dignité individuelle est devenu la norme par laquelle Simone Weil a évalué des mouvements politiques, des sociétés et des institutions. Pour elle, la politique devient dangereuse et

corrompue quand elle ne se fonde plus sur la moralité. Ainsi, la philosophie de Simone Weil table sur la moralité et la politique d'une manière plus attentive aux personnes que celle du marxisme traditionnel ou du libéralisme. Cette relation à la personne est une part importante de ce qu'elle a mis en œuvre dans sa critique de Marx et du marxisme.

Dans cette première partie du travail, nous nous efforcerons d'abord de montrer quelle est la place de Marx et du marxisme dans la vie et l'œuvre de Simone Weil ; ainsi que les raisons pour lesquelles elle prend distance avec ceux-ci.

Notre deuxième préoccupation sera d'examiner les points de critique qu'elle entreprend par rapport à l'analyse marxiste sur l'économie et le problème de l'oppression.

Enfin, en troisième lieu, nous continuerons cette critique que mène la philosophe sur le sens de la vraie liberté face aux conceptions marxistes de la révolution comme nécessité historique.

CHAPITRE I

La place de Marx et du marxisme dans la vie et l'œuvre de Simone Weil

1. *Approches de Marx et du marxisme : Jeunesse marxiste et révolutionnaire*

La jeunesse de Simone Weil a été profondément marquée par Marx et sa doctrine. Lors de ses études universitaires, Simone Weil étudiera Karl Marx comme beaucoup d'autres auteurs. Même si le programme de travail pour l'année d'agrégation (1929-1930) est grandement chargé car elle doit « étudier à fond » Aristote, Nietzsche etc., elle a toujours souci de « se souvenir » de Marx. La connaissance qu'elle en a, surtout la conception de la société et l'économie, lui servira dans l'enseignement donné à ses élèves de Roanne durant l'année scolaire 1933-1934¹¹. En effet, elle a découvert Marx, notamment le *Capital*, vers la fin de ses études secondaires et, très vite, elle s'est fait une opinion personnelle et catégorique sur lui. C'est à la fin 1937 dans l'écrit *Sur les contradictions du marxisme* qu'elle dit : « 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 »¹². Et c'est à ce moment-là qu'elle a conçu des doutes sur la théorie marxiste et s'est posé en même temps des questions sur la capacité des « grands esprits qui ont adhéré au marxisme ».

En fait, influencée par la tradition familiale, la jeunesse de Simone Weil a été toujours séduite par l'esprit de la révolution bolcheviste. Cette attention ne restera pas sans lendemain. Déjà encore sur les bancs au lycée Victor Duruy (1924-1925) elle s'est fait

¹¹. Karl Marx est considéré par Simone Weil, d'abord et surtout dans cette période, comme un des grands sociologues car « Il a des vues plus précises sur la science de la société : Dans des conditions déterminées, une société est organisée de telle manière qu'elle puisse vivre. *Une société n'est pas déterminée par des principes, mais par des conditions matérielles* » Voir, *Leçons de philosophie*, Plon, 1959, p. 133. Dans un texte concernant la puissance de l'Etat, le nom de Marx et de Lénine sont cités plusieurs fois. Pour elle, Marx a implicitement vu ce problème quand il analyse le système capitaliste. Id., pp. 161-177.

¹². *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, t II, vol. 2, p. 134.

remarquer par sa lecture de *l'Humanité*, qu'elle poursuivit pendant ses années de Khâgne à Henri IV (1925-1928). Dans les villes où elle a été plus tard professeur, elle a continué à lire et méditer les œuvres de Marx et elle faisait part de ses réflexions aux ouvriers qui venaient aux cours qu'elle faisait à leur intention. Sa lecture de Marx s'accompagne d'un engagement militant au sein d'actions revendicatives menées au côté du Parti Communiste. En décembre 1931, jeune professeur, elle participe à la manifestation des chômeurs venus réclamer une amélioration de leurs conditions de vie, auprès du maire du Puy par la création d'une caisse municipale de chômage. De plus, elle se rend à diverses reprises à des réunions de cellule au cours de cette période de grande crise économique.

On peut se demander pourquoi la théorie de Marx et du marxisme a eu une si grande influence sur cette période de la vie de Simone Weil. Sans doute, elle y a trouvé une profonde sympathie envers les faibles, les pauvres, les opprimés, dont elle se rapproche jusqu'à vivre leur condition même¹³. Ce sentiment remonte à un âge précoce de sa vie, comme elle le déclare dans une lettre à Bernanos en 1938 : « Depuis l'enfance, mes sympathies se sont tournées vers les groupements qui se réclamaient des couches méprisées de la hiérarchie sociale »¹⁴. Le sentiment envers les méprisés et la crise économique, selon elle, due au système capitaliste, l'amènent à penser que la Révolution est la tâche la plus urgente pour son époque. Un témoignage de Simone de Beauvoir fait état de cette forte conviction : « Je réussis un jour à l'approcher. Je ne sais plus comment la conversation s'engagea, elle déclara d'un ton tranchant qu'une seule chose comptait aujourd'hui sur terre : la Révolution qui donnerait à manger à tout le monde. »¹⁵

Outre cela l'esprit pacifiste et même antimilitariste du Parti communiste Français a attiré l'attention de la jeune Simone Weil. Chez elle, les convictions pacifistes étaient également très profondes. Elle les maintiendra très longtemps, jusqu'à la guerre ou presque. Dès 1927 elle participe à l'organisation qui s'appelle « La Volonté de paix ». A l'Ecole, elle soutint la pétition par laquelle les Normaliens demandaient que la préparation militaire obligatoire à laquelle ils étaient assujettis fût désormais facultative. En 1929, elle

¹³. Nous reviendrons dans notre deuxième partie de ce travail où nous essayerons de traiter cette question de manière approfondie.

¹⁴. Lettre à Bernanos, Simone Weil, *Œuvres*, Quarto Gallimard, 1999, p.405.

¹⁵. Simone de Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Gallimard, 1972, p. 237.

fait partie de l'opposition interne à la Ligue des Droits de l'Homme qui exige de cette dernière une lutte plus résolue en faveur de la paix.

Simone Weil affirme sa conviction en participant à l'initiative de *l'Humanité* qui organise en 1932 une enquête sur la littérature prolétarienne pour les ouvriers : « Une seule chose excellente : la rubrique de littérature prolétarienne. Ca, ça serait à sauver et à développer »¹⁶. Peut-être voyait-elle là une source d'informations de première main sur la condition ouvrière et une manière d'abolir d'une certaine façon la division entre manuels et intellectuels en ouvrant la voie à une expression de parole ouvrière. C'est là la façon dont Simone Weil a perçu les enjeux sociaux et politiques de la littérature et de l'expression culturelle en général. L'idée d'une culture ouvrière est centrale, certes en vue de l'émancipation des ouvriers, mais aussi comme instrument de contre-pouvoir.

Cela dit, pendant cette période où elle continue à réfléchir et commence à écrire directement sur Marx, Simone Weil a fréquenté des communistes, assimilé les idées marxistes et communistes sans jamais être ni communiste, ni marxiste. L'expérience et la pensée politique de cette époque concerne spécialement le combat syndical et la lutte ouvrière. Elle s'intéresse ainsi à Marx latéralement, en référence à ses propres objectifs, et sans analyse globale.

Peut-être, faut-il nous arrêter un instant et nous demander la raison pour laquelle se produit la rupture ou plus précisément une divergence entre Simone Weil et le syndicalisme révolutionnaire. Cela nous permettra de comprendre ensuite le pourquoi de l'abandon de Marx et du marxisme.

Nous pouvons en effet former l'hypothèse suivante sur les rapports de Simone Weil avec le syndicalisme révolutionnaire : cette aventure a pu se terminer par une certaine séparation plutôt que par une véritable rupture. En effet, la rencontre idéologique semble avoir été plus durable. On peut encore trouver chez elle quelques-uns des thèmes idéologiques fondamentaux du syndicalisme révolutionnaire, alors même qu'elle a cessé tout militantisme actif dans ses rangs¹⁷. Ce qu'elle essaye de conserver pour sa cause, c'est

¹⁶. Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, t. 1, p. 273.

¹⁷ Le couple Thévenon nous laisse des témoignages à ce sujet. « Quand Simone Weil eût renoncé à ses espoirs de révolution prolétarienne, elle resta attachée au syndicalisme révolutionnaire, même lorsqu'elle reprochait à ses militants de ne pas avoir su se débarrasser de formules ne

l'aspect éthique du mouvement qui correspond à son aspiration : esprit d'ouvriérisme et d'individualisme anti-autoritaire.

Même lorsqu'elle se sera éloignée de ce mouvement, elle conservera jusqu'à la fin sa faveur aux syndicats. C'est d'ailleurs là un des aspects fondamentaux de sa réflexion politique. Il y a chez elle, au moins pendant un certain temps, une double raison d'apprécier le syndicalisme révolutionnaire : « L'expérience a montré qu'un parti révolutionnaire peut bien, selon la formule de Marx, s'emparer de la machine bureaucratique et militaire, et non la briser. Pour que le pouvoir puisse passer effectivement aux travailleurs, ceux-ci doivent s'unir, non pas du lien imaginaire que crée la communauté des opinions, mais du lien réel que crée la communauté de la fonction productrice »¹⁸. Cette remarque montre bien que son expérience du syndicalisme révolutionnaire fut non seulement l'occasion d'un engagement politique actif mais eut aussi une influence intellectuelle non négligeable.

Et son refus d'adhérer à quelque parti que ce soit s'explique bien tout d'abord par son goût de la liberté individuelle qui se retrouve sans peine à la racine libertaire du syndicalisme révolutionnaire, et ensuite par sa grande crainte de voir s'alourdir l'emprise du Parti sur les syndicats et la classe ouvrière. Dans une lettre d'avril-mai 1933, où elle considère que la révolution russe trahit la classe ouvrière et où elle se montre sans illusions sur la brutalité des méthodes communistes, elle conclut : « Le Parti Communiste est très mauvais ; il faut donc lutter contre sa prétention de diriger les syndicats »¹⁹.

répondant plus à la situation actuelle », Cf. Urbain Thévenon, *Une étape de la vie de Simone Weil*, dans *La Révolution Prolétarienne*, mai 1952. Aussi, « Le grand mérite de Simone Weil est d'avoir mis une harmonie totale entre son besoin de perfection et sa vie [...] Ce besoin de perfection était tel d'ailleurs qu'il l'a empêchée d'entrer dans l'Eglise qui, étant l'œuvre des hommes, porte les stigmates de l'imperfection, tout comme les mouvements révolutionnaires auxquels elle est restée attachée par tant de liens visibles. », Cf. Albertine Thévenon, Avant-Propos à *La Condition ouvrière*, Ed. Gallimard, 2002, p. 460.

¹⁸. Article paru le 2 janvier 1932 dans *L'Effort*, cité par S. Pétrement, I, p. 184.

¹⁹. S. Pétrement, I, p. 330. Aussi Géraldi Leroy qui, dans l'article *Simone Weil et le Parti communiste*, explique bien les raisons de son approche aux communistes, de sa sympathie et enfin de sa rupture (CSW, t III, n°3, 1980).

Cela dit, vis-à-vis du Parti communiste, Simone Weil commence à instaurer une distance en faisant un choix tactique. Ce qui lui paraît en premier abord et important c'est l'éducation donnée aux ouvriers. Cet enseignement doit viser trois objectifs, ce qu'elle essaie de mettre en pratique dans ses cours à la Bourse du Travail de Saint-Etienne²⁰. Il s'agit d'abord de soustraire les ouvriers à l'emprise des Intellectuels. En leur permettant d'accéder au maniement du langage sur lequel reposent le prestige et la domination des intellectuels, on pourra envisager enfin l'abolition de la division entre les manuels et les intellectuels. Il faut, en outre, par l'étude de l'économie politique et de la doctrine marxiste en particulier, donner aux ouvriers des connaissances générales sur leur situation réelle et la cause de leur malheur. Enfin, il doit s'agir non pas d'une éducation orientée de façon autoritaire, non discutable, mais d'une « entreprise d'instruction mutuelle ». Cette perspective libertaire et anarchiste se trouve déjà dans un cours que Simone a donné au « Groupe d'éducation sociale » de l'école municipale, à Paris vers 1927-1928, où elle écrit : « Ce que nous voulons, ce n'est pas faire une série de conférences, c'est une entreprise d'instruction mutuelle. Ceux qui croient savoir le moins se trouveront peut-être à la fin avoir été ceux dont les autres auront le plus appris »²¹. A l'égard de ce genre d'entreprise, le Parti Communiste était fort critique, car il estimait que la priorité devait être donnée à la lutte des classes. Par ailleurs, il se présentait comme le détenteur de la vérité historique qu'il lui revenait de diffuser dans les masses.

Dans cet esprit, Simone Weil maintient fermement cette distance critique à l'égard de ceux qui veulent monopoliser la connaissance, ainsi que le pouvoir. En effet, les intellectuels jouissent du pouvoir de par le statut que leur confère leur habileté à manier langage et conventions. On retrouve facilement « à chaque étape de l'histoire humaine » cette hiérarchie qui exprime plus ou moins brutalement la domination de ceux qui savent manier les mots sur ceux qui savent manier les choses »²². Cette situation se fonde sur une

²⁰. Déjà en décembre 1931, en enseignant le français et l'économie politique, Simone Weil s'efforce de définir les conditions d'une culture ouvrière (voir article « En marge du comité d'études », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p. 56). Et selon S. Pétrement, elle participe à ce cercle d'étude qui a été réorganisé et annoncé par *L'Effort* du 25 novembre 1933 : un cours de français, un autre d'orthographe, et un cours destiné à donner aux syndiqués un « aperçu du marxisme », donc ce dernier a été fait par Simone Weil elle-même (voir Simone Pétrement, p. 276.)

²¹. « Introduction à des cours à l'intention d'ouvriers », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p. 45.

²². « En marge du comité d'études », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p. 69.

division au sein même du travail, une division qu'a remarquablement soulignée Marx et qui n'a jamais quitté la pensée de Simone Weil. C'est alors, pour elle, l'émancipation des ouvriers passe de manière centrale par une réconciliation, au sein du travail accompli, de la pensée et de l'action. L'éducation doit œuvrer essentiellement à cet effet. Et même lorsqu'elle se sépare du mouvement syndicaliste révolutionnaire, ses aspirations restent toujours très proches de celui-ci. Ce qui, en matière de culture, veut dire qu'il faut suivre le « grand mot de Pelloutier », qui a créé les Bourses du travail en 1886²³ et pour qui il est indispensable de donner les outils nécessaires aux prolétaires afin qu'ils accèdent à « la science de leur malheur ». Cet appel à la lucidité ne peut être indifférent à Simone Weil et il la suivra tout au long de son combat contre l'injustice sociale, notamment dans sa recherche pour libérer des formes d'oppression.

Aux yeux de Simone Weil, il est impossible de dissocier la démarche politique de la démarche intellectuelle. Donc, la réflexion ne saurait obéir purement et simplement à des ordres politiques. Il s'agit d'une visée authentiquement révolutionnaire, précisément d'une mise en question des modes de transmission des savoirs et de la culture du mécanisme de l'oppression. La culture à dimension universelle propose de mettre en perspective les acquis de la culture avec la « destinée humaine ». C'est cela l'émancipation du point de vue intellectuel. Et la tâche de l'éducation doit avoir pour objectif de substituer le désir de vérité au prestige social de la culture. Plus la culture est fondée sur l'acquisition de compétences restreintes, propres à des domaines fermés entre eux, moins elle peut être émancipatrice. Cette détermination, comme nous le verrons, l'accompagne tout au long de sa vie et de sa pensée politique.

2. Le tournant d'une expérience

Son article *Perspectives* publié le 25 août 1933 avec le sous-titre : *Allons-nous vers la révolution prolétarienne ?* a marqué une étape importante dans sa position vis-à-vis de Marx et des marxistes. Cet article était le résultat de ses réflexions sur l'échec de la libération du prolétariat en Russie, sur la défaite du mouvement ouvrier allemand, sur l'expérience qu'elle avait des mouvements ouvriers en France. Dans cet article elle fait une

²³. Fernand Pelloutier, *Histoire des Bourses du travail*, Londres, Gordon & Breach, 1971.

analyse nouvelle de la situation sociale, elle met en lumière un fait tout à fait nouveau, révélateur par rapport de son époque et qui n'était pas prévu dans le marxisme. Ainsi, pour Simone Weil, l'oppression capitaliste n'est pas comme le croyait Marx, la dernière forme d'oppression. C'est une forme nouvelle qui se dessine à l'époque moderne : l'oppression au nom de la *fonction*, au nom de l'*organisation*. « Aussi notre devoir est-il de définir ce nouveau facteur politique plus clairement que n'a pu faire Marx »²⁴, lance-t-elle. Elle s'aperçoit donc que l'Etat moderne n'est ni capitaliste ni ouvrier confié à la dictature prolétarienne, mais une forme sociale nouvelle. Ses remarques ont suscité beaucoup d'admiration et des critiques dans le monde des intellectuels de gauche.²⁵ En donnant la justification théorique de ses positions dans *Allons-nous vers la révolution prolétarienne ?*, Simone Weil mettait fin à la période de son engagement militant.

Les deux articles écrits pour les ouvriers à la Bourse du Travail de Saint-Etienne, *La Notion de Socialisme scientifique* (20 décembre 1933) et *Le Matérialisme historique* (7 février 1934), montrent aussi bien sa position anticapitaliste que sa critique contre les pratiques communistes et la politique de l'U.R.S.S. Dans sa volonté de se solidariser avec les travailleurs, Simone Weil n'acceptait Marx que partiellement, et avec d'importantes réserves. D'ores et déjà, elle rejetait le marxisme tel qu'il était vécu, sinon totalement le marxisme théorique. Fidèle à sa position, ses critiques de l'idéologie et des pratiques de la gauche de son temps ne sont pas une justification de l'« ordre établi », ni un prétexte pour s'en satisfaire. Au contraire, cela l'incite à réfléchir plus profondément et à militer plus activement pour lutter contre l'oppression et les injustices régnantes. Ainsi, elle n'hésite pas à proposer : « Il faut abandonner les fausses explications de ce genre et chercher les conditions matérielles dont dépend la structure sociale et par l'intermédiaire desquelles nous pouvons la modifier »²⁶.

²⁴. S. Weil, « Allons-nous vers la révolution prolétarienne ? », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p.272.

²⁵. Monatte, Martinet, Thévenon et Souvarine, n'ont pas caché leur admiration et l'ont considéré comme ce qui a été écrit de plus fort en politique. D'autres, tels que Rabaut et Hagnauer, l'ont jugé trop pessimiste. Voir S. Pétrement, *La vie de Simone Weil*, Fayard, 1973, pp. 256-257.

²⁶. S. Weil, « Le matérialisme historique », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p. 330. On voit dans le plan de cet article que Simone Weil progressait vers le genre de recherche qui devait constituer les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*.

Les Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, paru en 1934 et appelé par Simone Weil elle-même son « Grand œuvre », sont le résultat d'un début de carrière d'une enseignante et d'une syndicaliste de gauche. Et on peut dire que cet écrit sera sa seule œuvre théorique révolutionnaire construite, œuvre qui marque la fin d'un moment de son histoire et ouvre une nouvelle période de sa vie. La première partie est précisément une critique où Simone Weil remet très sérieusement en question la théorie de Marx. Les remarques critiques²⁷ l'ont poussée à reconsidérer les origines mêmes de la pensée de Marx : « Pourquoi [Marx] pose-t-il sans démonstration, et comme une vérité évidente, que les forces productives sont susceptibles d'un développement illimité ? Toute cette doctrine, sur laquelle repose entièrement la conception marxiste de la révolution, est absolument dépourvue de tout caractère scientifique »²⁸. Ce qui est à la base de l'oppression, en effet, ce n'est pas le désir de consommer davantage qu'auraient les capitalistes, c'est la nécessité d'agrandir l'entreprise le plus vite possible dans le jeu de la concurrence. En toute collectivité le travail obéit à cette loi. Le propre de la bourgeoisie exploiteuse, c'est le régime de la production moderne et la grande industrie. Donc, « 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 »²⁹.

Marx a bien vu cette origine de l'oppression. Mais, fidèle au principe matérialiste, il croyait dans la possibilité pour les « forces productives » de se retourner contre les dirigeants. Simone Weil souligne cette erreur : ce sont les hommes, non les forces productives que les révolutions devraient émanciper. Elle dénonce donc dans la pensée de Marx quelques vestiges des idées de Lamarck sur l'évolution : tout se passe, dans la description marxiste de l'histoire, comme si quelque « tendance inexplicable des êtres vivants à l'adaptation » rendait possible une conclusion heureuse. Ses critiques aboutissent inévitablement à la remise en cause du « matérialisme historique », qui dès lors peut être

²⁷. Celles que nous étudierons en deuxième chapitre de cette première partie.

²⁸. *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, pp. 20. S. Weil développe ici avec une ironie mordante ce qu'elle avait déjà esquissé dans les *Perspectives*. Mais elle va plus loin et sa dernière phrase montre qu'elle a compris le déroulement de la révolution bolchevique, compréhension que Trotski lui a fait saisir – malgré lui – lors de leur rencontre (voir S. Pétrement, *La vie de Simone Weil*).

²⁹. Ibid., p. 16.

considéré comme une nouvelle religion. Il ne s'agit plus pour elle de critiquer le dogme institué par les marxistes, mais de montrer que c'est dans la pensée même de Marx que se situe le fondement même de cette croyance.

Toute la vie de Simone Weil a été une vie engagée pour la juste cause. Mais la période qui va de son séjour à Saint-Etienne à son retour de la guerre en Espagne fut particulièrement significative de cet engagement. Elle s'est mobilisée pour les opprimés, sans jamais être engagée dans quelque parti reconnu. Elle est poussée par l'urgence de l'action. Tout cela semble l'inviter à garder l'esprit lucide et à prendre garde aux idéologies trompeuses qui illusionnent et mystifient les ouvriers. Les préoccupations de cette époque qui l'ont mobilisée, et qui l'ont poussée à l'action se résument en ces phrases :

« Nous voulons faire de l'individu et non de la collectivité la suprême valeur. Nous voulons faire des hommes complets en supprimant cette spécialisation qui nous mutile tous. Nous voulons donner au travail manuel la dignité à laquelle il a droit, en donnant à l'ouvrier la pleine intelligence de la technique, au lieu du simple dressage ; et donner à l'intelligence son objet propre en la mettant en contact avec le monde par le moyen du travail ».³⁰

En analysant la théorie de Marx, sa question centrale « est de savoir si, à au niveau supérieur, avec une technique très développée, une production sans exploitation est de nouveau possible »³¹. La nouvelle recherche doit être orientée vers non seulement les structures sociales mais spécialement les transformations qui se succèdent.

Ce que cherche Simone Weil dans cette période militante et avec son expérience de travail d'usine (fin 1934-1935), c'est d'éclairer de façon nouvelle la société industrielle, avec de nouveaux concepts et des moyens concrets pour libérer les travailleurs de toutes les formes d'oppression. Il s'agit de trouver les conditions socio-économiques d'un travail non-servile. Et c'est exactement de ce lieu qu'elle jugera et Marx et le marxisme de son temps.

Il faut noter, deux autres expériences personnelles : son voyage en Allemagne, en 1932, et sa brève participation à la guerre d'Espagne, qui lui permettent aussi et de prévoir la

³⁰. « Allons-nous vers la révolution prolétarienne ? », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p.277.

³¹. Fragments II, dans *Liberté et Oppression*, Gallimard, Paris, 1955, p. 169.

montée du totalitarisme hitlérien et la politique très machiavélique de la Russie de Staline. A ses yeux, l'impasse est particulièrement sensible à propos du phénomène fasciste à l'égard duquel les schémas du marxisme classique sont bien impuissants. D'ailleurs, comme l'hitlérisme, le régime de la Russie soviétique de Staline se révélait être non pas un État ouvrier, mais un régime totalitaire. Ces réalités vécues procurent déjà à Simone Weil une lucidité supplémentaire pour juger du marxisme théorique.

L'article intitulé *Sur les contradictions du marxisme*, réponse à l'enquête lancée par la revue *Essai et combats* en novembre 1937, est aussi une contribution de Simone Weil pour la révision du marxisme. Dans cet article elle résume les valeurs que Marx contribue à développer, même aussi toutes ses lacunes. Dans cet article on peut voir combien Marx est encore présent dans son esprit et dans l'évolution de sa pensée politique.

En 1941, pendant son exil à Marseille, elle reprend sa réflexion sur la vie ouvrière dans un article écrit pour la revue *Economie et Humanisme*, « *Expérience de la vie d'usine* », publié sous le pseudonyme d'Emile Novis. Cet article est la reprise d'une ébauche de 1935 dans laquelle Simone Weil ouvre une perspective plus large sur le travail et les conditions de vie des ouvriers, avec des préoccupations spirituelles bien présentes. Et en 1942, elle écrit *Condition première d'un travail non servile*, dans laquelle elle revient toujours sur sa réflexion sur les conditions de travail et la vie ouvrière. Mais, on peut voir que, dans ses analyses, elle confronte les problèmes révolutionnaires et marxistes avec une métaphysique religieuse de façon très remarquable.

Enfin, dans *L'Enracinement* et les *Écrits de Londres*, Simone Weil aborde et affronte Marx et sa science de la société. L'article inachevé *Y a-t-il une doctrine marxiste ?* et les quinze pages intitulées *Fragments* témoignent d'une analyse rigoureuse et profonde et d'une pensée très sûre d'elle-même. Ces écrits de Londres montrent quelques allusions au matérialisme et la confrontation de Platon et de Marx qui semble être une des préoccupations intellectuelles de la fin de sa courte vie.

3. *Marx dans l'engagement et la réflexion de Simone Weil*

S'il y a, comme nous l'avons montré, un tournant décisif au cours de sa vie, Marx semble jouer un rôle important dans l'évolution de sa pensée et son engagement social. Il faut donc repérer ce qu'elle lui retient et ce qu'elle en récuse.

En effet, la place de Marx dans la vie de Simone Weil se différencie selon les périodes considérées. Et pourtant, son dialogue avec lui est en réalité continu et permanent. Robert Chenavier dans son livre *Simone Weil. Une philosophie du travail*, fait cette remarque : « Les formules ironiques par lesquelles Simone Weil semble renvoyer dos à dos Marx et Proudhon – ni l'un ni l'autre n'a su élaborer une « doctrine » - ne peuvent pas faire oublier que c'est avec Marx que Simone Weil a poursuivi, à toutes les étapes de son œuvre, le débat le plus fécond. »³². En effet, Simone Weil n'a cessé de se référer à lui³³. Au fond, ce que Simone Weil s'efforce de faire c'est de prendre conscience de la pensée de Marx et de l'interpréter selon les nouvelles conditions sociales qui sont les siennes. Et, en réalité, Marx ne cesse pour Simone Weil d'être un interlocuteur depuis les années 1930 jusqu'à la fin de sa vie, même si ce dialogue peut prendre des visages très divers.

À rappeler que Marx occupe une place importante dans les écrits de sa jeunesse. Dans ces textes on peut trouver une concordance entre la pensée marxiste et la lutte syndicale. A cette période, les écrits de Simone Weil servent principalement à l'éducation des ouvriers auxquels elle essaie de présenter les perspectives générales sur Marx, sur la révolution nécessaire pour se libérer de l'oppression. Pour cela, plusieurs références à Marx ont été faites ou utilisées implicitement, même si son nom n'est pas souvent mentionné. Pour éviter, par exemple, le caractère dictatorial du Parti, Simone Weil citait cette phrase de Marx : « une formule célèbre dit que l'émancipation des travailleurs sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes »³⁴. Et dans *Après la mort du comité des 22*, en dénonçant la

³². *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Paris, Cerf, 2001, p. 203, note n°5.

³³. Voir l'article de Thomas Dommage dans *Simone Weil : le marxisme hors de soi* dans *Les études philosophiques*, juillet 2007, éd. Puf, p. 208.

³⁴. Cf., « Sur une tentative d'éducation du prolétariat », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p. 57. Cette phrase, se trouve dans le texte de Marx : « Statuts de l'Association internationale des Travailleurs » (1984) dans Karl Marx, *Œuvres*, Economies I, Paris, Gallimard, collection de Pléiade, 1965, p. 469.

tendance politique du parti, elle rappelait qu'un parti révolutionnaire « peut bien, selon la formule de Marx, s'emparer de la machine bureaucratique et militaire, mais non pas la briser. »³⁵ D'ailleurs, la pensée de Marx est encore évoquée pour légitimer l'éducation ouvrière dans le but d'une révolution nécessaire : « Aux yeux de Marx, la conquête la plus importante peut-être de la Révolution prolétarienne devait être l'abolition de ce qu'il nommait « la division dégradante du travail en travail intellectuel et travail manuel »³⁶. Intellectuelle de formation et engagée de façon concrète, Simone Weil détermine clairement les lignes directrices pour la lutte, avec lesquelles elle essaie d'ouvrir l'esprit des travailleurs. Cela ne peut se faire sans Marx : « Il faut enfin que l'étude de l'économie politique, et de la doctrine marxiste en particulier, aide les ouvriers à prendre conscience d'une manière aussi précise que possible, de la place qu'ils occupent dans la société actuelle »³⁷. Il faut aussi remarquer que dans ces textes, Simone Weil cite explicitement ou implicitement Marx sans poser des questions ou faire des analyses profondes. Pour elle, Marx semble encore une évidence. La théorie de la société de Marx, au moins pour cette période, précède et porte la lutte de Simone Weil. Et si elle ne la discute pas, comme elle la fera plus tard en 1934, c'est parce que, par définition, cette pensée était encore une référence de premier plan pour la sienne. Sa théorie était comme une terre promise qui peut nourrir les espoirs.

Ce qu'elle puise chez Marx, comme un espoir primordial et une évidence, c'est la nécessité de la révolution considérée comme le seul mode de libération possible de l'oppression sociale. Si Marx est essentiel à la pensée de Simone Weil, c'est parce qu'il permet, non pas d'accomplir, mais au moins de concevoir un projet révolutionnaire. Et le thème de la révolution est souvent l'objet des premiers écrits de Simone Weil, mais elle

³⁵. *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p. 74. La note de l'éditeur renvoie au texte de Marx auquel Simone Weil fait référence. Il s'agit d'une lettre à Kugelmann du 1^{er} avril 1871, dans Karl Marx, *La guerre civile en France*, Paris, Editions Sociales, 1946, p. 79.

³⁶. *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p. 69. Pour cette note, l'éditeur précise que : « A propos de la division du travail, on trouve cependant dans *Misère de la philosophie* (op. cit., p.98) une citation de Proudhon : « Le travailleur, après avoir été affligé dans son âme par une fonction dégradante, ne peut manquer d'être frappé dans son corps par la modicité de la récompense ». Apparemment, le souvenir de lecture s'est brouillé et Simone Weil attribue à Marx l'expression que précisément il critiquait ».

³⁷. Ibid., p. 70.

changera totalement d'optique lorsqu'elle fera l'expérience de la vie ouvrière et de la guerre d'Espagne.

Or, l'engagement syndical de cette période est pour Simone Weil un terrain, un appui pour développer sa conception de la révolution, car, aux yeux de la jeune professeur la révolution est le seul et unique moyen de changer la situation sociale dès lors qu'il y a encore oppression et injustice. L'ardeur pour la libération des opprimés semble ce qui la maintient et la mobilise. Et dans cet élan Marx est toujours présent comme point d'appui pour construire son analyse, par exemple quand elle s'oppose au réformisme allemand avec cette remarque : « A la révolution, écrivait Marx en 1948, “les prolétaires n'ont rien à perdre, que leurs chaînes. Et c'est un monde qu'ils ont à y gagner” »³⁸.

Son attachement à Marx se manifeste sans nul doute à travers l'espoir d'une société sans classe, et dans ses écrits de cette période est présent d'une manière permanente le feu de l'idéal révolutionnaire qui l'anime. Dans la ligne de Marx et fidèle à sa théorie, Simone Weil se laisse guider dans sa pensée et son action, dans une recherche efficace de « la suppression du mode d'exploitation capitaliste »³⁹ en participant à l'engagement syndical et en partageant héroïquement la vie des exploités. Nous pouvons dire alors qu'entre 1930-1932 Simone Weil tient ensemble le but de la révolution et l'engagement syndical. C'est là si l'on veut la première forme de son marxisme, ou plutôt les prémisses du marxisme qu'elle cherche.

Et en s'occupant des problèmes sociaux et politiques, elle ne cesse de chercher et admirer ce qui est solide et indestructible dans l'œuvre de Marx. Ce que Simone Weil examine c'est le fondement philosophique de sa pensée : le matérialisme marxiste⁴⁰. C'est là que nous pouvons considérer la deuxième forme du marxisme qu'elle adopte. En effet, dans ses écrits, elle rappelle très souvent les contributions de Marx sur ce point. Dans les *Réflexions*, elle dit : « La grande idée de Marx, c'est que dans la société aussi bien que

³⁸. Ibid., p. 153.

³⁹. Ibid., p. 83.

⁴⁰. Le matérialisme est entendu ici dans le sens défini par Simone Weil, ce qui peut-être réfuté par d'autres.

dans la nature rien ne s'effectue autrement que par des transformations matérielles »⁴¹. Il est précisé plus loin que Marx « élaborait ainsi une conception de l'oppression tout à fait neuve, non plus en tant qu'usurpation d'un privilège, mais en tant qu'organe d'une fonction sociale »⁴². La « grande idée » de Marx est donc, pour Simone Weil, ce matérialisme « qui n'a plus rien de religieux et constitue non pas une doctrine, mais une méthode de connaissance et d'action »⁴³. Et de même, sur ce point qu'elle reprend dans les *Fragments de Londres*, où elle souligne les deux choses les plus importantes de toute la théorie de Marx : « L'une, c'est la méthode qui fait de la société un objet d'étude scientifique en cherchant à y définir des rapports de force ; l'autre, c'est l'analyse de la société capitaliste telle qu'elle existait au XIX^e siècle »⁴⁴.

Or, ce qui est au centre de la méthode matérialiste c'est la notion de *condition*. La notion qui fait la base de toute philosophie de Marx et qui est reprise par Simone Weil dans ses essais politiques et sociaux. Il en est des « conditions d'existence » comme il en était de la « condition humaine », dans les premiers écrits. Fidèle à l'idée qu'elle élaborait depuis sa jeunesse sur la philosophie du travail où, selon elle, la seule action efficace sur le monde était celle qui s'appuyait sur la connaissance des conditions sous lesquelles nous vivons. Et pour qu'une action sur l'histoire soit efficace, elle doit être opérée selon une méthode matérialiste, accompagnée d'une connaissance des conditions d'existence :

« Désirer n'est rien, il faut connaître les conditions matérielles qui déterminent nos possibilités d'action ; c'est dans le domaine social, ces conditions sont définies par la manière dont l'homme obéit aux nécessités matérielles en subvenant à ses propres besoins, autrement dit par le mode de production. Une amélioration méthodique de l'organisation sociale suppose au préalable une étude approfondie du mode de production »⁴⁵.

⁴¹. *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Œuvres complètes, t. II, vol 2, p.36.

⁴². Ibid., p. 47.

⁴³. Ibid., p. 36.

⁴⁴. *Oppression et liberté*, p. 215.

⁴⁵. *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Œuvres complètes, t. II, vol 2, p.37.

Seule l'action méthodique permet d'avoir une vue claire de la nature des nécessités sociales. Dans la lutte contre la nature, le désir, les passions et l'émotion ne comptent pas. Il en est de même dans la lutte contre l'oppression sociale. Il faut remplacer les réactions subjectives et les croyances magiques par la vraie connaissance des conditions d'existence. Alors, pour lutter contre la nature ou l'oppression il faut connaître leurs causes. C'est en pensant à la comparaison entre ces deux luttes que Simone écrit, toujours en 1934 : Nous n'aurons une méthode pour secouer l'oppression que le jour où nous aurons compris les causes de l'oppression aussi clairement que nous concevons les conditions d'équilibre d'une pierre »⁴⁶. Et Marx, sur ce point, « a appliqué une analyse à la structure sociale »⁴⁷, une analyse héritant du meilleur de la science du XIXe siècle, une analyse matérialiste de la structure sociale appuyée sur la notion de condition d'existence.

Mais en tout cela, « l'aventure de Marx a mal tourné »⁴⁸. Tout en admirant la méthode et l'analyse qu'a découvert celui-ci, un bilan du marxisme n'empêche pas Simone Weil de souligner les incohérences et lacunes et d'entreprendre les critiques envers lui. Toutefois, les raisons de sa critique sont nombreuses et on verra qu'il faut apporter plus qu'une nuance. Pour ce faire, il est nécessaire, en premier, de situer les moments dialectiques qui font changer la vision de Simone Weil sur Marx et le marxisme.

4. *Les moments de crises*

La raison qui fait changer la vision de Simone Weil et l'amène à refuser tout contenu au concept de révolution universelle ne provient pas en premier lieu de subtiles incohérences et lacunes de la théorie marxiste, mais du contexte politique et social que lui fait découvrir son voyage en Allemagne. Ce voyage de l'automne 1932 est le tournant décisif de sa pensée politique et de son engagement social. L'Allemagne est pour elle la terre du marxisme, l'endroit où se joue le destin théorique et pratique de la révolution prolétarienne. Mais ce qui la déçoit c'est que la situation effective de ce pays ne

⁴⁶. « Le matérialisme historique », *Œuvres complètes*, t. II, vol, 1, p. 329. Cet article a été publié dans *L'Effort*, n° 416, 3 février 1934.

⁴⁷. Ibid., p. 331.

⁴⁸. L'expression utilisée par R. Chenavier dans *Simone Weil, une philosophie du travail*, p.205.

correspond ni aux prédictions de Marx, ni aux analyses de Trotsky. « L'Allemagne est le pays où le problème du régime social se pose » de telle sorte qu'« il n'y a pas de problème plus pressant, plus aigu dans la vie quotidienne »⁴⁹. Le problème du régime social c'est la pratique révolutionnaire et l'ensemble du marxisme qui basculent dans l'effectivité de la vie réelle de chaque individu. Les contradictions et les désordres sont manifestes, tels que l'incapacité des syndicats communistes à mobiliser les masses sans le secours du parti nazi dans la grande grève des tramways de Berlin, le manque de lucidité des organisations syndicales et l'impossibilité, pour la révolution prolétarienne, d'exister dans le monde réel. A la montée du fascisme, le communisme est vaincu à la fois pratiquement et théoriquement. D'abord, non seulement il ne peut pas abattre ce fascisme et comprendre toutes ses menaces dangereuses ; mais en outre, il semble avoir des compromis inacceptables. Dans ses textes, Simone Weil note que non seulement « l'idéologie nazie est étonnamment contagieuse, notamment chez le Parti communiste »⁵⁰ et qu'« avec les hitlériens [...] le Parti communiste a plusieurs fois pratiqué une sorte de front unique », rejoignant ainsi le « mouvement hitlérien sur le terrain national de la propagande nationaliste »⁵¹, mais qu'il ne parvient à voir dans le national-socialisme qu'un « mouvement des masses petites-bourgeoises, reposant sur la démagogie »⁵². Le communisme allemand se montre en contradiction avec son principe matérialiste et se trouve dans une impasse.

Toutefois, c'est au K.D.P. (Kommunistische Partei Deutschlands) que Simone Weil consacre la grande partie de ses analyses au début des années 1930⁵³. Elle montre, contre l'opinion majoritaire à gauche, que le parti communiste allemand n'est pas en mesure de contrer la progression du mouvement hitlérien⁵⁴. En effet, aux yeux de Simone Weil, le

⁴⁹. « La situation en Allemagne I », *Œuvres complètes*, t. I, vol. 1, p. 141.

⁵⁰. « Premières impressions d'Allemagne », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p. 117.

⁵¹. « La situation en Allemagne I », *Œuvres complètes*, t. I, vol. 1, p. 169.

⁵². « Allons-nous vers la révolution prolétarienne ? », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p. 265.

⁵³. *L'École émancipée*, numéros 10, 12, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, parus de décembre 1932 à mars 1933.

⁵⁴. « Elle n'hésitera donc pas, une fois de plus, à bousculer les idées reçues et à nier que le parti de Thaelmann, malgré les six millions de voix obtenues aux élections de novembre 1932 et malgré la

K.D.P. se radicalise et se confond, dans la méthode, avec le mouvement national-socialiste. Bien que « dans la lutte sociale, et par l'effet de la démagogie hitlérienne, le parti national-socialiste et le parti communiste puissent paraître mener une action à peu près semblable », il faut reconnaître que le K.D.P. « est allé jusqu'à se mettre à la remorque du mouvement hitlérien sur le terrain de la propagande nationaliste »⁵⁵. Les rapports entre le parti communiste allemand et le mouvement hitlérien prennent progressivement la forme d'une surenchère. Plutôt que de servir les thèses internationalistes qui correspondent « aux sentiments des ouvriers communistes allemands », cette stratégie vise à procurer des voix aux élections en facilitant « le passage au communisme des ouvriers séduits par la démagogie hitlérienne »⁵⁶. Ce glissement stratégique révèle la faiblesse et le dérive du K.D.P.

Or, en faisant état de cette situation, Simone Weil pose le problème en ces termes : « Quel vice caché dans l'organisation empêche les prolétaires dévoués et héroïques qui sont groupés dans le parti communiste allemand de servir effectivement leur classe ? »⁵⁷. En effet, cette incapacité s'avère structurelle. Le parti communiste allemand ne peut répondre aux enjeux posés par la progression du parti hitlérien, ni à l'imminence de la guerre car, tourné sur lui-même, il a progressivement perdu les visées qui, en dehors de sa propre existence, justifiaient les luttes qu'il menait. Le parti s'est constitué en bloc opaque et s'est rendu le moins possible perméable aux exigences étrangères à son propre fonctionnement. Aussi, les menaces d'exclusion qui pèsent sur chaque membre, l'attention scrupuleuse dont il doit faire montre pour ne pas trahir les thèses du parti, détournent les militants de la représentation des périls extérieurs. Et, ce qu'il faut dénoncer « c'est l'appareil du parti qui, en supprimant toute liberté d'expression à l'intérieur du parti, en accablant les militants de tâches épuisantes et de petites envergures, anéantit tout esprit de

vitalité des associations qu'il contrôle, constitue une parade crédible du nazisme. Elle reconnaît volontiers l'héroïsme de ses militants, mais vise à établir que le statut du K.P.D. dans la société et le prolétariat allemand, ainsi que la tactique qu'il applique, le rendent inapte à une lutte qui ait chance de succès », souligne Géraldi Leroy dans l'avant-propos aux *Écrits historiques et politiques*, Œuvres complètes, t. II, vol. 1, p.25.

⁵⁵. « La situation en Allemagne I », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p. 169.

⁵⁶. Ibid.

⁵⁷. Ibid., p. 182.

décision et d'initiative, et empêche toute éducation véritable des nouveaux venus par les militants expérimentés »⁵⁸. Le parti communiste allemand semble appuyer sa stratégie interne sur les vestiges de la révolution d'Octobre : plutôt qu'une tâche pratique, la révolution est un mot d'ordre. A cet égard, la situation allemande laisse apparaître de manière indiscutable : l'extrême dépendance du parti communiste vis-à-vis du pouvoir soviétique et, par voie de conséquence, son incapacité à répondre aux inquiétudes des mouvements ouvriers. La conséquence de ce rapport est ainsi dénoncée par Simone Weil : « La dictature bureaucratique qui pèse sur la classe ouvrière russe étouffe aussi la révolution allemande. Si les Russes la secouaient, ce serait un puissant secours pour les ouvriers allemands. Inversement la révolution allemande imprimerait à la révolution russe un nouvel essor qui balayerait sans doute l'appareil bureaucratique »⁵⁹.

Simone Weil soulève avec force ce problème, après avoir constaté la politique catastrophique suivie par le parti communiste allemand. Les intérêts de la bureaucratie d'Etat russe ne coïncidant pas avec les intérêts des ouvriers allemands, cette politique « trahit les ouvriers allemands pour sauver la bureaucratie d'Etat russe »⁶⁰. Se référant à Descartes qui disait « qu'une horloge détraquée n'est pas une exception aux lois de l'horloge, mais un mécanisme différent obéissant à ses lois propres »⁶¹, elle fait cette remarque sur l'État russe : « il faut considérer le régime stalinien, non comme un régime détraqué, mais comme un mécanisme social différent, défini par les rouages qui le composent, et fonctionnant à la nature de ces rouages »⁶². Aux tracts distribués, elle oppose les actions conjuguées de Staline et d'Hitler. Le fait le plus marquant, est le ralliement des thèses hitlériennes et communistes contre la social-démocratie. Mettre en cause l'idéal de l'Internationale communiste est alors un devoir aux yeux de Simone Weil, une exigence qui se fonde sur la nécessité de connaître la vérité pour envisager des moyens d'action efficaces. Mais, de fait, elle ne perçoit qu'en Allemagne la portée de « la vue géniale » de

⁵⁸. Ibid., pp. 183-184.

⁵⁹. « Conditions d'une révolution allemande », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p. 112.

⁶⁰. « La situation en Allemagne I », *Œuvres complètes*, t. I, vol. 1, p. 187.

⁶¹. Cf., Descartes, *Méditations métaphysiques*, Méditation Sixième, éd. F. Alquié, t. II, Garnier, 1967, pp. 497-498.

⁶². « Allons-nous vers la révolution prolétarienne ? », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, pp. 263-264.

Staline selon laquelle « le fascisme et le socialisme sont des frères jumeaux »⁶³. Cette union explique comment l'URSS n'agit pas contre Hitler, mais encore favorise son émergence.

Il faut rappeler, par ailleurs, que les communistes allemands ne sont nullement considérés comme des membres du « parti international » que voudrait figurer l'Union soviétique. Or, « la menace de boycott n'a été utilisée que contre les provocations de Hitler à l'égard de l'Etat russe, et nullement en faveur des militants assassinés et torturés »⁶⁴. Cette critique de la politique menée par l'Etat russe s'appuie sur une déclaration collective à laquelle a participé Simone Weil et qui a pour but d'appeler à la constitution d'une IV^e Internationale. L'axe principal de cette déclaration du 22 avril 1933⁶⁵ consiste en la dénonciation du caractère mythique de l'Etat soviétique comme patrie prolétarienne ou ouvrière. Elle en appelle à un « regroupement de révolutionnaires conscients » pour lesquels il est manifeste que l'URSS définit un pouvoir bureaucratique qui subordonne les travailleurs non plus au profit des propriétaires, comme c'est le cas dans les Etats capitalistes, mais pour lui-même.

Le voyage en Allemagne que Simone Weil entreprend en 1932 lui révèle ainsi le rapport que chaque parti politique entretient naturellement avec le pouvoir. L'échec du parti communiste, si retentissant pour l'histoire immédiate, la conduit à poser radicalement le problème de sa représentation en politique. C'est bien l'analyse de la situation en Allemagne qui, préfigurant l'engagement à l'usine, produit cette prise de conscience. C'est la raison qui l'amène à rejeter alors le communisme tel qu'il se présente en fait, aussi bien en raison du visage qu'il a présenté dans le drame allemand que pour le caractère de dictature bureaucratique qu'il a pris en Russie soviétique, les deux étant d'ailleurs liés. De plus en plus, elle voit que l'idéal révolutionnaire s'éloigne et devient chose impossible. En avril 1935, dans une lettre à Claude Jamet, elle écrira : « La révolution n'est pas possible, parce que les chefs révolutionnaires sont des incapables. Et elle n'est pas souhaitable parce

⁶³. « Sur la situation en Allemagne », *Œuvres complètes*, t. I, vol. 1, p. 210.

⁶⁴. Ibid., p. 211.

⁶⁵. *Déclaration à la séance du 22 avril 1933 de la conférence dite d'unification*, elle fut signée par Bénichou, Gina Bénichou, Capdeville, Suzanne Devoyon, Gandi, Mathieu, Petit-Grand, Prader, Rabaut, Nelly Rousseau, Treint et Simone Weil. *Œuvres complètes*, t. I, vol. 1, pp. 203-206.

qu'ils sont des traîtres. Trop bêtes pour avoir la victoire ; et s'ils l'avaient ils opprimeraient encore, comme en Russie »⁶⁶. Ses expériences d'usine et de la guerre d'Espagne semblent bien confirmer la décision de se retirer du domaine politique et social. Car, pour elle,

« Tous les groupements politiques qui comptent tendent également et à l'accentuation de l'oppression, et à la mainmise de l'Etat sur tous les instruments de puissance ; les uns appellent ça révolution ouvrière, d'autres fascisme, d'autres organisation de la défense nationale. Quelle que soit l'étiquette, deux facteurs priment tout : d'une part la subordination et la dépendance impliquées par les formes modernes de la technique et de l'organisation économique, d'autre part la guerre »⁶⁷.

Ainsi, la perspective d'une révolution se trouve, une fois de plus, écartée. A l'observation des faits, il ne pourrait s'agir que d'un socialisme d'Etat, qui, comme tout autre renforcement de l'Etat, va exactement à l'encontre de la libération souhaitée. Simone Weil continue donc à se désintéresser de la politique intérieure, et nous verrons qu'elle persistera dans cette attitude jusqu'à la guerre.

Face à ces problèmes politiques et sociaux, ce qui lui fait incriminer Marx et à abandonner le marxisme c'est l'idéalisation de la force prise comme pivot de la révolution. L'erreur fondamentale de cette idéalisation consiste dans le fait de croire que les faibles doivent s'approprier la force pour imposer leur domination, renverser du sein de leur faiblesse même la force qui les opprime. La victoire du fascisme en Allemagne, l'impossible réalisation de la révolution repose donc en dernière instance sur une conception idéaliste de la force. Tout ne peut être réglé par la force. Sans doute, et c'est l'apport indéniable de Marx pour Simone Weil, l'oppression sociale doit s'expliquer et se résoudre en termes de rapport de force, mais Marx en reste à une conception idéaliste de la force. Cela vient d'une part de ce qu'il réduit l'oppression sociale au mode d'exploitation capitaliste et au rapport entre acheteur et vendeur de la force de travail ; et il ne voit pas que « l'amour de la domination », la volonté des puissants de conserver le pouvoir, le développement illimité de la puissance constituent le « principe d'explication

⁶⁶. Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, Editions Fayard, 1973, p. 356.

⁶⁷. « Lettre à Victor Bernard », 16 mars 1936, dans *La Condition ouvrière*, Paris, Gallimard, 2002, p. 231.

matérialiste » dont manque la révolution⁶⁸. Et cela vient aussi d'autre part de ce que la conversion de la faiblesse en force, le renversement de l'opposition opprimé-oppresseur reproduisent le mouvement dialectique hérité de l'idéalisme hégélien. La dialectique hégélienne qu'a empruntée Marx est la pierre d'achoppement de son analyse du phénomène social et la raison de penser que ceux qui sont ainsi opprimés peuvent se libérer d'une classe opprimante par une révolution.

C'est ce Marx, qui « a cru pouvoir établir scientifiquement qu'il en est autrement de nos jours, et que la lutte des opprimés aboutirait à présent à une émancipation véritable, non à une oppression nouvelle »⁶⁹, que Simone Weil veut enterrer. Mais il ne faut pas non plus conclure trop tôt à la mort du marxisme de son effacement de la pensée de Simone Weil. Critiquer Marx implique donc un autre enjeu : imaginer un marxisme d'après le marxisme ou une révolution d'après la révolution. Et pour ce faire, Simone Weil invite à la lucidité et au courage de la pensée et de l'action, car « Rien au monde ne peut nous interdire d'être lucides. Il n'y a aucune contradiction entre cette tâche d'éclaircissement théorique et les tâches que pose la lutte effective »⁷⁰.

C'est à partir de 1933 que le rapport entre Simone Weil et Karl Marx entre dans une phase critique beaucoup plus sérieuse. C'est le moment de la séparation. Et, pourtant, les textes de cette période, entre 1933-1937, sont les plus développés et les plus nombreux de ceux qu'elle consacre à Marx. Au fond, qu'est ce qui l'amène à se distinguer et se séparer de Marx et du marxisme ? Y a-t-il encore chez elle des valeurs marxistes autres que celles de celui qui est dit historique et devenu classique ?

Tout d'abord, ce à quoi Simone Weil a été tellement attachée et qui la comblait d'espoir est devenu maintenant le point critique : la révolution. L'introduction de son mémoire *Réflexions* annonce déjà l'objet de son analyse et de sa critique : « le premier devoir que nous impose la période présente est d'avoir assez de courage intellectuel pour

⁶⁸. Ces termes se retrouvent à maintes fois dans son mémoire *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*. Nous y reviendrons dans les chapitres suivants.

⁶⁹. « Allons-nous vers la révolution prolétarienne ? », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p. 261.

⁷⁰. Ibid., p. 281.

nous demander si le terme de révolution est autre chose qu'un mot ... »⁷¹. L'idée de révolution a-t-elle un contenu réel ou est-elle simplement une utopie ? La réponse est négative et pourtant elle ne manque pas de signification : « 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 »⁷². Et « le communisme imaginé par Marx est la forme la plus récente de ce rêve »⁷³. L'idéal révolutionnaire tel qu'il a été conçu dans le marxisme de son temps lui paraît impropre et dépassé par les transformations sociales. Et de cela, on pourrait faire le cœur de sa relation avec Marx.

En effet, aux yeux de Simone Weil, ce n'est pas l'échec de la révolution bolchévique qui impose une révision du marxisme, mais « c'est la doctrine de Marx qui, en raison des lacunes et des incohérences qu'elle renferme, est et a toujours été très au-dessous du rôle qu'on a voulu lui faire jouer »⁷⁴. L'impératif révolutionnaire s'appuie sur deux points que Marx n'a pas vus ou n'a pas développés : l'oubli de la force ou du pouvoir comme nœud central des rapports sociaux et la croyance au progrès c'est-à-dire en une « fin de l'histoire ». En ces deux points Simone Weil voit la nature profonde des limites théoriques du marxisme, laquelle tient en cette formule : « Marx a admis cette contradiction d'une faiblesse forte, sans admettre le surnaturel qui seul rend la contradiction légitime »⁷⁵. Il arrive à Simone Weil de nier même l'existence de la doctrine marxiste. Dans le texte de fin 1937, en répondant à la question « Faut-il réviser le marxisme ? », elle n'hésite pas à dire : « On ne révisé pas ce qui n'existe pas, et il n'y eu jamais de marxisme, mais plusieurs affirmations incompatibles, les unes fondés, les autres non »⁷⁶.

En expérimentant les conditions réelles du travail ouvrier, en inscrivant dans sa chair l'insupportable division entre travail manuel et travail intellectuel, cette phase d'abandon du marxisme semble clairement confirmée. En effet, pour Simone Weil, c'est encore à

⁷¹. *Réflexions, Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, pp. 30-31.

⁷². *Ibid.*, p. 45.

⁷³. *Ibid.*, p. 75.

⁷⁴. « Sur les contradictions du marxisme », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 134.

⁷⁵. « Y a-t-il une doctrine marxiste ? », *Oppression et Liberté*, p. 194.

⁷⁶. « Sur les contradictions du marxisme », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 140.

Marx qu'on doit d'avoir montré que « l'oppression s'établit seulement quand les progrès de la production ont suscité une division du travail »⁷⁷. L'expérience du travail en usine ouvre une nouvelle perspective au matérialisme historique de Marx, et une philosophie du travail permettra de s'orienter vers une voie libératrice, à la révolution qui vise désormais la suppression de la division du travail manuel et intellectuel⁷⁸.

C'est à l'usine que Simone Weil apprend la souffrance du corps, l'humiliation de l'esprit, qui lui donnent à réfléchir sur les lacunes de Marx et ce qu'est vraiment l'oppression sociale. Si Marx et les marxistes ne peuvent accomplir la révolution à laquelle ils croient comme progrès naturel et indispensable, s'ils demeurent idéalistes en tout, y compris dans leur définition de la force, c'est avant tout parce qu'ils se trompent sur la nature de l'oppression qui pèse sur la classe ouvrière. Marx confond « oppression » et « exploitation », et en basant la révolution sur le seul terrain économique, il n'a pas aperçu les facteurs humains qui sont fondamentaux. La routine, la crainte du chef, la fatigue quotidienne, la subordination aux machines ... bref, la souffrance et l'humiliation, et tout cela permet à Simone Weil de saisir le sens et de donner à la notion d'oppression une définition métaphysique rigoureuse. La révolution, soucieuse de libérer les hommes réels d'une oppression réelle a donc une tâche non pas économique mais métaphysique. Elle vise à restaurer le rapport entre l'homme et la matière, fait de maîtrise et d'obéissance, afin de libérer les travailleurs de toute forme d'humiliation et d'esclavage.

Or, pour Simone Weil, faire passer le projet révolutionnaire du terrain de l'oppression à celui de l'humiliation, substituer la théorie du levier à une impossible dialectique n'est pensable qu'au prix d'une reterritorialisation du marxisme sur un fondement nouveau: l'approche qu'implique le christianisme. La plupart de ses textes écrits après 1937 comportent des idées d'inspiration chrétienne. Et dans cette phase de pensée, elle n'hésite pas à indiquer qu'il manque au marxisme de comprendre la dimension surnaturelle ou spirituelle du projet révolutionnaire. « La grande erreur des marxistes et de tout le XXe siècle, écrit Simone Weil, a été de croire qu'en marchant tout droit devant soi, on a monté

⁷⁷. *Réflexions, Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 47.

⁷⁸. Sur ce point, le travail de Robert Chenavier intitulé *Simone Weil, une philosophie du travail* (éd. Cerf, La nuit surveillée, 2001), est fort bien argumenté. Nous y revenons dans les parties qui suivent.

dans les airs. »⁷⁹ C'est une manière de dire que la révolution ne peut être porteuse de sens que si elle se comporte deux dimensions : l'une horizontale c'est le mouvement immanent et dialectique de l'histoire, et l'autre verticale c'est l'aspect métaphysique et spirituel. Et c'est pour résoudre les apories du marxisme, et ainsi donner une nouvelle perspective à une révolution authentique que la pensée politique de Simone Weil se tourne vers les perspectives chrétiennes⁸⁰.

Pour mieux situer la place de Marx et du marxisme dans la vie et l'œuvre de Simone Weil, il est essentiel de comprendre la critique qu'elle en fait. Il faut donc saisir la dynamique de son engagement total dans le combat socio-politique et la profondeur d'une réflexion profonde, emplie de compassion et en recherche spirituelle. Car en tout cela, Simone Weil souligne avec lucidité et force l'unité du corps et de l'esprit où il faut la rejoindre pour saisir l'acuité et la profondeur de ses critiques de Marx.

⁷⁹. K 8, *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3, p. 135.

⁸⁰. Dans la dernière partie de ce travail nous tenterons de développer ce point en essayant de voir la raison et le but de cette approche du Christianisme par Simone Weil.

CHAPITRE II

Critique du Marxisme en sa dimension économique

Il faut, dans un premier temps, pour saisir la pensée politique de Simone Weil, aborder le marxisme dans son approche économique lorsque celui-ci cherche à assurer une analyse sociale d'une manière purement et simplement matérialiste. A cet égard, sa première critique porte sur la question des rapports de production, ou, si l'on préfère, sur la thèse que des facteurs objectifs déterminent le processus de transformation sociale (les rapports de production – ce peut être le capitalisme – engendrent et développent des forces productives : le travail salarié, puis progressivement les machines, travail dévalué en moyen de production, c'est-à-dire remplacer le travail vivant par le travail mort lors du procès de production). Quelles sont les contradictions internes que Marx et les marxistes n'ont pas vu dans le rapport entre l'appropriation des moyens de production par des propriétaires privés et l'emploi effectif de tous les moyens de production disponibles, principalement les travailleurs maintenus à l'extrême de la misère ? En effet, en croyant à des forces productives illimitées, le marxisme est une doctrine du progrès. Marx est, constate Simone Weil, un disciple de Lamarck⁸¹. Il faudrait dépasser le marxisme, passer à une théorie de l'adaptation qui prenne en compte la causalité d'un mécanisme aveugle, composé d'hérédité et de variations accidentelles, qui produit des configurations au hasard, mais qui, combiné aux conditions d'existence, aboutit à une adaptation, non téléologique, mais propre aux structures organisées, soumises à des contraintes extérieures.

Voilà les questions que nous allons aborder dans ce chapitre. En particulier, nous montrerons comment Simone Weil entre en débat avec le « matérialisme historique » pour soulever le problème de l'oppression ; sa critique du marxisme sur le système de production et le progrès économique est toujours pertinente dans l'effort de dégager les contradictions immanentes. Il s'agit de l'homme et non d'aucune forme sociale déterminée.

⁸¹. *Réflexions, Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 48.

1. Le matérialisme historique : la prise en considération

Dans la recherche pour évaluer toute l'action politique, la norme de Simone Weil est la réduction de l'oppression et la promotion d'une forme plus humaine et plus juste d'organisation de travail. C'est cet objectif, mené par un souci incessant d'appréhender toute réalité sociale, que poursuivent les *Réflexions*, dans lesquelles Simone Weil scrute d'une manière particulièrement étroite la base philosophique que le marxisme prétend pour sa part être : une philosophie de la libération des ouvriers. Il faut souligner au premier abord que le marxisme dont parle Simone Weil dans les *Réflexions* est la tradition marxiste qui était appropriée et développée dans le mouvement communiste international et particulièrement dans le Parti communiste français. Nous devons considérer cette vue comme le « marxisme orthodoxe », une appellation historique dénotant d'habitude spécifiquement la position orthodoxe dans la Seconde Internationale, le marxisme que Simone Weil a également mentionné dans ses écrits comme « le matérialisme historique », quoique ce terme ait des significations quelque peu plus larges.

A noter également que dans les *Réflexions* et dans les essais postérieurs la critique que porte Simone Weil sur le marxisme ne se révèle pas toujours clairement, et distingue bien entre ce qui est adressé au marxisme orthodoxe et ce qui est adressé seulement à Marx lui-même. Bien que Simone Weil ait pris conscience de Marx dès ses premiers écrits au milieu des années 1930, et mentionne favorablement sa « philosophie de travail » dans ses écrits postérieurs, elle ne semble jamais avoir repensé et remis en lumière son avis sur le corpus du marxisme. Ainsi, sa connaissance générale de Marx et du Marxisme reste très vague et souvent imprécise quant aux textes canoniques du marxisme orthodoxe (*Le Capital*, *L'Idéologie allemande*, *Le Manifeste Communiste*, etc.).

Pourtant, en plusieurs points, Simone Weil vise très explicitement Marx lui-même, dans la distinction des événements postérieurs du marxisme et son jugement de synthèse de Marx. Et cela exige peut-être un regard attentif pour s'orienter vers un examen détaillé de ses critiques du marxisme orthodoxe. Or, le matérialisme, compris comme une méthode pour étudier la société en termes de relations de pouvoirs, est pour Simone Weil une idée de valeur permanente dans Marx. Et pour elle :

« D'une manière générale, le « matérialisme historique », si souvent mal compris, signifie que les institutions sont déterminées par le mécanisme effectif des rapports entre les hommes, lequel dépend lui-même de la forme que prennent à chaque moment les rapports entre l'homme et la nature, c'est-à-dire la manière dont s'accomplit la production ; production des biens consommables, production des moyens de produire, et aussi – point important, bien que Marx le laisse dans l'ombre – production des moyens de combat. »⁸²

Aussi, un peu plus loin, dans le même texte, elle suggère :

« Il a à y 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. »⁸³

Le point le plus important à souligner dans l'évaluation sur Marx et la critique du marxisme orthodoxe est ce que Simone Weil appelle les « contradictions de la première importance »⁸⁴ en lisant *Le Capital*. La principale de ces contradictions se trouve entre l'idéalisme noble de la conception de la société communiste – d'une société de liberté et l'égalité dans laquelle on accorderait sa vraie valeur au travail – et la méthode matérialiste de Marx pour étudier l'histoire et les sociétés. Selon Simone Weil, « Marx est devenu révolutionnaire dans sa jeunesse, sous l'emprise de sentiments généreux ; son idéal de cette époque était d'ailleurs humain, clair, conscient, raisonné, autant et même bien plus que par la suite de sa vie »⁸⁵. Mais, Marx s'est convaincu, dit-elle, que sa méthode ainsi que ses idéaux seraient réalisés dans la société. Dans ses écrits sur Marx, elle montre que Marx n'avait aucune base pour asseoir cette conviction, et elle essaye continuellement de comprendre comment ne pouvant pas supporter la pensée que la juste société de ses rêves pourrait échouer à être réalisée il a déformé les vrais aperçus de sa méthode d'analyse sociale pour supposer garanti l'avènement d'un tel monde.

⁸². « Sur les contradictions du marxisme », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 136.

⁸³. Ibid., p. 140.

⁸⁴. Ibid., p. 134.

⁸⁵. Ibid., p. 135.

Or, dans presque toutes ses critiques sur Marx et le marxisme, Simone Weil ne donne pas suffisamment d'aperçu de ce qu'est le matérialisme historique et le développe dans son contexte. De cela il est peut-être utile, pour bien comprendre son propos critique, de rappeler les quelques principes, même s'ils sont un peu simplifiés du matérialisme historique, comme ceux qui caractérisent la doctrine centrale du marxisme orthodoxe.

Selon le matérialisme historique, le capitalisme se développe dans une direction qui mènera à sa propre destruction, et avec cela la fin de la forme capitaliste d'oppression. À cet égard, le capitalisme est seulement le dernier d'une succession historique de systèmes sociaux et économiques qui ont creusé leurs propres tombes. Chacun de ces systèmes (antique, féodal ...) produit une forme d'oppression qui lui est spécifique (l'esclavage, le travail, le servage) qui sert de moyen pour développer la force de production existant dans sa société. Mais l'histoire a montré qu'ayant fait ainsi, chaque système avant le capitalisme a ainsi survécu à son utilité et rendu sa propre forme d'oppression désuète. Quand des forces de production dans un système social ne sont pas capables de se développer davantage, une étape est prête pour un nouveau système qui sera provoqué par le mouvement de ces forces économiques et par l'action politique des groupes des opprimés et exploités de l'ordre social précédent. Chaque système a ainsi produit ses propres fossoyeurs et a créé les forces de sa propre destruction. La graine de la nouvelle société naît et grandit dans l'ancienne.

Mais, toujours selon Marx, avec le capitalisme il y a un changement important : il n'existe plus de système désuet d'oppression (le capitalisme) remplacé par un nouveau système d'oppression. Pour la première fois dans l'histoire le jour peut être prévu où l'oppression ne sera plus nécessaire et disparaîtra. L'oppression sous le capitalisme – l'effort sévère et la privation exigée de l'ouvrier, la soumission de l'ouvrier au directeur, le propriétaire qui prive l'ouvrier de la valeur de son travail et la division croissante du travail - a été nécessaire pour atteindre à un niveau extraordinaire de production matérielle ; mais faisant donc ainsi il s'est rendu inutile. L'oppression en toutes ses formes a dépendu de la pénurie matérielle ; et ce fut la mission historique du capitalisme de développer continuellement les forces de production – la fabrication en série, la connaissance technique, l'automatisation, ainsi de suite – à tel point que le jour n'est pas loin où la pénurie sera supprimée et la nature finalement apprivoisée. Plus précisément, le seul obstacle, toujours à l'égard de l'abolition de l'oppression, ce sont les relations de propriété

(les relations de production) de la forme capitaliste de société : l'institution de propriété privée signifie que la classe capitaliste qui possède des moyens de production cause des disparités graves entre les classes quant à l'accès aux fruits de cet avancement technologique.

La conquête du pouvoir d'Etat par le prolétariat fera droit à ce déséquilibre de la société capitaliste, et son activité politique provoquera une nouvelle société socialiste ou communiste, dans lequel l'oppression disparaîtra. Dans des périodes historiques précédentes les groupes les plus opprimés se sont battus pour renverser l'ordre social, mais seulement pour se retrouver eux-mêmes victimes de nouvelles formes d'oppression. Au cours de la Révolution française les artisans et les ouvriers se sont battus au côté du groupe dirigeant qui est devenu plus tard leurs oppresseurs – la bourgeoisie. Maintenant, pour la première fois dans l'histoire, les plus opprimés réduits sous le régime capitaliste à l'état de masse, se sont transformés en maîtres du nouvel ordre social.

Le mouvement des forces historiques décrit ici est conçu comme matière pour la découverte scientifique et peut être établi objectivement. « Le socialisme scientifique » est le nom de la doctrine et la méthode qui montre comment ces forces historiques mènent à l'établissement du socialisme. Ainsi, en reconnaissant la souffrance épouvantable de la classe ouvrière, l'idéal du marxisme orthodoxe donne une raison d'espérer son abolition et permet de voir l'intensification de l'oppression comme un facteur qui peut l'accélérer. De cette manière, il donne une direction aux efforts politiques de ceux qui désirent une fin à l'oppression – à savoir, organiser la classe ouvrière pour pousser ses demandes économiques et politiques, avec le but final d'assumer les rênes du pouvoir dans le nouvel ordre non-oppessant. On garantit la viabilité de ces efforts, en fin de compte, selon l'assurance que l'histoire est du côté du prolétariat, le groupe le plus opprimé. Au fur et à mesure que le capitalisme s'enfonce de plus en plus dans la crise, l'organisation politique de la classe ouvrière devient de plus en plus forte, prenant une direction révolutionnaire, en fin de compte consciente de son rôle historiquement prescrit comme créateurs d'un nouvel ordre, basé pour la première fois dans l'histoire sur une vraie liberté et une juste égalité. Ainsi, tandis que le capitalisme est un système en soi, et invariablement oppessant, il crée simultanément les forces qui mettront fin à cette oppression.

A préciser que, malgré quelques différences politiques, le terme « marxisme orthodoxe » se traduit aussi bien dans la position de la Seconde Internationale que dans la Troisième Internationale, avec beaucoup de conceptions marxistes qui ont été esquissées pour l'application. Pourtant, quelques différences philosophiques portent principalement sur les accents. Le plus important de ceux-ci est l'accent de Kautsky⁸⁶ sur les lois du développement capitaliste et leur tendance inévitable vers le socialisme, indépendamment de la lutte politique de la classe ouvrière. Le point de vue de Kautsky tend à expliquer que l'histoire – incluant le triomphe de socialisme –opère l'ultime facteur historique ; alors, la révolution devient chose si évidente qu'on pourrait attendre avec confiance de l'évènement créé par l'activité en soi de la classe ouvrière. De là on voit l'avis de Kautsky comme déterminisme économique. Au contraire, Lénine, ayant articulé le point de vue dominant dans la Troisième Internationale, a vu le marxisme principalement comme une théorie de lutte révolutionnaire – comment la classe ouvrière doit être guidée par une conscience révolutionnaire et comment elle doit prendre le pouvoir et construire le socialisme. Sans nier l'arrangement du développement historique exposé ci-dessus. L'avis de Lénine a donc tendance à minimiser le rôle des contraintes économiques de l'accomplissement du mouvement révolutionnaire⁸⁷.

Comme nous l'avons déjà montré dans le chapitre précédent, dans tous ses écrits, Simone Weil, à partir 1934 avec les *Réflexions*, rejette toute l'image optimiste de la lutte du prolétariat qui a été incorporée dans le marxisme orthodoxe. Mais, malgré son ton de critique parfois sarcastique et acéré, c'est sans plaisir que Simone Weil fait ses critiques au marxisme orthodoxe. Il n'y a aucun but polémique, ni tentative de saper une tendance politique rivale en vue d'une reconnaissance de son point de vue. Elle a été seulement intéressée par la vérité simple de la situation actuelle dans l'espoir qu'au moins le déplacement d'illusion pourrait aider à orienter vers une nouvelle forme de pensée politique – et en fin de compte d'action - cela pourrait authentiquement aborder le vrai problème de l'oppression sociale.

⁸⁶. Karl Kautsky (1854-1938), voir *Le programme socialiste*, éd. Essai, 2004.

⁸⁷. Nous n'avons pas ici l'intention de montrer toutes les différences entre Lénine et Kautsky qui sont simplement des différences d'accent, mais juste que certaines d'entre elles ont concerné la critique de Simone Weil sur le Marxisme, notamment la dictature du prolétariat.

Les conditions matérielles d'existence déterminent tout, l'homme et la structure sociale : « Ce sont donc des nécessités matérielles, non les pensées des individus qui déterminent la structure de la société ; et même c'est cette structure qui détermine les pensées individuelles pour une large part »⁸⁸. Or, si « l'animal subit le milieu vital auquel son organisation doit être adaptée, l'homme crée au contraire les conditions de sa propre existence ». Et « c'est donc le travail humain qui est à l'origine des transformations sociales »⁸⁹. Dans cette perspective, le matérialisme historique, pense Simone Weil, doit être compris comme une conception de la rencontre de la pensée et du monde, de l'acte par lequel « l'homme pensant prend possession du monde »⁹⁰. Mais il est prouvé que les pensées sont « cristallisées » dans des conditions techniques, économiques et sociales instituées et qui, à leur tour objet d'appropriation, déterminent ensuite les conditions de travail, et de vie, des hommes en société. L'essence du capitalisme selon Marx, c'est le renversement du rapport entre le sujet et l'objet : le travailleur est subordonné aux conditions matérielles du travail. Ce qui signifie en effet l'aliénation dans le travail, c'est-à-dire la perte de l'immédiateté de la relation entre homme et homme, entre travailleur et activité. Et cela se traduit par le fait que le travail est devenu marchandise, et donc susceptible d'être déprécié, livré aux variations du marché, tourné contre le travailleur même. Le travail est alors devenu marchandise parmi d'autres, et non pas même marchandise-étalon, mais plus encore le travailleur, qui n'est jamais que le support de cette marchandise. Encore, séparé d'elle, ne vaut-il que ce que les lois décident. La conclusion du matérialisme historique se veut donnée comme assurance finale de l'histoire : la révolution prolétarienne serait la réappropriation par les hommes, tout à la fois de la pensée et de l'action, désormais le propre de tous les hommes, de leur activité immédiatement sociale.

Cela étant dit, en voulant faire croire à l'avenir d'une société idéale, le matérialisme historique omet, ou, en un certain sens, est incapable de répondre à deux questions fondamentales dans son analyse sociale : pourquoi la division du travail tournerait-elle nécessairement à l'oppression ? et pourquoi l'oppression ne pourrait-elle pas se maintenir,

⁸⁸. « Le matérialisme historique », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p. 332.

⁸⁹. Ibid.

⁹⁰. *Lénine* : « Matérialisme et empiriocriticisme », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p. 306.

même devenue facteur de régression économique ? Alors, « pour poser clairement la question, il faut examiner la manière d'abolir l'oppression en général, et l'oppression capitaliste en particulier »⁹¹.

2. *L'oppression et le système de production*

En lisant l'œuvre de Marx, Simone Weil entrevoit parfaitement l'analyse de l'oppression qui va au-delà de la simple analyse de l'exploitation. Pour elle, Marx a bien contribué à faire paraître ce phénomène du système capitaliste. C'est ainsi que, dans *Perspectives*, elle écrit :

« La lecture même de Marx montre avec évidence que déjà, il y a un demi-siècle, le capitalisme avait subi des modifications profondes et de nature à transformer le mécanisme même de l'oppression [...] Déjà dans Marx il apparaît que le phénomène qui définit le capitalisme, à savoir l'achat et la vente de la force de travail, est devenu, au cours du développement de la grande industrie, un facteur subordonné dans l'oppression des masses laborieuses ».⁹²

De ce point de vue, Marx avait raison d'indiquer que « l'oppression des ouvriers salariés, d'abord fondée essentiellement sur les rapports de propriété et d'échange, au temps des ateliers, est devenue par le machinisme un simple aspect des rapports contenus dans la technique même de la production »⁹³. Et Simone Weil estime plusieurs fois dans ses écrits que Marx avait des « formules vigoureuses » concernant l'asservissement du travail vivant au travail mort, la subordination de l'ouvrier aux conditions matérielles du travail, notamment dans le machinisme⁹⁴. Plus tard, elle n'hésite pas à louer cet effort de Marx en dénonçant le mal du système capitaliste : « Il a trouvé une formule impossible à surpasser quand il a dit que le capitalisme a pour essence la subordination du sujet à l'objet, de l'homme à la chose. L'analyse qu'il en a fait de ce point de vue est d'une

⁹¹. « Le matérialisme historique », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p. 333.

⁹². *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p. 268.

⁹³. Ibid., p. 269.

⁹⁴. *Réflexions*, *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 32.

vigueur, d'une profondeur incomparables ; aujourd'hui encore, aujourd'hui surtout, elle est infiniment précieuse à méditer »⁹⁵. C'est en rapport avec les relations de propriété que Marx a mis la notion d'oppression au centre de son œuvre et qu'il a entrevu les principes de sa méthode ; mais une carence majeure chez lui, selon Simone Weil, c'est qu'il « n'a jamais cherché à l'analyser »⁹⁶.

En outre, Marx a vu le problème concernant la fonction de coordination qu'on peut appeler la bureaucratie. Il « avait bien aperçu la force d'oppression que constitue la bureaucratie » et « il avait bien compris que la tare la plus honteuse » est « la séparation des forces spirituelles du travail d'avec le travail manuel »⁹⁷ qu'il fallait faire disparaître sous le régime socialiste ou communiste. Mais, tout cela ne sont que des aperçus et semble dépasser les efforts descriptibles de Marx lui-même. Simone Weil constate :

« Marx ne s'est pas demandé s'il ne s'agit pas là d'un ordre de problèmes indépendant des problèmes que pose le jeu de l'économie capitaliste proprement dite. Bien qu'il ait assisté à la séparation de la propriété et de la fonction dans l'entreprise capitaliste, il ne s'est pas demandé si la fonction administrative, dans la mesure où elle est permanente, ne pourrait pas, indépendamment de tout monopole de la propriété, donner naissance à une nouvelle classe oppressive »⁹⁸

L'insuffisance de sa réflexion a conduit Marx à commettre des erreurs principales pour sa théorie : la confusion de l'oppression avec l'exploitation, la méconnaissance du fait que l'oppression peut subsister indépendamment de sa fonction économique, ainsi la méconnaissance du déplacement du clivage des classes.

Pour Simone Weil, l'erreur de Marx dans son analyse du capitalisme est de concevoir l'oppression en termes d'exploitation et, qu'étant liée à la dernière, l'oppression est apparue et doit disparaître avec elle. Marx se concentre sur l'exploitation – l'appropriation par le capitaliste de la valeur réelle du produit créé par l'ouvrier – comme l'expression fondamentale de la subjugation des ouvriers. C'est-à-dire, l'exploitation

⁹⁵. « Fragments de Londres », *Oppression et liberté*, p.215.

⁹⁶. Ibid.

⁹⁷. *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p. 272.

⁹⁸. Ibid.

concerne les produits du travail dont l'ouvrier est privé par le capitaliste d'une part de la valeur rapportée. En effet, le fait que le capitalisme permette de révéler la nature oppressive de toute société capable de produire quelque chose a été confondu par Marx avec le fait de la seule forme capitaliste de l'oppression. Il faut donc bien distinguer les deux oppositions qui coexistent dans le régime capitaliste. D'une part « l'opposition créée par l'agent entre acheteurs et vendeurs de la force de travail », à laquelle « s'est ajoutée une autre opposition, créée par le moyen même de la production, entre ceux qui disposent de la machine et ceux dont la machine dispose »⁹⁹. La coexistence de ces deux oppositions « crée une confusion considérable. Les mêmes hommes se vendent au capital et servent la machine ; au contraire, ce ne sont pas toujours les mêmes hommes qui disposent des capitaux et qui dirigent l'entreprise »¹⁰⁰. Dans le capitalisme, deux réalités différentes se chevauchent, ayant un point commun : « les mêmes hommes se vendent au capital et servent les machines ». Marx n'a pas vu que l'opresseur pouvait changer tandis que la force de l'oppression restait la même. En voulant ramener tout à l'exploitation, il confond inévitablement oppression et exploitation en une seule et même forme de manifestation dans le capitalisme. Mais, en réalité, cette forme de manifestation n'est pas nécessairement liée à l'exploitation par l'acheteur de la force de travail au point de disparaître avec lui. L'expérience de l'Etat soviétique se donne comme preuve de cette confusion : « L'expérience russe a montré que, contrairement à ce que Marx a trop hâtivement admis, la première de ces oppositions peut être supprimée sans que disparaisse la seconde »¹⁰¹. En confondant l'oppression en général avec l'oppression capitaliste, sous sa forme de l'exploitation, Marx s'est interdit de comprendre comment l'oppression pouvait survivre indépendamment de sa fonction économique d'exploitation et comment elle pouvait être supprimée.

Or, si Marx est obnubilé par l'exploitation, la notion d'oppression, selon Simone Weil, englobe au moins potentiellement un élément plus profond de bien-être humain. Ce qui veut dire que l'oppression implique non seulement que l'ouvrier est privé d'une part de marchandises, mais aussi que sa dignité est écrasée, rendue à un objet par le système

⁹⁹. Ibid., p. 269.

¹⁰⁰. Ibid.

¹⁰¹. Ibid.

capitaliste. Examiner l'oppression sociale permet à Simone Weil de donner un rôle central à l'analyse des dégâts humains causés par un environnement de travail qui se dégrade. Et l'exploitation ne pourrait pas, selon elle, s'expliquer cette notion de dégâts humains.

Revenant à cette carence chez Marx, dans les *Réflexions* Simone Weil suppose que si « on ne retient de cette oppression que l'aspect économique, à savoir l'extorsion de la plus-value ; et, si l'on s'en tient à ce point de vue, il est certes facile d'expliquer aux masses que cette extorsion est liée à la concurrence, elle-même liée à la propriété privée, et que le jour où la propriété deviendra collective tout ira bien »¹⁰². On pourrait dire que la réalité historique du temps de Simone Weil jusqu'à nos jours a démenti ce raisonnement. Mais, fidèle à sa méthode, qui est de remonter aux contradictions de la « doctrine », elle ajoute que « même dans les limites de ce raisonnement simple en apparence, mille difficultés surgissent pour un examen attentif »¹⁰³. Une des difficultés, à première vue, c'est celle de la question du rapport entre l'oppression et l'extorsion de la plus-value : pourquoi la classe exploitante une fois disparue, l'opposition ne disparaît-elle pas ? Marx a donné la raison, mais il ne l'a pas analysée comme il devait le faire :

« Marx a bien montré que la véritable raison de l'exploitation des travailleurs, ce n'est pas le désir qu'auraient les capitalistes de jouir et de consommer, mais la nécessité d'agrandir l'entreprise le plus rapidement possible afin de la rendre plus puissante que ses concurrentes. Or ce n'est pas seulement l'entreprise, mais toute espèce de collectivité travailleuse, quelle qu'elle soit, qui a besoin de restreindre au maximum la consommation de ses membres pour consacrer le plus possible de temps à se forger des armes contre les collectivités rivales ; de sorte qu'aussi longtemps qu'il y aura, sur la surface du globe, une lutte pour la puissance, et aussi longtemps que le facteur décisif de la victoire sera la production industrielle, les ouvriers seront exploités »¹⁰⁴.

La cause de l'oppression, selon Simone Weil, se trouve au cœur même du système de production industrielle. Par nature la grande industrie lutte nécessairement pour la puissance dans un mouvement de rivalités permanentes. Alors, pour elle, c'est l'oppression qui enveloppe l'exploitation. Et rien ne montre mieux à quel point la suppression de

¹⁰². *Réflexions, Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, pp. 31-32.

¹⁰³. Ibid.

¹⁰⁴. Ibid., p. 32.

l'oppression dépend d'une science sociale, et pas seulement d'une analyse économique de l'exploitation. Marx avait le mérite de décrire l'élément fondamental qu'est la lutte de la puissance dans la grande industrie de la société capitaliste. Mais, « à vrai dire, Marx supposait précisément, sans le prouver d'ailleurs, que toute espèce de lutte pour la puissance disparaîtra le jour où le socialisme sera établi dans tous les pays industriels »¹⁰⁵. Il a voulu identifier la lutte pour la puissance à la concurrence capitaliste et, ce faisant, la limiter à celle-ci. Il a pris, là encore, une forme particulière de la manifestation d'une réalité sociale pour la nature même du phénomène. L'exploitation n'est qu'une forme de manifestation de l'oppression et la lutte de classe, reconnue comme facteur de changement social, n'est qu'une forme d'apparition de la guerre. D'ailleurs, la révolution n'est pas non plus le moyen nécessaire et efficace pour supprimer l'exploitation et pour établir l'égalité des classes. L'histoire récente la prouve : « Le seul malheur est que, comme Marx l'avait reconnu lui-même, la révolution ne peut se faire partout à la fois ; et lorsqu'elle se fait dans un pays, elle ne supprime pas pour ce pays, mais accentue au contraire la nécessité d'exploiter et d'opprimer les masses travailleuses, de peur d'être plus faible que les autres nations. C'est ce dont l'histoire de la révolution russe constitue une illustration douloureuse »¹⁰⁶ Là encore, un problème critique que Simone Weil veut rapporter à Marx et aux marxistes à travers le phénomène social de l'URSS¹⁰⁷.

C'est donc, pour Simone Weil, en termes de « lutte pour la puissance » qu'il faut poser le problème de la concurrence capitaliste entre les entreprises. Elle ajoute dans les notes pour les *Réflexions* : « Ce n'est pas seulement la concurrence capitaliste entre entreprises industrielles ou commerciales qu'il faudrait abolir pour supprimer l'exploitation, il faudrait qu'aucune concurrence économique ou militaire ne dresse plus les unes contre les autres des collectivités dont chacune craint d'être asservie »¹⁰⁸. Ce à quoi Simone Weil s'intéresse dans les études de structures sociales, ce sont les hommes qui, depuis toujours, sont auteurs et victimes de la lutte pour le pouvoir et pour la subsistance. Alors, « Il est vrai, comme l'a vu Marx, que les structures sociales sont principalement

¹⁰⁵. Ibid.

¹⁰⁶. Ibid.

¹⁰⁷. Nous reviendrons sur la critique de la révolution dans le chapitre suivant.

¹⁰⁸. *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 542.

déterminées par les rapports entre l'homme et la nature établis par la production ; mais ce n'est pleinement vrai que si l'on considère ces rapports avant tout en fonction du problème du pouvoir, le problème de la subsistance étant rejeté au second plan »¹⁰⁹. La lutte pour la puissance est, certes, « déterminée, quant à ses procédés et quant à ses perspectives, par le mode de production »¹¹⁰, mais dans sa logique même, c'est la lutte pour la puissance qui transforme la production industrielle et le profit en armes pour résister à des collectivités adverses ou pour les asservir. Car, en fait, « le seul caractère propre à ce régime [capitaliste], c'est que les instruments de la production industrielle y sont en même temps les armes principales dans la course au pouvoir »¹¹¹.

En effet, si on peut admettre comme Marx, que l'ordre social se fonde sur la capacité du pouvoir à arbitrer le rapport des forts aux faibles, on ne peut pourtant concevoir que la puissance puisse être simplement relative au système de production. Le rapport des forts aux faibles ne définit pas seulement l'opposition dialectique des exploiters aux exploités mais aussi celui des maîtres aux esclaves, des oppresseurs aux opprimés. Et c'est ainsi que Simone Weil veut bien distinguer l'oppression de l'exploitation. Car, en réduisant l'oppression à l'exploitation capitaliste, Marx ne percevait que la dimension économique de l'aliénation sociale, liée à l'extorsion de la plus-value, elle-même expression de la propriété privée des moyens de production. Or, on ne peut, en réalité, circonscrire l'oppression à la sphère des échanges économiques. Car, si la société désigne comme un « être collectif », un « gros animal », comportant une dimension contraignante, il faut comprendre tout de même que « la société prise dans son rapport avec l'individu ne peut pas se définir simplement par les modalités de la production »¹¹². Il convient donc de considérer la société du point de vue des liens que la collectivité entretient avec les individus et il est subséquemment impossible de faire l'impasse sur les questions strictement politiques. En ce sens, la question de l'organisation sociale implique toujours de comprendre comment chaque individu agit pour la subsistance du corps social, c'est-à-

¹⁰⁹. Ibid., p. 543.

¹¹⁰. Ibid.

¹¹¹. *Réflexions, Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 57.

¹¹². « Méditation sur l'obéissance et la liberté », *Œuvres complètes*, t. II, vol.2, p. 129.

dire quelle place il occupe et quelles sont les libertés dont il dispose. N'est-pas sur ce point capital que Marx avait échoué en articulant les enjeux des rapports sociaux ?

Marx avait prétendu que la réalité des besoins humains et leur complexité expliquent l'évolution des sociétés ; ainsi que « le premier fait historique » consiste en la « production de nouveaux besoins »¹¹³. L'enjeu des rapports sociaux, pour lui, se rapporte exclusivement à la propriété des moyens de production et de satisfaction de ces besoins, elle forme l'essence même du rapport dominant-dominé entre les classes. Alors, les luttes politiques ne sont, aux yeux de Marx, que les manifestations de ce rapport conflictuel. Mais, objecte Simone Weil, n'y a-t-il pas là une carence à admettre que le premier fait historique soit la recherche de la satisfaction des besoins en même temps que leur complexification illimitée ? Marx admet sans s'interroger en quoi consiste cette « production de nouveaux besoins ». Ne faut-il pas comprendre, à partir de cette lacune, qu'il admet que les besoins sont eux-mêmes fonction de la course sans fin pour le pouvoir ? Il faut convenir en effet que la capacité à satisfaire un plus grand nombre de besoins explique l'évolution économique des sociétés et rend compte en partie de l'existence de privilèges. Elle se produit historiquement par l'exercice de la propriété privée et de cela naît, par conséquent, des rapports d'inégalité entre les individus. Elle est relative aux époques, au développement des sociétés et à l'ordre politique qu'elle sert. C'est pourquoi la production de nouveaux besoins ne constitue pas un fait historique implacable et objectif. D'ailleurs, aux yeux de Simone Weil, Marx ne perçoit pas que les privilèges ne forment pas seuls l'oppression mais il faut que leur soit ajoutée la lutte pour la puissance. Elle dit en quoi consiste le cercle de l'oppression : « Un pouvoir, quel qu'il soit, doit toujours tendre à s'affermir à l'intérieur au moyen de succès remportés au dehors, car ces succès lui donnent des moyens de contrainte plus puissants ; de plus la lutte contre ses rivaux rallie à sa suite ses propres esclaves, qui ont l'illusion d'être intéressés à l'issue du combat »¹¹⁴. L'exercice du pouvoir comporte une contradiction : les bases matérielles sur lesquelles il s'appuie sont nécessairement limitées et la forme qui le manifeste est la course illimitée pour augmenter sa puissance. Il ne faut donc pas réduire le phénomène de

¹¹³. « L'action de satisfaire et l'instrument déjà acquis de cette satisfaction poussent à de nouveaux besoins, et cette production de nouveaux besoins est le premier fait historique » *L'Idéologie allemande*, op, cit., p. 187.

¹¹⁴. *Réflexions, Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 55.

l'oppression sociale à l'aliénation économique car cela signifierait que l'expression des besoins constitue la trame des rapports sociaux quand elle repose sur la manifestation des volontés de puissance. Et il faut donc remettre en chantier le concept du besoin si cher à Marx.

L'accent que Simone Weil a mis sur les structures oppressantes du processus de travail n'est pas simplement une résurrection de la conception originale du Marxisme pour contrer les corruptions postérieures de celui-ci. En fait, Simone Weil s'appuie sur les aperçus de Marx des implications du processus de travail pour l'analyse sociale et la pratique politique et elle veut aller plus loin que Marx lui-même. Marx a supposé que la propriété privée était, d'une façon ou d'une autre, la racine de l'oppression du processus de travail, et que si la première était supprimée, la dernière disparaîtrait avec elle. Pour Simone Weil un regard attentif à la nature de l'organisation du travail rend évident qu'une forme oppressante d'organisation du travail est entièrement compatible avec les autres formes authentiques, mais tout à fait différentes, des relations de propriété, privées aussi bien que collectives.

Ainsi, si « les relations sociales de production » sont prises souvent comme référence dans le Marxisme traditionnel, notamment les relations de propriété en ce qui concerne les moyens de production, chez Simone Weil « l'organisation du travail » – spécifiquement les relations de pouvoir dans le lieu de travail – est significativement distincte des relations sociales de production, ce qui est un facteur plus important que le dernier dans la détermination de la liberté ou de l'oppression de l'ouvrier. A la différence de Marx, l'interprétation de Simone Weil met les relations de pouvoir dans le lieu de travail comme un caractère fondamental des relations de production. Celles-ci comportent non seulement la structure de propriété du moyen de production, mais aussi les relations directes de pouvoir qui déterminent le caractère politique et culturel d'une société.

En incluant les relations du travail dans les relations sociales de production, Simone Weil veut apporter ces « relations » dans le lieu même du travail, d'une manière plus centrale, pour l'analyse sociale. Car, c'est à cause de cette lacune que, en un certain sens, les marxistes et Marx lui-même ont échoué en faisant des investigations sur la relation précise entre l'oppression sociale et le système de production. Ils ont eu raison de voir que l'organisation économique de vie sociale est à la racine de l'oppression sociale, mais ils

étaient incapables de montrer exactement quels sont les aspects de l'organisation économique les plus importants dans ce rapport et ceux qui ne le sont pas. Et c'est la raison pour laquelle Simone Weil, dans les *Réflexions*, s'efforce de dégager les causes premières de l'oppression. Car, pour elle, sans cette connaissance, il est impossible de s'engager dans l'action politique responsable.

3. *Forces productives : un facteur décisif ?*

Un autre point du marxisme que Simone Weil rejette : ce qu'on appelle « la théorie de forces productives »¹¹⁵. Or, selon cette doctrine, le niveau de développement technique ou productif d'une société est le déterminant suprême de son caractère. Chaque forme d'organisation économique est relative donc au développement de ses forces productives. Il y a une tendance omniprésente de capacité productive pour augmenter (au point où la pénurie aura été conquise) et cette tendance fournit le moteur de changement d'un mode de société à un autre. Car, quand la forme d'organisation économique commence à gêner le développement productif de société, une transformation à une forme nouvelle plus productive de société est imminente. Dans cette voie le capitalisme a le rôle historique du développement et de la rénovation des forces de production, au point où, pour la première fois dans l'histoire, l'abondance pour tout est possible, mais cela n'est empêché que par les relations de propriété du système capitaliste.

En critiquant cette théorie, Simone Weil revendique d'abord que nous ne pouvons avoir aucune assurance que les forces de production augmentent constamment. Nous ne pouvons prévoir non plus le jour où la pénurie sera surmontée. Un juste regard sur nos ressources naturelles (le charbon, le pétrole, par exemple) suggère que certaines puissent s'épuiser, d'autres non.

¹¹⁵. La notion de forces productives sert à regrouper dans une catégorie unique l'ensemble des forces de travail et des moyens de production d'une société donnée ou d'une époque donnée. Des hommes (qui produisent) et des objets (qu'ils ont produit, le plus souvent, et avec lesquels ils produisent) mais aussi des rapports entre les hommes et les objets inscrits dans des savoirs-faire et des savoirs tout court : des sciences et des techniques. (Voir Jean Pierre Lefebvre, « Les deux sens de "forces productives" chez Marx », in *La Pensée* n°207, 1979).

« Si l'état actuel de la technique ne suffit pas à libérer les travailleurs, peut-on du moins raisonnablement espérer qu'elle soit destinée à un développement illimité, qui impliquerait un accroissement illimité du rendement du travail ? C'est ce que tout le monde admet, chez les capitalistes comme chez les socialistes, et sans la moindre étude préalable de la question, il suffit que le rendement de l'effort humain ait augmenté d'une manière inouïe depuis trois siècles pour qu'on s'attende à ce que cet accroissement se poursuive au même rythme »¹¹⁶.

Simone Weil reconnaît qu'il peut y avoir en effet une tendance historique générale par laquelle les sociétés sont poussées à développer leur capacité productive ; mais cela est vrai seulement pour une grande partie, et beaucoup de sociétés se sont contentées de vivre de leurs ressources productives sur plusieurs générations. Ainsi, indépendamment de la tendance, il ne pourrait y avoir en aucun cas de force fondamentale dans l'histoire ; particulièrement il n'y a aucune assurance de dire que les forces existantes de l'oppression à n'importe quel temps donné ne sont pas plus fortes que l'impulsion venant du développement productif. Une classe dirigeante peut ou se tenir sur son pouvoir ou décliner dans le cas de stagnation productive et cela s'est souvent produit dans l'histoire.

En outre pour bien comprendre la critique du matérialisme historique par Simone Weil il faut distinguer deux tendances dans le débat afin de savoir si Marx était déterministe technologique. D'un côté, certains disent que Marx a prétendu que le niveau technologique d'une société détermine complètement la nature des relations sociales de production (qui détermine à son tour la superstructure : formes sociales, culturelles et juridiques dans la société), tandis que la technologie elle-même est un produit dans la dernière analyse d'une logique liée au développement interne¹¹⁷. A l'opposé, d'autres¹¹⁸ répondent que Marx a prétendu seulement qu'il y a une tendance technologique dans la détermination des relations sociales, tendance qui tient peu compte de l'autonomie des

¹¹⁶. *Réflexions, Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 38.

¹¹⁷. Des auteurs qui tiennent cette position tels que Lynn White, Jacques Ellul, Gérald Cohen et Karl Popper.

¹¹⁸. Ceux qui voient chez Marx un déterminisme dialectique et pragmatique, tels que Grünter Kröber et les américains Marcus Roberts, Levine et Wright.

relations sociales de production (et la superstructure) avec les respects à des forces de production.

Simone Weil n'aborde pas directement cette question particulière, mais elle rejette implicitement les deux branches de l'alternative – non seulement la vue selon laquelle la direction de l'histoire et les formes de société sont entièrement décidées par le développement technologique, mais même aussi qu'une tendance non-déterminante de cette sorte existe. Car, pour elle, le développement productif est une chose, et le caractère d'une société, particulièrement en termes de ses structures d'oppression, est tout à fait une autre. Lors que ceux-ci sont entrelacés, ils ne sont pas tenus dans une relation causale directe entre eux. Il est vrai, dit Simone Weil, que la technologie peut être une source significative d'oppression ; mais le développement de technologie n'est pas principalement responsable par rapport à ses impératifs liés au développement propre, mais aux valeurs créées par ceux qui le développent et l'emploient. Ces valeurs sont à leur tour, dans une bonne partie, un produit des relations de pouvoir dans la société.

A partir de l'idée selon laquelle, « toujours les procédés de la course au pouvoir, quels qu'ils soient, se soumettent les hommes par le même vertige et s'imposent à eux à titre de fins absolues »¹¹⁹, et d'un raisonnement que la production industrielle n'a qu'une valeur instrumentale et agonistique, Simone Weil précise le fondement pour toute l'étude de l'oppression : « Une étude scientifique de l'histoire serait donc une étude des actions et des réactions qui se produisent perpétuellement entre l'organisation du pouvoir et les procédés de la production ; car si le pouvoir dépend des conditions matérielles de la vie, il ne cesse jamais de transformer ces conditions elles-mêmes »¹²⁰. Elle ajoute une explication fort intéressante à ce propos : « La lutte pour le pouvoir est déterminée, quant à ses procédés et quant à ses perspectives, par le mode de production ; mais elle réagit à son tour sur le mode production ; la transformation qu'elle y détermine la transforme à son tour ; et ainsi de suite indéfiniment »¹²¹. Il faut donc prendre en compte ce cercle vicieux qui entraîne toujours la société, pour examiner la question concernant les forces productives.

¹¹⁹. *Réflexions, Œuvres complètes*, t. II, vol.2, p. 57.

¹²⁰. *Ibid.*, p. 60.

¹²¹. *Ibid.*, p. 543

Or, Marx a vu dans l'oppression non le fruit de quelque usurpation arbitraire, mais la conséquence des conditions matérielles de l'organisation sociale et l'a envisagée comme fonction du développement des forces productives. L'état des forces productives détermine les rapports de production. Mais ces forces productives ne sont pas statiques. Elles évoluent ne serait-ce que parce qu'il existe un progrès scientifique et technique. Elles vont donc nécessairement entrer un jour en contradiction avec les rapports de production, et aussi, les superstructures qui tendent toujours à maintenir le régime en place. Dès lors les forces productives ne peuvent plus évoluer. Elles sont bloquées. C'est cette contradiction qui explique selon Marx les crises économiques. Le seul moyen de résoudre la contradiction est de changer les rapports de production, ce qui correspond exactement à ce que Marx appelle une révolution. Lors d'une révolution, la classe dominée (révolutionnaire) devient classe dominante. La bourgeoisie fut une authentique classe révolutionnaire lors du passage du système féodal au système capitaliste. Pour Marx, nous vivons à l'heure des contradictions entre les forces productives du mode de production capitaliste et les rapports de production de cette société c'est-à-dire le régime de propriété privée des moyens de production et du profit qui est aussi pour le prolétariat le régime de l'exploitation et de l'aliénation. Or, pour la première fois de l'histoire, changer les rapports de production ce sera supprimer les rapports de classes. La classe dominée est actuellement le prolétariat. C'est donc le prolétariat qui doit prendre le pouvoir. Il doit d'abord prendre le pouvoir politiquement. Et pour lui, dans cette logique de la transformation matérielle, c'est précisément le développement des forces productives qui entraîne nécessairement la chute du capitalisme.

C'est contre cette confiance erronée dans la capacité des forces productives que Simone Weil a fait une critique essentielle de Marx. Pour elle, plusieurs questions s'imposent : pourquoi les forces de production devraient-elles nécessairement se développer ? Pourquoi Marx pensait-il que les forces productives devaient influencer sur le développement de l'histoire d'une façon plus déterminante que les institutions de la société ? Et pourquoi pensait-il que les forces productives étaient susceptibles d'un développement illimité ?

En effet, partant de l'idée darwiniste qu'un être non adapté ne peut vivre, Marx a essayé de montrer que chaque organisme vivant est un reflet des conditions imposées par le

milieu. C'est contre cette vision « finaliste » de l'évolution historique que proteste Simone Weil :

« Marx a appliqué une analyse à la structure sociale. On peut dire d'une société, comme d'un animal, que, si elle vit, c'est qu'elle remplit les conditions nécessaires à la vie dans le milieu où elle se trouve. Car si elle ne remplissait pas ces conditions, elle disparaîtrait. On peut donc considérer toute société comme étant, elle aussi, un reflet des conditions imposées par son milieu vital. Celui-ci se définit non seulement par le climat et le sol, les animaux et les plantes, mais aussi par l'outillage et par les autres sociétés environnantes »¹²².

Simone Weil reprend le même propos avec une vue plus critique dans les *Réflexions* et, cette fois, elle reproche à Marx d'être plutôt un disciple de Lamarck que de Darwin. Dans cet écrit elle l'accuse d'archaïsme pseudo-scientifique à la manière de Lamarck : « en admettant sans preuve cette tendance mystérieuse, il s'apparente non pas à Darwin, comme il aimait à le croire, mais à Lamarck, qui fondait pareillement tout son système biologique sur une tendance inexplicable des êtres vivants à l'adaptation »¹²³. Ce qui revient à dire qu'il manque à Marx une méthode propre qui permette de comprendre les structures sociales et de pouvoir expliquer explicitement les phénomènes de l'histoire. Les conditions d'existence d'une société reflètent à la fois sa capacité d'adaptation à la nature et d'organisation des hommes entre eux. Toute structure d'un ordre social se mesure en fonction, non seulement de sa capacité à décrypter des conditions matérielles, mais aussi de sa capacité à favoriser des obligations de chaque être humain envers chacun. Il s'agit, à la fois, des rapports de l'homme et de la nature et des rapports entre hommes dont « les devoirs établis dans une société quelconque correspondent toujours aux rapports qui existent dans cette société entre les diverses catégories d'hommes »¹²⁴. Les rapports entre les hommes se font par la notion d'obligation¹²⁵ qui est primordiale dans chaque société

¹²². « Le matérialisme historique », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p. 331

¹²³. *Réflexions*, *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 35.

¹²⁴. « Le matérialisme historique », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p. 332.

¹²⁵. L'obligation se définit chez Simone Weil comme un devoir fondamental du sujet par rapport à tout être humain. Elle est fondée sur la personne dont l'attention se porte sur la réalité surnaturelle, et qui, pour cette raison, reconnaît aussi le devoir de contribuer à combler les carences de l'âme et du corps, en assumant ses propres responsabilités dans la vie sociale et privée. Elle est moralement infinie et, en même temps, appelée à viser des réalités finies.

humaine. Car, « Des obligations identiques lient tous les êtres humains, bien qu'elles correspondent à des actes différents selon les situations. Aucun être humain, quel qu'il soit, en aucune circonstance, ne peut s'y soustraire sans crime [...] L'imperfection d'un ordre social se mesure à la quantité de situations de ce genre qu'il enferme »¹²⁶.

Marx reconnaissait en effet que, par la production, l'homme conçoit un milieu vital artificiel. Le travail humain détermine les conditions sociales ainsi que les moyens dont l'homme dispose pour les modifier¹²⁷. Pourtant, ses contradictions dans l'analyse de l'histoire, notamment ce qui concerne l'oppression sociale, obligent Simone Weil à contester :

« Marx omet d'expliquer pourquoi l'oppression est invincible aussi longtemps qu'elle est utile, pourquoi les opprimés en révolte n'ont jamais réussi à fonder une société non oppressive, soit sur la base des forces productives de leur époque, soit même au prix d'une régression économique qui pouvait difficilement accroître leur misère ; et enfin il laisse tout à fait dans l'ombre les principes généraux du mécanisme par lequel une forme déterminée d'oppression est remplacée par une autre »¹²⁸.

L'omission de Marx est sans aucun doute la raison par laquelle les marxistes se hâtent de prétendre d'« avoir suffisamment rendu compte de l'oppression sociale en posant qu'elle correspond à une fonction dans la lutte contre la nature »¹²⁹. Accommoder un principe biologique aux phénomènes sociaux sans pouvoir expliquer serait arbitraire et considéré comme non scientifique. L'erreur des marxistes est donc, pour Simone Weil, de substituer les effets aux causes en adaptant le principe de Lamarck à la notion des conditions d'existence. Ce faisant, ils ont trahi la science établie par Darwin lui-même.

« Supposer qu'une telle correspondance constitue une explication du phénomène, c'est appliquer inconsciemment aux organismes sociaux le fameux principe de Lamarck, aussi inintelligible que commode, « la fonction crée l'organe ». La biologie n'a commencé d'être

¹²⁶. *L'Enracinement, Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Folio, Gallimard, 1949, p. 11.

¹²⁷. Voir K. Marx, *Le Capital*, livre 1, première section, chapitre 1, Garnier Flammarion, Paris, 1969.

¹²⁸. *Réflexions, Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 35.

¹²⁹. Ibid.

une science que le jour où Darwin a substitué à ce principe la notion des conditions d'existence. Le progrès consiste en ce que la fonction n'est plus considérée comme la cause, mais comme l'effet de l'organe, seul ordre intelligible ; le rôle de cause n'est dès lors attribué qu'à un mécanisme aveugle, celui de l'hérédité combiné avec les variations accidentelles ». ¹³⁰

En effet, aucune science ne peut confirmer qu'il existe un agencement prédéfini en fonction duquel ce que l'homme produit correspondrait à une structure d'ensemble des besoins de la société. D'ailleurs, il n'existe pas non plus de « plan » de la nature en vertu duquel les êtres vivants seraient organisés pour maintenir leur existence. L'homme de la condition, c'est certes l'homme du travail au sens hégéliano-marxiste. Et il travaille parce que telle est sa condition. Lutter contre la nature, s'en affranchir, telle est la condition, la destination de l'homme. Pour l'homme qui vit dans cette attitude, pour lequel la science seule fournit la mesure de toute vérité, mais une science dont l'achèvement n'est pas assignable, le sens n'a plus de sens en lui-même. Il se glisse en deçà de lui, et cherche ce qui le conditionne. Sur terre, il varie et s'adapte en fonction des circonstances et du hasard. Certaines conditions sont favorables à la survie des espèces et ainsi limitent le hasard. Comprendre le mécanisme de l'oppression reviendra alors à comprendre quelles sont les conditions qui la favorisent. Autrement dit, il faut tenter de saisir par quels mécanismes rationnels elle se manifeste. L'oppression ne doit plus être entendue comme l'usurpation d'un privilège, elle doit échapper à l'opinion et à l'intérêt privé pour devenir un véritable concept. Nous serons ainsi à même d'en saisir les rouages et de rechercher les conditions qui l'affaiblissent le plus sûrement.

En admettant que « la fonction crée l'organe » Marx se disait facilement que le développement des forces productives produit l'oppression, mais il ne voyait pas en fait par quel moyen elle la produit et quelle relation causale lie ces deux phénomènes. Il faut donc, pour Simone Weil, revenir sur le mécanisme de l'oppression pour percer à jour ce qui lie l'oppression en général à chacune de ses manifestations particulières. Car, une analyse de mécanisme rend nécessaire l'oppression dans certaines conditions. En ce sens, Simone Weil préfère Darwin à Lamarck : « Pour pouvoir se réclamer de science en matière sociale, il faudrait avoir accompli par rapport au marxisme un progrès analogue à celui que

¹³⁰. Ibid., p. 48.

Darwin a accompli par rapport à Lamarck »¹³¹. La théorie de l'évolution sociale de Darwin semble mieux permettre de comprendre comment l'opposition prend naissance dans certaines conditions et comment elle se fortifie. Simone Weil reprend encore cette comparaison en 1943 dans *Y a-t-il une doctrine marxiste ?* Malgré les efforts de Marx, notamment deux « choses solides » qu'on peut apprécier dans sa théorie, à savoir la méthode et l'analyse de la société capitaliste de son temps, Simone Weil n'hésite pas à dénoncer : « Le reste de sa théorie des transformations sociales s'appuie sur plusieurs niaiseries. La première consiste à adopter pour l'histoire humaine le principe d'explication de Lamarck, « la fonction crée l'organe »¹³². Marx n'est pas arrivé à saisir « la notion simple et géniale de conditions d'existence » que Darwin a prise pour réfuter cette pseudo-explication. Il aurait pu être le Darwin dont la science sociale avait besoin, mais « comme tous les scientifiques, [il] était très en retard en matière de science »¹³³. Son lamarckisme va au-delà de celui de Lamarck, car Marx « a même ajouté un degré d'arbitraire en plus en admettant que la fonction crée non seulement un organe capable de l'accomplir, mais encore, en gros, dans l'ensemble, l'organe capable de l'accomplir avec le plus haut degré d'efficacité »¹³⁴.

Or, à la manière plus darwiniste, Simone Weil considère que l'oppression est le résultat du rapport de l'individu au milieu dans lequel il vit. Ce milieu est défini par des conditions d'existence qu'il faut circonscrire pour trouver la forme d'organisation la moins oppressive. L'insistance sur le véritable apport de Darwin, précisément la notion de « conditions d'existence », remarque Robert Chenavier¹³⁵, vient probablement d'Alain, qui définit le vivant par des relations extérieures : « Il y a donc sur chaque question deux groupes d'esprits. Les lamarckiens croient qu'ils ont à combattre une tendance positive, et à changer l'homme. Les darwiniens comptent entièrement sur la circonstance qui effacera le prétendu instinct »¹³⁶. La critique adressée par Alain à « l'idée mystique » de l'instinct,

¹³¹. Ibid., p. 49.

¹³². *Oppression et liberté*, pp. 242-243.

¹³³. Ibid.

¹³⁴. Ibid.

¹³⁵. Voir, R. Chenavier, *Simone Weil, une philosophie du travail*, Cerf, Paris, 2001, pp. 207-208.

¹³⁶. Alain, *Propos II*, 6 janvier 1923, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de Pléiade », 1956, p.534.

conçu comme puissance cachée, qui expliquerait l'adaptation de l'animal par la finalité, Simone Weil la reprend à propos de la puissance mystérieuse par laquelle les forces productives trouveraient toujours les structures les plus adaptées à leur développement. En suivant son maître, elle subordonne « l'inhérence à la relation » en mettant en avant les « conditions extérieures ». Au sens kantien¹³⁷, la loi d'entendement, écrivait Alain, « c'est la négation d'un changement qui ne résulterait point des circonstances extérieures »¹³⁸, et « c'est par le refus de l'inhérence que l'entendement est l'entendement »¹³⁹. Une philosophie de l'inhérence est une manière de considérer abstraitement l'existence. C'est donc à cette philosophie de l'entendement que Simone Weil restera fidèle – à condition d'en faire usage au niveau qui lui convient –, lorsqu'elle dira, en 1934, que mis à part le surnaturel, le matérialisme peut tout expliquer¹⁴⁰. C'est la raison pour laquelle la scientificité consiste à étendre la notion de matière au social. L'étude de la matière sociale comme ensemble de rapports, de relations de forces, était « l'idée de génie » de Marx, et il faut la reprendre.

Pour s'adapter aux conditions définies par un ordre social comme pour vivre dans cet ensemble, l'individu doit résister, ce qui implique prioritairement de chercher à comprendre la nature de la force qui l'écrase. Simone Weil se demande si ce n'est pas dans la présence effective de cette force que réside justement l'essence de l'oppression. Le pouvoir affecte l'âme et abaisse le sujet en le transformant en objet ; il est dans sa nature de se maintenir et de s'étendre et de devenir pour lui-même une fin. Celui qui le subit comme celui qui en jouit sont liés par le mécanisme général de l'oppression. « La puissance enferme une espèce de fatalité qui pèse aussi impitoyablement sur ceux qui commandent

¹³⁷. Kant dans la *Critique de la raison pure* fait de l'espace et du temps des conditions de notre expérience et non des déterminations des choses en elles-mêmes. Les catégories de l'entendement déterminent les phénomènes, et par là nous privent de tout accès à l'inconditionné. D'ailleurs, l'homme est le seul être sur terre qui possède un entendement, c'est-à-dire une faculté de se proposer arbitrairement des fins, il mérite donc le titre de seigneur de la nature (§83 de la *Critique de la faculté de juger*).

¹³⁸. Alain, *Entretiens au bord de la mer*, dans *Les passions et la Sagesse*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1960, p. 1334.

¹³⁹. Ibid., p. 1290.

¹⁴⁰. « Y a-t-il une doctrine marxiste ? » in *Oppression et liberté*, p. 232.

que sur ceux qui obéissent ; bien plus c'est dans la mesure où elle asservit les premiers que par leur intermédiaire, elle écrase les seconds »¹⁴¹. Il y a un lien interne dans ce jeu de pouvoir. Il faudrait donc trouver en dehors de cette relation la possibilité de s'imposer. La compréhension de l'ordre implique une conversion qui sera seule motrice de changements radicaux. Il s'agit de s'efforcer de penser, de dégager les causes réelles de l'oppression. Ce modèle de résistance intellectuelle permet à Simone Weil de résister à la logique des puissants. Il s'applique à chaque situation d'oppression.

4. Critique de la notion du progrès

N'ayant trouvé aucun argument empirique pour la théorie des forces productives, Simone Weil s'est demandé comment Marx pourrait maintenir ce point de vue. Cette théorie a montré une contradiction interne. Marx a supposé qu'un développement des forces productives entraîne automatiquement avec lui un niveau plus haut de liberté humaine et de bien-être et que des divisions de classe – et ainsi l'oppression de classe – réapparaît nécessairement dans une situation de pénurie. Contrairement à sa prétention d'une vue purement « scientifique » de l'histoire, Marx semble supposer que c'est parce que l'augmentation productive conduit au bien-être humain, que son développement constitue une tendance historique si forte. De cette conception marxiste manifestement contradictoire, Simone Weil n'a pas hésité à écrire qu'« on est frappé par le caractère mythologique qu'elle présente dans toute la littérature socialiste, où elle est assumée comme un postulat. »¹⁴²

Elle essaye donc de comprendre comment Marx pourrait défendre une théorie si privée de fondement et qui n'a d'autre source qu'une confiance illusoire. Or, cette supposition d'un progrès dans l'histoire est proposée par Marx et héritée de Hegel, partagée généralement par des penseurs du dix-neuvième siècle, mais elle est enracinée, en

¹⁴¹. *Réflexions, Œuvres complètes*, t. II. Vol. 2, pp. 54-55.

¹⁴². *Réflexions, Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 35.

fin de compte, dans l'époque des Lumières¹⁴³. Par contraste avec les penseurs de ce temps, Marx, cependant, n'a pas vu le progrès de l'histoire comme un développement linéaire. Pour lui chaque développement de la production porté avec lui son revers sombre, son coût humain ; ainsi le capitalisme a révolutionné le mode et les instruments de production, et il implique aussi la forme la plus intense de l'exploitation et de l'oppression dans l'histoire. Le progrès comporte ainsi toujours une ambiguïté. Néanmoins, dit Simone Weil, la compréhension moins linéaire, plus dialectique de Marx du processus de l'histoire implique toujours une sorte de foi que le développement historique suit en effet une direction humainement positive. C'est ce qui lui permet de penser que tant que l'augmentation des forces productives continuera elle conduira finalement au bien-être humain, ce qui est encore plus important. Simone Weil suggère que, « Pour la comprendre, il faut se souvenir des origines hégéliennes de la pensée marxiste. Hegel croyait en un esprit caché à l'œuvre dans l'univers, et que l'histoire du monde est simplement l'histoire de cet esprit du monde, lequel, comme tout ce qui est spirituel, tend indéfiniment vers la perfection »¹⁴⁴.

Marx a revendiqué l'idée hégélienne d'une dialectique historique, mais récusé la notion d'une dimension mentale ou spirituelle au bénéfice d'une explication purement « matérielle » du mouvement historique. Cependant, pour Simone Weil, Marx n'a pas réussi dans son effort pour se passer des explications « spirituelles » dans l'analyse historique : « Marx a prétendu « remettre sur ses pieds » la dialectique hégélienne, qu'il accusait d'être « sens dessus dessous » ; il a substitué la matière à l'esprit comme moteur de l'histoire ; mais par un paradoxe extraordinaire il a conçu l'histoire, à partir de cette rectification, comme s'il attribuait à la matière ce qui est l'essence même de l'esprit, une perpétuelle aspiration au mieux. »¹⁴⁵

¹⁴³. Au XVIII^e siècle, le terme de progrès est synonyme de rationalisation du monde, de marche de l'esprit humain vers un état de savoir et de liberté. Le temps devient l'échelle de la valeur : de la superstition à la raison, du primitif au civilisé. Dans cette conception, l'idée d'une science sans limite en son essence (Bacon) se faisant par de-là les générations (Pascal) rencontre les valeurs humanistes de la Renaissance et le goût « modern » de la nouveauté.

¹⁴⁴. *Réflexions, Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 35.

¹⁴⁵. Ibid.

C'est non seulement un échec de rompre avec la croyance au progrès d'Hegel et des Lumières que Weil voit chez Marx, mais aussi une nouvelle forme bourgeoise du dix-neuvième siècle d'une telle croyance. Pour le capitalisme du dix-neuvième siècle le progrès humain était identifié avec le progrès productif. Pour lui la production est devenue une sorte de religion, « au nom de laquelle des générations de chefs d'entreprise ont écrasé les masses travailleuses sans le moindre remords »¹⁴⁶. Selon Simone Weil, cette religion des forces productrices, qui s'est développée si fortement aux États-Unis, est aussi ironiquement présente dans le régime soviétique actuel, pour qui l'augmentation de la productivité est devenue une obsession pour laquelle beaucoup de vies ont été sacrifiées. Ainsi, de ce point de vue, malgré la haine que porte Marx au système capitaliste et sa démonstration si éloquente de cette forme vicieuse, sa théorie des forces productrices prend en partie le même chemin que la pensée capitaliste. « C'est pourquoi », dit-elle, « quel que soit l'outrage infligé à la mémoire de Marx par le culte que lui vouent les oppresseurs de la Russie moderne, il n'est pas entièrement immérité »¹⁴⁷.

Pour Simone Weil, contrairement à ce qu'elle voit dans Marx, il n'y a aucune tendance historique spontanée au progrès humain, ni aucune assurance qui ferait que la « cause » des masses des opprimées serait le guide assuré des forces historiques. Les tendances des masses, même quand elles sont portées par une affirmation véritable, échouent souvent à soutenir vraiment le changement humain¹⁴⁸. Elle le souligne plus loin, « Il va de soi qu'un tel point de vue n'implique nullement que l'humanité ait évolué, au cours de l'histoire, des formes les moins conscientes aux formes les plus conscientes de la production ; la notion de progrès est indispensable à quiconque cherche à forger d'avance l'avenir, mais elle ne peut qu'égarer l'esprit quand on étudie le passé »¹⁴⁹. Ainsi donc pour

¹⁴⁶. Ibid., p. 36.

¹⁴⁷. Ibid.

¹⁴⁸. Dans l'article « Méditation sur un cadavre » publié en 1937, Simone Weil fait une remarque à propos de l'échec du gouvernement de Front Populaire de Léon Blum pour instituer des réformes appropriées à la lumière des « grèves sur le tas » de 1936. La conscience des masses n'est, elle le déclare, pratiquement jamais en contact avec la signification réelle d'une conjoncture politique spécifique; et les leaders qui ont au cœur les intérêts des opprimés (comme Blum) ne devraient pas prendre les demandes spécifiques des masses comme guide des mesures appropriées et des réformes pour les faire aboutir à une telle époque.

¹⁴⁹. *Réflexions, Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, pp. 86-87.

elle, la notion de progrès doit pénétrer une morale, mais non un rôle historique dans l'action politique.

Qu'est-ce qui permet à Simone Weil de qualifier la théorie marxiste du progrès comme « non-scientifique » et croyance « non-établie » ?

L'argument qu'elle met en avant pour réfuter cette théorie est l'opposition du point de vue comptable et du point des travaux. Cet argument s'appuie sur les représentations énergétiques des phénomènes économiques et sociaux que l'on trouve à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle. Il est l'argument central que Simone Weil utilise pour construire la notion du travail selon une proportion d'effort juste et utile pour un résultat jugé souhaitable. C'est aussi bien avec ce critère qu'elle met en cause la théorie marxiste du régime de propriété quand elle demande de quelle somme de travaux on pourrait dispenser les hommes en réalisant une révolution sociale par l'expropriation des capitalistes. Pour elle, la question ne serait pas résolue par là, car « il faut tenir compte des travaux qu'impliquerait la réorganisation complète de l'appareil de production, réorganisation nécessaire pour que la production soit adaptée à sa fin nouvelle, à savoir le bien-être des masses »¹⁵⁰. La règle fondamentale est que la fin ne justifie pas les moyens. Il ne suffit donc pas de concevoir une révolution qui abolirait la propriété des moyens de production pour émanciper les travailleurs, mais il ne suffit pas non plus de faire la somme de travaux dont on pourrait se dispenser du seul fait que l'on aurait transformé le régime de la propriété. Car penser que le système de la production tel qu'il est, et surtout la structure des usines, pourraient être mis au service du bien-être des masses, est une utopie.

Le réalisme de Simone Weil est de mettre en rapport la technique et les travailleurs :

« Peut-on du moins raisonnablement espérer qu'elle soit destinée à un développement illimité, qui impliquerait un accroissement illimité du rendement du travail ? C'est ce que tout le monde admet, chez les capitalistes comme chez les socialistes, et sans la moindre étude préalable de la question ; il suffit que le rendement de l'effort humain ait augmenté

¹⁵⁰. Ibid., p. 37.

d'une manière inouïe depuis trois siècles pour qu'on s'attende à ce que cet accroissement se poursuivre au même rythme »¹⁵¹.

Le problème se pose avec la question de la limite et notamment l'ignorance par rapport à cette notion. Or, les analyses de Simone Weil sur ce point s'accordent avec le point de vue de Julius Dickmann¹⁵² tel qu'il le présente dans *La Critique sociale* à laquelle ils collaborent ensemble¹⁵³. En effet, les écrits de Dickmann ont fait une forte impression sur la philosophe, surtout les réflexions qu'il conduit dans l'article « La véritable limite de la production capitaliste »¹⁵⁴. Cet article a eu une influence directe sur les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* qui sont publiées un an plus tard. Selon Dickmann, l'idée d'un progrès continu dans le mouvement même de la production est une illusion. Pour soutenir son point de vue, il montre comment cette idée suppose implicitement le développement des bases matérielles, lequel comprend celui des ressources naturelles. Il s'agit d'une logique naturelle. Or, si la course à la productivité est illimitée, des limites matérielles demeurent infranchissables. C'est pourquoi, d'après Julius Dickmann, le passage du capitalisme au socialisme doit s'expliquer par le déséquilibre entre « l'élargissement des forces productives » et l'amoindrissement des conditions d'existence. Aussi, d'après lui, ce ne peut être simplement « l'épanouissement des forces productives » qui détermine un changement dans le mode de production, et, par là, dans l'ordre social mais davantage « le rétrécissement des bases » que la nature présente à l'épanouissement de ses forces. Dickmann part de la célèbre formule du *Capital* où Marx explique comment le capitalisme serait devenu un obstacle au développement progressif des forces de production : « la véritable limite de la production est le capital lui-même »¹⁵⁵,

¹⁵¹. Ibid., p. 38.

¹⁵². Julius Dickmann (1895-1938), théoricien autrichien du monde ouvrier. Il fait un usage singulier du marxisme et cherche à en promouvoir l'autocritique. Arrêté par la Gestapo en 1938, il est déporté et on suppose qu'il fut exécuté. Il écrivit plusieurs articles pour la *Critique sociale*.

¹⁵³. Sur ce point, Robert Chenavier a été le premier à se référer en détail à la lecture de Dickmann par Simone Weil : voir l'Index nominum de *Simone Weil. Une philosophie du travail*, op.cit. p. 713 et particulièrement pp. 393-394.

¹⁵⁴. *Critique sociale*, N° 9 septembre 1933.

¹⁵⁵. Julius Dickmann, *La véritable limite de la production capitaliste*, *La Critique sociale*, n°9, Paris, Editions de la Différence, réimpression de 1983, p. 108.

et expose la contradiction propre à l'économie capitaliste, laquelle repose sur « l'expropriation et l'appauvrissement de la grande masse des producteurs » en même temps que sur « l'élargissement illimité de la production, au développement inconditionné des forces productives du travail collectif »¹⁵⁶. L'accumulation capitaliste qui se fonde sur le travail collectif doit entraîner la « dissolution de la propriété fondée sur le travail personnel de son possesseur »¹⁵⁷. Le monopole du capital devient une entrave « pour la mode de production qui a grandi et prospéré avec lui et sous ses auspices »¹⁵⁸. Toutefois, d'après Dickmann, Marx néglige de questionner la nature de l'intérêt social qu'il entend opposer au profit de l'entrepreneur privé. Ce qui n'est pas profitable est aussi non productif car « le profit constitue une partie intégrante de la valeur » et une entreprise qui ne parviendrait pas à reproduire « la quantité de travail qui est incorporée à son produit » serait écartée dans « n'importe quel ordre social »¹⁵⁹. L'économie socialiste serait plus appropriée que l'économie capitaliste dans la mesure où elle serait moins aveuglée par le progrès technique. En ce sens, Dickmann propose un usage critique de la doctrine marxiste. Il faut comprendre donc que ce qui caractérise le régime capitaliste n'est pas les « entraves qu'il mettrait, par son existence même » au développement des forces productives mais « le fait qu'en élargissant les forces productives d'une manière irréfléchie, sans tenir compte des conditions de leur production permanente, il a effectivement amoindri les conditions d'existence du genre humain »¹⁶⁰. Ceci veut dire que Dickmann appelle à prendre conscience de l'usage des sources naturelles afin qu'il soit « socialement productif ». L'économie socialiste devra accueillir les innovations techniques avec prudence en les mesurant à l'aune de la « reproduction sociale ». Les progrès techniques doivent donc s'accompagner d'une prise de conscience élargie des bouleversements qu'ils induisent. Aussi, l'économie socialiste devra-t-elle accueillir les inventions nouvelles, en tenant compte de l'ensemble de la reproduction et avec bien plus de prudence que « dans le

¹⁵⁶. Ibid.

¹⁵⁷. Karl Marx, *Le Capital*, op. cit., livre premier, huitième section, chapitre XXXII, p. 564.

¹⁵⁸. Ibid., p. 566.

¹⁵⁹. Julius Dickmann, *La véritable limite de la production capitaliste*, p. 108.

¹⁶⁰. Ibid., p. 109.

système capitaliste où chaque entrepreneur juge seulement d'après les succès économiques de son entreprise ou de sa branche d'industrie particulière »¹⁶¹.

De ce point de vue, Simone Weil semble être en parfait accord avec Dickmann. Les *Réflexions* et *Le Journal d'usine* montrent bien le même souci : s'il est impossible de mesurer la capacité des hommes à extraire de nouvelles sources d'énergie naturelles, rien n'indique que cette capacité soit immédiatement facteur de progrès pour l'humanité. Car, en effet, « rien ne garantit que l'utilisation [des sources nouvelles d'énergie] exigera moins de travail que l'utilisation de la houille ou des huiles lourdes ; le contraire est également possible. Il peut même arriver à la rigueur que l'utilisation d'une source d'énergie naturelle coûte un travail supérieur aux efforts humains que l'on cherche à remplacer »¹⁶². Ce constat revient sur la conclusion à laquelle aboutit Dickmann dans son article : « Ce n'est pas le caractère capitaliste des forces productives actuelles, mais bien leur principe fondamental, à savoir le principe de l'économie du travail vivant, qui forme la limite propre arrêtant leur croissance dans la direction suivie jusqu'à maintenant »¹⁶³.

Simone Weil veut qu'on s'interroge plus avant sur les perspectives du rendement du travail au profit du développement de l'humanité : « il importe de savoir tout d'abord en quoi consiste le progrès technique, quels facteurs y interviennent, et examiner séparément chaque facteur ; car on confond sous le nom de progrès technique des procédés entièrement différents »¹⁶⁴. À la suite de Dickmann, elle suggère de faire une critique de la notion du progrès comme notion indéterminée. Il faut donc examiner la notion de progrès technique par la distinction des « procédés » qui s'offrent « pour produire plus avec un effort moindre »¹⁶⁵.

Le premier procédé sur lequel elle demande de réfléchir est « l'utilisation des sources naturelles d'énergie ». A noter que, en ce qui concerne le développement de la technique, Simone Weil n'est pas pessimiste comme certains ont pu le dire. Elle ne

¹⁶¹. Ibid.

¹⁶². *Réflexions, Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 39.

¹⁶³. Julius Dickmann, *La véritable limite de la production capitaliste*, p. 113.

¹⁶⁴. *Réflexions, Œuvres complètes* t. II, vol. 2, p. 38.

¹⁶⁵. Ibid.

conteste pas qu'il puisse y avoir « progrès indéfini » dans ce domaine, puisqu'on ignore pour l'instant « quelles nouvelles énergies l'on pourra un jour utiliser »¹⁶⁶. Mais, elle cherche un *juste milieu* dans le rapport fin-moyen, c'est-à-dire à raisonner en terme de travail : les conditions et les résultats que celui-ci apporte. Tout passe par le travail de l'homme : « La nature ne nous donne pas cette énergie, sous quelque forme que celle-ci se présente, force animale, houille ou pétrole ; il faut la lui arracher et la transformer par notre travail pour l'adapter à nos fins propres. Or ce travail ne devient pas nécessairement moindre à mesure que le temps passe »¹⁶⁷. Ces pages des *Réflexions* montrent bien ce que récuse Simone Weil, c'est que le progrès puisse être une pure idée de la raison, car l'analyse de tous les éléments entrant dans la composition d'un progrès nécessaire, illimité n'est pas concevable, et les procédés de la raison ne sont pas plus efficaces sur la notion de progrès que sur celle de bonheur. Cette analyse est en effet très proche de celle du bonheur chez Kant¹⁶⁸. La raison seule est impuissante à achever l'unité de tous les éléments qui pourraient concourir à notre progrès, comme elle est impuissante à achever l'unité de ce qui pourrait nous donner le bonheur. Le concept du progrès et celui du bonheur ne sont ni de même nature ni de même portée et, on ne peut pas plus, par conséquent, déterminer le principe d'après lequel on se rendrait heureux que le principe d'après lequel il y a progrès. Or, les éléments qui permettent de saisir ces concepts ne peuvent qu'être empruntés à l'expérience. C'est par des éléments empiriques que le progrès comme le bonheur tendent à l'absolu, et cet absolu ne peut se trouver dans l'expérience. C'est la raison pour laquelle Simone Weil insiste que, dans les limites du « raisonnable », nous ne pouvons que tenter de « deviner empiriquement, d'après la manière dont évolue l'économie actuelle »¹⁶⁹.

Le deuxième procédé que Simone Weil envisage est « la rationalisation du travail », à laquelle elle consacrera une conférence, en 1937¹⁷⁰. C'est le thème qui est toujours au cœur de sa réflexion selon laquelle elle essaie de l'analyser du point de vue de nos

¹⁶⁶. Ibid.

¹⁶⁷. Ibid.

¹⁶⁸. Voir E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, 1985, t. II, pp. 253-254.

¹⁶⁹. Ibid., p. 44.

¹⁷⁰. « La rationalisation », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, pp. 458-475.

conditions d'existence. Alors, elle propose d'étudier explicitement la question du « rendement des efforts par la manière dont on les combine »¹⁷¹, et cela doit être conforme à la raison, capable de les analyser. Or, en écartant les hasards, « la notion du progrès y a un sens » parce que les éléments à combiner sont dénombrables, et que les combinaisons sont analysables. Le problème reste de « savoir si ce progrès est illimité, et, dans le cas contraire, si nous sommes encore loin de la limite »¹⁷². Et, pour mettre en rapport la notion du progrès et la rationalisation du travail, encore faut-il examiner les facteurs d'économie que sont « la concentration, la division et la coordination des travaux »¹⁷³. A ce propos, ses analyses sont très éclairantes :

« La concentration du travail implique la diminution de toutes sortes de dépenses qu'on peut englober sous le nom de frais généraux, parmi lesquelles les dépenses concernant le local, les transports, parfois l'outillage. La division du travail, elle, a des effets beaucoup plus étonnants. Tantôt elle permet d'obtenir une rapidité considérable dans l'exécution d'ouvrages que des travailleurs isolés pourraient accomplir aussi bien, mais beaucoup plus lentement, et cela parce que chacun devrait faire pour son compte l'effort de coordination que l'organisation du travail permet à un seul homme d'assumer pour le compte de beaucoup d'autres ; la célèbre analyse d'Adam Smith concernant la fabrication des épingles en fournit un exemple. Tantôt, et c'est ce qui importe le plus, la division et coordination des efforts rendent possibles des œuvres colossales qui dépasseraient infiniment les possibilités d'un homme seul »¹⁷⁴.

Reconnaissant les premiers avantages de la division du travail, Simone Weil se veut reprendre son analyse en fonction du contexte historique. Là, sa critique du marxisme révèle toute sa virulence :

« Tant de changements profonds se sont opérés presque à notre insu, et pourtant nous vivons une période où l'axe même du système social est pour ainsi dire en train de se retourner. [...] En un mot, pour caractériser d'une manière d'ailleurs vague et sommaire cette transformation d'une obscurité presque impénétrable, il s'agit à présent dans la lutte pour la

¹⁷¹. *Réflexions, Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 40.

¹⁷². Ibid.

¹⁷³. Ibid.

¹⁷⁴. Ibid.

puissance économique bien moins de construire que de conquérir ; et comme la conquête est destructive, le système capitaliste, demeuré pourtant en apparence à peu près le même qu'il y a cinquante ans, s'oriente tout entier vers la destruction »¹⁷⁵.

Il y a en effet le progrès en économie, grâce à la division du travail et à la rationalisation. Mais sa nature est changée, « l'axe même du système social » est orienté vers la destruction et vers la guerre. Marx et les marxistes n'arrivent pas, non seulement, à décrypter ce problème ; mais en outre, dans une situation d'oppression et de lutte pour la puissance, ils reprennent le même chemin que les capitalistes. Face à l'oppression et à la subordination des masses au travail, le communisme se révèle de même nature que le capitalisme.

Ce que Simone Weil critique de la pensée de Marx porte notamment sur le facteur le plus important du progrès technique, car : « Depuis Marx, on a coutume de le désigner en parlant de la substitution du travail mort au travail vivant, formule d'une redoutable imprécision, en ce sens qu'elle évoque l'image d'une révolution continue vers une étape de la technique où, si l'on peut parler ainsi, tous les travaux à faire seraient déjà faits »¹⁷⁶. C'est ce que sous-entend, d'une croyance, adaptée à l'évolution lamarckienne, l'idée d'un transfert continu et illimité de l'activité humaine à des processus objectifs capables de réaliser une automatisation complète par laquelle le travail vivant serait rendu superflu. L'erreur fondamentale consiste en effet à « confier à la matière ce qui semblait être le rôle de l'effort humain » et, « au lieu d'utiliser l'énergie que fournissent certains phénomènes naturels, on utilise la résistance, la solidité, la dureté que possèdent certains matériaux »¹⁷⁷.

Les efforts humains sont indispensables, et on ne peut en aucun cas supprimer le travail de l'homme. Car, « dans un cas comme dans l'autre, les propriétés de la matière aveugle et indifférente ne peuvent être adaptées aux fins humaines que par le travail humain ; et dans un cas comme dans l'autre la raison interdit d'admettre à l'avance que ce travail d'adaptation doive nécessairement être inférieur à l'effort que devraient fournir les

¹⁷⁵. Ibid., pp. 99-100.

¹⁷⁶. Ibid., p. 41.

¹⁷⁷. Ibid.

hommes pour atteindre directement la fin qu'ils ont en vue »¹⁷⁸. La raison ne se permet pas de penser au-delà de ses limites même en ce qui concerne le progrès. Le rôle de la raison selon ses capacités, consiste à exercer des prévisions et des analyses avec plus de précision : « La première étape, vieille comme l'humanité, consiste à confier à des objets placés en des lieux convenables tous les efforts de résistance ayant pour but d'empêcher certains mouvements de la part de certaines choses ». « La deuxième étape définit le machinisme proprement dit ». « Enfin, la troisième et dernière étape correspond à la technique automatique »¹⁷⁹. Il y a dans cette dernière étape, possibilité d'un développement indéfini. De même qu'il y avait du hasard dans la découverte des nouvelles sources d'énergie, il y a de « l'imprévu dans les conditions de l'existence humaine »¹⁸⁰. Toutes fois, pour Simone Weil, le progrès technique quel qu'il soit ne peut remplacer l'homme qui, par nature, est toujours maître de ses œuvres¹⁸¹.

Au contraire, l'automatisation est facteur d'augmentation de l'effort humain, et même d'augmentation de l'effort humain le plus pénible ; leur fonction en effet est « liée au désordre et au gaspillage qu'entraîne une centralisation économique exagérée » et, par ailleurs elle peut entraîner le risque de « produire beaucoup plus qu'il n'est nécessaire pour satisfaire les besoins réels »¹⁸². Et suite à ses analyses, Simone Weil conclut : « Il est seulement clair, dans l'ensemble, que plus le niveau de la technique est élevé, plus les avantages que peuvent apporter des progrès nouveaux diminuent par rapport aux

¹⁷⁸. Ibid., pp. 41-42.

¹⁷⁹. Ibid., p. 42.

¹⁸⁰. Ibid.

¹⁸¹. Elle constate que « Si l'on pouvait concevoir des conditions de vie ne comportant absolument aucun imprévu, le mythe américain du robot aurait un sens, et la suppression complète du travail humain par un aménagement systématique du monde serait possible. Il n'en est rien, et ce ne sont là que fictions ; encore ces fictions seraient-elles utiles à élaborer, à titre de limite idéale, si les hommes avaient du moins le pouvoir de diminuer progressivement par une méthode quelconque cette part d'imprévu dans leur vie. Mais ce n'est pas le cas non plus, et jamais aucune technique ne dispensera les hommes de renouveler et d'adapter continuellement, à la sueur de leur front, l'outillage dont ils se servent », Ibid., pp. 42-43

¹⁸². Ibid., p. 43.

inconvénients »¹⁸³. C'est dans cette ligne de pensée qu'elle conduit sa critique de l'idéologie du progrès et, plus particulièrement, de la thèse marxiste du développement illimité des forces productives. Précisément, pour elle, « c'est uniquement l'inverse produite par la rapidité du progrès technique qui fait naître la folle idée que le travail pourrait un jour devenir superflu »¹⁸⁴. Cette idée, en laissant de côté les exigences humaines, ressemble à une pure science à la recherche de la « machine à mouvement perpétuel ». L'idéologie du marxisme est la copie parfaite de cette « folle idée » : « “L'étape supérieure du communisme” considéré par Marx comme le dernier terme de l'évolution sociale est, en somme, une utopie absolument analogue à celle du mouvement perpétuel »¹⁸⁵. Or, face à cette conquête de la puissance économique, que ce soit le capitalisme ou le communisme, Simone Weil invite la science sociale à la prudence. Car, la loi de l'histoire, c'est la « loi du travail ». L'utopie du développement illimité des forces productives, qui sous-tend l'idée du progrès, c'est l'idée que nous pourrions rompre avec la « loi du travail ». Justement c'est sur le plan physique plutôt que biologique qu'il faut d'abord, selon Simone Weil, penser le social, l'économique et le politique. Car, en effet, l'homme ne peut opérer techniquement et économiquement l'organisation des sources naturelles qu'au prix d'un prélèvement plus important d'énergie sur l'environnement, donc en inscrivant son intervention dans une chaîne de réactions entropiques.

La contradiction essentielle que dénonce Simone Weil n'est pas entre forces productives et rapports de production mais bien dans le rapport entre « le caractère [...] illimité de la course au pouvoir » et « le caractère nécessairement limité des bases matérielles du pouvoir »¹⁸⁶. Or, le marxisme, de par l'attention qu'il a porté au développement des sciences et des techniques, était bien placé pour confronter la croissance économique, pourtant il ne l'a pas fait. Il n'a pas su opérer une confrontation pourtant nécessaire entre la « science pure » et le « domaine social ». Si dans ses préoccupations économiques ou techniques, Marx avait tenu compte du développement de la thermodynamique, il n'aurait pas dû soutenir l'idée d'un « accroissement continu et

¹⁸³. Ibid., p. 44.

¹⁸⁴. Ibid., p. 45.

¹⁸⁵. Ibid.

¹⁸⁶. Ibid., p. 64.

illimité » du rendement du travail allant jusqu'à « la folle idée » de la suppression du travail¹⁸⁷. En considérant la théorie thermodynamique, Simone Weil en revanche, écrit la formule suivante : « Toutes ces recherches sur l'énergie sont dominées par cette phrase : “*l'homme doit travailler*”. C'est la parole : “ tu gagneras ton pain à la sueur de ton front » reproduite en termes scientifiques »¹⁸⁸.

A l'idée d'un progrès indéfini de l'humanité né de la synthèse de ses contradictions, Simone Weil oppose l'idée d'un lien inéluctable entre le développement de l'humanité et l'augmentation de l'oppression : « Si l'on considère en gros l'ensemble du développement humain jusqu'à nos jours, [...] il semble que l'homme ne puisse parvenir à alléger le joug des nécessités naturelles sans alourdir d'autant celui de l'oppression sociale, comme par le jeu d'un mystérieux équilibre ». L'unique principe du progrès social est contenu dans l'exercice de la « bonne volonté éclairée des hommes »¹⁸⁹. Il importe, pour elle, d'établir la nature des « nécessités sociales » de manière à comprendre quelles actions sont possibles pour préserver les hommes au maximum de l'oppression. A cette condition Marx n'avait pas donné la réponse à laquelle on s'attendait. Au contraire, sa théorie de l'économie comportait bien des contradictions et notamment cette tentative de faire la notion du progrès en sorte de religion.

En critiquant Marx sur ce propos, Simone Weil veut rendre à la science toute sa légitimité. La technique comme la science attestent d'une certaine conception du monde : elles en sont les témoins matériels. Il y a sans aucun doute du progrès en ce domaine, et pourtant privée du cadre historique qui légitime son usage, la notion du progrès, est par nature relative. D'ailleurs, s'il est possible, dans un ordre temporel donné, de reconnaître une certaine évolution et d'évoquer l'existence d'une progression, l'idée de progrès ne contient en elle-même aucune forme de vérité objective. Elle se fonde sur « l'idée d'un enfantement par degré, au cours du temps, du meilleur par le moins bon »¹⁹⁰. Le principe du meilleur correspond à une combinaison toujours optimale de la plus grande simplicité et

¹⁸⁷. Marx est ici renvoyé au pré-scientifique. Il y a toujours à accomplir, par rapport à lui, les progrès accomplis par Darwin ou Newton par rapport à leurs prédécesseurs extravagants.

¹⁸⁸. *Leçons de philosophie*, Paris, Plon, 1989, p. 126.

¹⁸⁹. *Réflexions, Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 67.

¹⁹⁰. « En quoi consiste l'inspiration occitanienne ? » *Œuvres*, Quarto Gallimard, 1999, p. 673.

économie dans les moyens de la plus grande variété dans les fins. Or, « nous ne pouvons pas être rendus meilleurs sinon suivant l'influence de ce qui est meilleur sur nous »¹⁹¹. Selon ce principe, la science comme la philosophie authentique enseigne que « l'imparfait ne peut pas produire du parfait ni le moins bon du meilleur »¹⁹². Ainsi, la doctrine marxiste ne peut donc être élevée au rang de théorie scientifique puisqu'elle cède manifestement à la croyance aveugle au progrès et, par là, suppose une conformité inconsciente avec les superstitions les moins fondées de son époque, le culte de la production, à savoir le culte de la grande industrie. La doctrine marxiste montre les signes d'une défaillance structurelle. Le marxisme se veut porteur d'un projet d'avenir mais sans comprendre les données actuelles : les conclusions auxquelles Marx aboutit sont nécessairement élaborées avant la méthode. L'avenir sert de gage aux situations présentes. Or, il est évident qu'on ne peut changer les structures sociales sans rechercher dans l'avenir un accomplissement des efforts consentis à cet effet. Mais la vision de ce futur ne rend pas inutile la perception présente d'une méthode d'action. Par contre, aux yeux de Simone Weil, la conviction d'un progrès illimité à laquelle Marx suspend sa critique rend en réalité impossible, toute réflexion portant sur la nature même de l'oppression.

Cette croyance se fonde sur une lecture finaliste de l'histoire et s'accompagne d'une réduction du mécanisme de subordination à la propriété privée des moyens de production. A ce titre, la doctrine marxiste ne peut rendre compte des structures et des conséquences de la grande industrie, présentes tant dans les systèmes capitalistes que collectivistes. Par ce manque de considération du réel, cette doctrine se révèle « en tant que limite théorique des transformations sociales réalisables »¹⁹³. Quelles sont ces limites théoriques ? D'abord et surtout « l'abolition de l'oppression sociale » : « Cette contrainte inévitable ne mérite d'être nommée oppression que dans la mesure où, du fait qu'elle provoque une séparation entre ceux qui l'exercent et ceux qui la subissent, elle met les seconds à la discrétion des premiers et fait ainsi peser jusqu'à l'écrasement physique et moral la pression de ceux qui commandent et ceux qui exécutent »¹⁹⁴. Cela signifie que la

¹⁹¹. Ibid.

¹⁹². Ibid.

¹⁹³. *Réflexions, Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, pp. 45-46.

¹⁹⁴. Ibid., p. 46.

solution de la question sociale, qui n'est ni politique, ni juridique, ni économique à proprement parler, passe par une transformation qui présuppose elle-même qu'on surmonte le machinisme et la rationalisation. Une mécanique du travail ou une science des machines est nécessaire. Marx ne fait guère porter sa réflexion sur ce problème, dans la mesure où il s'appuie sur la croyance en un progrès illimité des forces productives. Or, celui-ci doit aboutir à l'avènement d'une société où tout système de domination serait inutile. Marx omet la question fondamentale lorsqu'il analyse les problèmes sociaux et historiques concernant l'intérêt de l'oppression. Ainsi, il ne parvient pas à définir le mécanisme de l'oppression sinon suivant l'ordre social, historiquement circonscrit, dans lequel il apparaît sous la forme contingente de certains rapports de forces amenés à se transformer.

CHAPITRE III

La critique de la révolution

Le mythe du progrès conduit Marx et les marxistes à une conception historique qui leur semble évidente : la révolution. Si les rapports de productions sont considérés comme facteur principal du progrès économique, les rapports de classes sont aussi perçus par les marxistes comme noyau dialectique du mouvement historique.

Pour le marxisme orthodoxe le prolétariat en vertu de sa « mission mondiale-historique » est l'agent principal de l'ultime changement social. Il s'agit, en effet, d'un changement révolutionnaire que ce groupe d'hommes est chargé. La raison en est que le capitalisme produit les circonstances qui permettent au prolétariat d'être transformé en agent révolutionnaire. Par contraste avec le mode plus individualisé de l'artisanat ou du monde paysan, la nature sociale de la production industrielle rend de plus en plus visible l'interdépendance des personnes. Ce mode de production sociale habitue le prolétariat aux formes collectives d'organisation et de discipline, le préparant à devenir l'organisation politique nécessaire de la révolution. En privant les ouvriers de leurs compétences propres par la rationalisation du travail, le capitalisme supprime les distinctions qui empêcheraient les ouvriers de faire cause commune. Le capitalisme crée ainsi un prolétariat partageant de plus en plus la même condition commune, facilitant un sens plus grand de solidarité entre les ouvriers. Et en outre, l'écart entre les conditions de vie du prolétariat et de la bourgeoisie continue à augmenter, fournissant une motivation de plus en plus forte au prolétariat pour supprimer cette inégalité.

Le marxisme conséquent avec lui-même suppose à l'évidence que la « conscience de classe » n'est qu'un moment historique, celui de l'organisation nécessaire. Mais dans cette situation se pose la question de la volonté d'émancipation des travailleurs, c'est-à-dire du rôle du prolétariat. Le mythe de la « Lutte des classes » en a résulté ainsi que la *nécessité historique* du parti de classe. Or, faut-il croire que cette *nécessité historique* se soit imposée de manière évidente ? D'autre part, rapporter la signification des conflits aux seuls intérêts économiques, autrement dit aux rapports de production, qui auraient réifié les

classes, n'est-ce pas postuler un sens qui nécessairement échappe aux individus, puisqu'ils n'ont qu'à tenir la place qu'objectivement le sens de l'Histoire leur attribue ?

En ce chapitre, nous voulons examiner avec Simone Weil le sens de la révolution et ses conséquences comme action politique : comment la philosophe, au cours de l'évolution de sa pensée et de ses expériences, conçoit-elle la révolution, et en quoi cette idée de révolution exprime-t-elle des failles de la doctrine marxiste ? Sa critique engage-t-elle une réflexion plus large sur la possibilité d'une action politique qui réaliserait un ordre politique vierge d'idéologie ?

1. La révolution : un mot en question.

Le contexte historique dans lequel s'engage Simone Weil avait manifestement pour mot d'ordre : la révolution, à laquelle toute action politique se ramène. Et Simone Weil elle-même, comme nous l'avons montré dans le premier chapitre, s'intéressait à la révolution d'abord comme militante, mais sa réflexion, par suite de ses expériences en Allemagne, portait sur la signification même de ce mot.

L'idée de révolution, dans l'ordre de la représentation, implique en effet l'acte créateur d'un ordre nouveau, dans lequel la liberté remplace la servitude. À ce titre, la révolution implique l'abolition de la distance entre l'exigence de la pensée et la situation effective. La pensée révolutionnaire renonce à toute contradiction que ce soit dans la vie privée ou la vie publique. Or, la réalité montre l'incapacité à tenir ensemble l'exigence intellectuelle et l'engagement pratique, ce qui, pour Simone Weil, est le problème de l'action politique. Alors, il faut donc, selon elle, définir ce que peut faire la révolution pour donner un nouveau contenu à ce mot. Car, à ses yeux, si la Révolution actuelle ne réalise pas un changement radical, elle peut au moins donner la possibilité d'un espace de réflexion critique, ouverte sur l'environnement la contemplation et le dialogue entre le sujet humain et son milieu. C'est là que réside en premier la liberté politique qui porte des germes des révolutions. Ainsi, pour Simone Weil, toute révolution ne consiste pas seulement en une transformation économique et politique, mais aussi en une transformation culturelle et technique. Sa réflexion sur le sens de la révolution vise en premier lieu à réformer la condition du travail des ouvriers, leurs conditions d'existence.

Dans un article publié par *L'Effort* le 19 décembre 1931 elle expose déjà ses idées à ce sujet :

« Certes, cette supériorité accordée jusqu'ici aux intellectuels sur les producteurs par une convention qui a été indispensable au développement humain doit leur être à présent absolument refusée. Mais cela ne signifie pas que les travailleurs doivent repousser l'héritage de la culture humaine ; cela signifie qu'ils doivent se préparer à en prendre possession, comme ils doivent se préparer à prendre possession de tout l'héritage des générations antérieures. Cette prise de possession, c'est la Révolution elle-même »¹⁹⁵.

L'argument qu'elle apporte sur ce point est très significatif. Si « tous les révolutionnaires authentiques ont compris que la révolution implique la diffusion des connaissances dans la population entière »¹⁹⁶, il faut aussi comprendre que « la révolution doit être une révolution intellectuelle autant que sociale, et la spéculation purement théorique y a sa tâche, dont elle ne peut se dispenser sous peine de rendre tout le reste impossible »¹⁹⁷. Ces perspectives rejoignent et éclairent la formule employée dans une lettre à Urbain Thévenon : « La révolution est un *travail*, une tâche méthodique que des aveugles ou des gens aux yeux bandés ne peuvent pas faire »¹⁹⁸. La révolution n'est pas un plan à exécuter sans réfléchir et sans en mesurer l'ampleur dans chaque contexte historique bien précis. Il ne s'agit pas non plus d'une croyance aveugle à une doctrine compliquée et mystérieuse. Il y a donc, pour Simone Weil, un lien étroit entre conception du travail et conception de la révolution. Ce lien concerne précisément l'abolition de la division entre travail manuel et travail intellectuel, et l'organisation de l'action révolutionnaire. Tout commence nécessairement par un plan organisationnel : « Préparation d'une organisation consciente avec toutes les garanties possibles de pureté, et avant tout : pas de "division [du travail en travail intellectuel et travail manuel]" – ouvriers éduqués – force et pureté ; *id est* pas nombre, mais ensemble de noyaux constitués dans les points stratégiques »¹⁹⁹.

¹⁹⁵. « En marge du Comité d'études », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p. 69.

¹⁹⁶. « Lénine : « Matérialisme et empiriocriticisme », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p. 307.

¹⁹⁷. Ibid.

¹⁹⁸. Lettre à U. Thévenon en 1933, cité par Simone Pétrement dans *La vie de Simone Weil*, op. p. 228.

¹⁹⁹. Une variante de la conclusion des *Perspectives*, *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p. 387.

C'est la prise en compte du déroulement dans la révolution russe et sur laquelle Simone Weil donne son appréciation à propos de l'analyse de Trotski : « Cette analyse jette aussi une vive clarté sur les rapports des organisations et des masses dans les moments les plus critiques »²⁰⁰. Mais un peu plus loin, elle fait cette remarque intéressante : « Ceux qui firent quelque chose en ces instants décisifs, ce ne furent pas des organisations, ce ne furent pas non plus, selon l'explication bourgeoise dont Trotski montre le vide, les « forces élémentaires, ce furent des individus ; des ouvriers résolus, conscients, [...], formés sans doute à l'école du mouvement socialiste, mais jugeant, décidant, agissant tout seuls et en leur propre nom »²⁰¹. Pour toute action politique et sociale, ce n'est ni la masse qui se réveille ni le parti qui contrôle, mais avant tout, ce sont des individus qui ont réalisé en eux-mêmes l'union de l'agir et du penser. En effet, dans ce travail commun, « il n'y a aucune contradiction entre cette tâche d'éclaircissement théorique et les tâches que pose la lutte effective ; il y a corrélation au contraire, puisqu'on ne peut agir sans savoir ce que l'on veut, et quels obstacles on a à vaincre »²⁰². Autrement dit, la réflexion doit être la condition préalable de toute action, elles sont complémentaires. C'est ce que Simone Weil appelle action méthodique à propos du débordement des masses et de l'exercice du pouvoir. L'action politique et sociale n'est pas compatible avec l'émotion et l'absence de pensée méthodique. Et c'est en ce sens que l'action est un travail.

L'idée de révolution chez Simone Weil exige l'entrée en possession de la culture par les travailleurs, et donc une suppression de la division entre travail manuel et travail intellectuel. À la différence des autres penseurs et théoriciens de son temps, Simone Weil prône une conception totalement originale de la révolution comme *travail*. Soucieuse d'un changement radical du monde, sa pensée caractérise la révolution de manière importante ; il s'agit en effet de la « révolution technique, qui établira à l'intérieur [...] de l'usine, la domination que le travailleur a pour fonction d'exercer sur les conditions du travail »²⁰³.

²⁰⁰. « Histoire de la révolution russe », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p. 200.

²⁰¹. Ibid.

²⁰². « Allons-nous vers la révolution prolétarienne ? » *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p.281.

²⁰³. « Après la visite d'une mine », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p. 97. Nous retrouvons la même thèse, exprimée dans les Cahiers : « La révolution suppose non pas simplement une transformation économique et politique, mais une transformation technique et culturelle », *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 1, p. 134.

Cette révolution technique doit comporter des changements dans les conditions mêmes du travail, son organisation et tout ce qui permet aux travailleurs une vie meilleure. Elle consiste à « rétablir la domination du travailleur sur les conditions de travail, sans détruire la forme collective que le capitalisme a imprimée à la production. La résolution de ce problème, c'est la Révolution tout entière »²⁰⁴. Cette formulation exprime clairement la position de Simone Weil sur ce qu'elle appelle une révolution réelle : ce sont les conditions de travail des hommes qui définissent la réalité, et non l'instance politique ou économique.

Or, il faut comprendre que Simone Weil ne récuse pas toute forme de révolution politique ou économique, mais tout cela a comme préalable une révolution dans les conditions de travail. C'est la révolution technique qui se prépare et qui réalisera la révolution politique en lui donnant son contenu. La révolution réelle n'est pas au service d'une idéologie politique, ni d'un but économique concurrentiel, elle vise à promouvoir la vie du travailleur en lui donnant le droit et la responsabilité théorique et technique comme condition élémentaire de la liberté. Une note dans un projet d'article confirme cette position : « Qu'est-ce que la révolution ? Que le travailleur soit un être libre (libre, *i.e.* régissant sur la nature en lui obéissant) dans le travail. Avant d'avoir au moins conçu la possibilité d'une pareille transformation [il ne] faut pas parler de révolution »²⁰⁵. C'est ainsi l'annonce d'une perspective de recherche et d'analyse sur le sens de la révolution et donc la cause réelle de l'oppression.

Dès l'introduction des *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, le terme de *révolution* est évoqué d'une manière ironique : « un mot magique qui contient en lui tous les avens imaginables, et n'est jamais si riche d'espoir que dans les situations désespérées ; c'est le mot de révolution »²⁰⁶. Un mot qui, dès son premier essai d'application en 1789, et après plus d'un siècle, semble ne porter que de vains espoirs ! Qu'est-ce qui rend ce mot plein d'attraits et apte à susciter tant d'élans de plusieurs

²⁰⁴. « Le capital et l'ouvrier », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p. 94.

²⁰⁵. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 1, p. 135.

²⁰⁶. *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 30.

générations ? Quel est le caractère magique de ce mot pour lequel « les êtres nobles et purs [qui] ont tout sacrifié, y compris leur vie »²⁰⁷ ?

Si elle qualifie le mot « révolution » de magique c'est en raison de la définition et de la mission qu'il porte. Car, il désigne un changement soudain dans l'ordre social. Plus rationnelle que la révolte, la révolution ne cherche pas seulement à détruire mais veut aussi construire un nouvel ordre. Elle s'adresse directement au sujet et produit un engagement. Ainsi, cet investissement est spirituel dans la mesure où il recouvre un champ qu'il faudrait bâtir à mesure qu'on l'énonce. En ce sens, la révolution semble apte à répondre de manière immédiate à toutes les souffrances et à toutes les attentes humaines. C'est pour cela que le mot de révolution a une force d'attrait, d'envie de nouveauté, et ainsi porte tant d'espairs. Et c'est ce qui fait son caractère magique.

En effet, le mot de révolution a la mission de produire un lien entre les hommes et de susciter un espace communautaire. C'est en ce sens que la pensée de Simone Weil sur la révolution rejoint la notion du jugement kantien²⁰⁸ : « Est beau ce qui plaît universellement sans concept » dit Kant en conclusion du deuxième moment de *L'Analytique du beau* dans *La critique de la faculté de juger*. Et Simone Weil ne se sépare pas de Kant quand elle écrit : « Le beau est ce qu'on peut contempler »²⁰⁹ ou encore « Un coucher de soleil rend sensible le temps et l'espace »²¹⁰. Dans cette perspective, le mot de révolution renvoie à un sentiment dont l'effectivité ne peut être qu'universelle. De plus, il désigne la représentation d'une réalité idéale qu'il faut contempler. Pour Simone Weil, la forme de contemplation

²⁰⁷. Ibid., p. 31.

²⁰⁸. Ici, par exemple, « le jugement de goût est un jugement esthétique, c'est-à-dire un jugement qui repose sur des principes subjectifs et dont le principe déterminant ne peut pas être un concept, ni non plus par conséquent, le concept d'une fin déterminée ». KANT, *Critique de la faculté de juger, Analytique du Beau*, traduction et présentation par Alain Renaut, Aubier, Paris, 1995, p. 207.

²⁰⁹. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 2, p. 65.

²¹⁰. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 2, p. 221.

propre à la révolution est donc l'attente. On en trouve une belle formulation dans la phrase suivante : « On attend qu'elle se fasse, on ne se demande pas qui la fera »²¹¹.

Du point de vue kantien, la contemplation du beau produit un épanchement des facultés. Elle s'achève dans la reconnaissance du sujet « quant à la dynamique de sa faculté de connaître »²¹². L'expérience du beau est en soi libératrice parce qu'elle suppose l'aptitude de chacun à s'extraire du réel sensible, à constituer ensemble une communauté des valeurs. « Le beau est le seul critérium de valeur dans la vie humaine », dit Simone Weil. Il est une valeur essentielle. Ainsi, ce qui est beau ne peut pas ne pas avoir de valeur, et donc, ce qui est beau plaît, attire, est désiré. L'expérience du beau part de l'universel qu'elle postule, comme une exigence, compte tenu de l'expérience du caractère universel des facultés. Kant l'énonce en ces termes : « Une communicabilité qui intervient sans concept, l'unanimité aussi parfaite que possible, de tous les temps et de tous les peuples à l'égard des sentiments liés à la représentation de certains objets », elle définit un accord « qui doit exister » entre les hommes dans la façon dont ils jugent et apprécient « les formes sous lesquelles des objets leur sont donnés »²¹³. Qu'en est-il de l'idéal révolutionnaire que nous avons convoqué à titre de comparaison ?

La révolution serait idéale lorsqu'elle se nourrit de motifs contingents et sensibles en cherchant à produire dans l'histoire l'organisation politique la plus parfaite possible. En ce sens, l'expérience révolutionnaire exige aussi l'universel, à partir de l'aspiration à un changement, partagée par tous, mais dont le mobile est pourtant singulier, variable en fonction des individus et de leurs situations. Simone Weil suppose : « Si on prenait un à un tous ceux à qui il est arrivé de prononcer avec espoir le mot de révolution, si on cherchait les mobiles réels qui ont orienté chacun d'eux dans ce sens, les changements précis, d'ordre général ou personnel, auxquels il aspire réellement, on verrait quelle extraordinaire diversité d'idées et de sentiments peut recouvrir un même mot »²¹⁴. Face à cette « diversité

²¹¹. « Examen critique des idées de révolution et de progrès », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 145.

²¹². KANT, *Critique de la faculté de juger, Analytique du Beau*, p. 206.

²¹³. Ibid.

²¹⁴. « Examen critique des idées de révolution et de progrès », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 144.

d'idées et de sentiments » la révolution se présente comme un miracle : un événement susceptible, par lui-même, de rassembler les hommes sans qu'ils aient agi pour qu'il advienne. « Faire la révolution » paraît comme une œuvre impossible à accomplir au sens strict du terme quand « il n'y a souvent aucun rapport entre les aspirations de toute espèce que traduit ce mot dans la pensée des hommes qui le prononcent et les réalités auxquelles il est susceptibles de correspondre au cas où l'avenir apporterait effectivement un bouleversement social »²¹⁵. Comment pourrait-il se constituer un « ensemble » entre l'ouvrier, le commerçant, le bourgeois et l'étudiant, et être supprimés les rapports de force à partir desquels ils se situent les uns par rapport aux autres ? Comment parvenir à la représentation d'une subjectivité commune qui pourrait permettre le passage à l'exercice de la raison dans les actions ?

En effet, l'idéal révolutionnaire postule la possibilité d'une action commune sans que pourtant il repose sur une faculté commune. Chaque inspiration particulière doit pouvoir marquer son existence dans le processus et l'accomplissement de cet ordre. La communauté exige pourtant le dépassement des ces inspirations. Ce qui devient incompréhensible ici réside dans le passage du motif singulier à la Révolution comme idéal universel. En évoquant la nécessité d'une transformation préalable à l'avènement d'une révolution, Simone Weil montre la dimension magique du mot révolution et souligne qu'il ne contient pas l'idéal auquel il aspire, en ignorant les dispositions rationnelles qui devraient former son contenu. Faute de cette qualité, la révolution est une représentation dont la portée est esthétique et non pas pratique. Et en tant que forme, la révolution ne peut s'accomplir que comme un passage de la connaissance à la liberté. Mais que serait donc une révolution qui ne s'accomplirait que comme un passage ? Le mot révolution peut-il se rapporter en outre à un contenu objectif et réel ?

Pour que la révolution trouve en elle un contenu réel et objectif, il faut rechercher un ancrage commun aux différents mobiles qui produisent l'élan révolutionnaire. En effet, si les révolutionnaires veulent supprimer l'ordre établi par la communauté esthétique, ils doivent se former et s'enraciner dans un rejet commun. Cela veut dire que l'action révolutionnaire doit comporter comme postulat l'avènement d'un ordre nouveau alors même que le fondement de cette action réside dans la représentation déformée de l'ordre

²¹⁵. Ibid., p. 145.

établi. Et ce qui guide le révolutionnaire est fonction des mobiles subjectifs qui le tiennent séparé des autres et l'ancrent dans l'ordre qu'il veut détruire. Comment Simone Weil conçoit-elle ce changement et cette formulation de l'idée révolutionnaire ?

Elle suppose que « Si on considère que le régime qu'il s'agirait d'abolir, le mot de révolution semble n'avoir jamais été si actuel, car, de toute évidence, ce régime est bien malade »²¹⁶. A priori, il faut admettre que la notion de révolution possède un contenu. Si le régime actuel est « bien malade », il y a sans aucun doute le symptôme d'un état mal fondé, et donc l'aspiration révolutionnaire est partagée par un grand nombre. Dans cette situation la révolution apparaît objectivement comme la résolution nécessaire. Ainsi, elle est à la fois attendue comme l'aboutissement logique d'un régime injuste et, espérée comme un bouleversement, une rupture totale avec ce même régime. La notion de révolution renvoie à cette ambiguïté. Tous peuvent se faire une idée de révolution, mais des questions se posent :

« À quoi les révolutionnaires croient-ils pouvoir reconnaître le moment où il y aura révolution ? Aux barricades et aux fusillades dans les rues ? À l'installation au gouvernement d'une certaine équipe d'hommes ? À la violation de la légalité ? À certaines nationalisations ? À l'émigration massive des bourgeois ? À la promulgation d'un décret supprimant la propriété privée ? Tout cela n'est pas clair »²¹⁷.

L'époque est objectivement révolutionnaire, seul fait défaut le facteur subjectif qui permet de dévoiler la réalité pratique sur laquelle s'appuie l'appel à la révolution. Et à cause de cette carence Simone Weil pense que : « il reste qu'on attend, sous le nom de révolution, un moment où les derniers seront les premiers, où les valeurs niées ou abaissées par le régime actuel surgiront au premier plan, où les esclaves, sans abandonner d'ailleurs leurs tâche, seront les seuls citoyens »²¹⁸. Entre temps, il faut peut-être avoir une idée juste de l'histoire.

L'attente de cet avènement nous invite donc à réfléchir à ce que recouvre l'appel à la révolution, et en même temps, à rechercher son efficacité véritable du point de vue des

²¹⁶. « Examen critique des idées de révolution et de progrès », *Œuvres complètes*, t. I, vol. 2, p.143.

²¹⁷. Ibid., p. 146.

²¹⁸. Ibid.

transformations politiques. Il consiste d'abord à découvrir les moyens propres à modifier le régime, puis à former le projet qui porte en son sein les germes d'un nouvel ordre politique. Il s'agit d'une déconstruction totale de la structure générale de la société. A ce titre, la révolution n'est pas une simple réforme structurelle, mais un bouleversement radical dans tout ce qui constitue les rapports sociaux. Simone Weil se demande toujours : comment un tel bouleversement peut advenir s'il n'est préparé par un renversement des rapports de force ? Et si la révolution advenait sans qu'il en soit ainsi pourrait-elle enclencher des réformes fondamentales ?

L'attente est aussi le moment où on peut avoir une juste observation sur la société. Simone Weil part toujours de la réalité sociale dont elle fait partie comme un être responsable. De la société française des années trente, elle écrit : « Nous devrions être, semble-t-il en pleine période révolutionnaire ; mais en fait tout se passe comme si le mouvement révolutionnaire tombait en décadence avec le régime qu'il aspire à détruire »²¹⁹. Constaté non pour se désespérer, mais pour comprendre. C'est dans cet esprit qu'elle écrit en 1936, dans une lettre à Victor Bernard : « 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 »²²⁰. Il faut reconnaître que : « Après comme avant une révolution soi-disant ouvrière, les ouvriers de Rosières continueront à obéir passivement, aussi longtemps que la production sera fondée sur l'obéissance passive »²²¹. L'appel à la révolution demande une transformation radicale et la suppression de toute inégalité dans le rapport des forces et de toute forme d'obéissance passive. C'est une transformation à opérer dans la structure des rapports sociaux. Et ce projet politique ne peut être ni partagé d'un état d'exaspération ni un simple espoir de rompre avec une situation d'oppression, comme ce qu'a signifié la grève de 1936 : « Se tenir debout. Prendre la parole à son tour. Se sentir des hommes, pendant quelques jours »²²². La révolution n'est pas une révolte animée par le feu d'une émotion vive et générale, elle est

²¹⁹. *Réflexions, Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 31

²²⁰. *La Condition ouvrière*, p. 230.

²²¹. Ibid.

²²². « La vie et la grève des ouvriers métallurgistes », 10 juin 1936, *La Condition ouvrière*, p. 275.

une « action méthodique ». Alors, que peut-on tirer de cette mauvaise expérience de « révolution soi-disant ouvrière » ?

« Juin 1936 a donné un exemple émouvant de cette spontanéité [des masses] qu'on avait pu croire tuée, en France, dans le sang de la Commune. Un grand élan, sorti des entrailles de la masse, ingouvernable, a desserré soudain l'étouffement de la contrainte sociale, rendu l'atmosphère enfin respirable, [...]. Grâce à l'incomparable puissance de persuasion que possède la force, des millions d'hommes ont fait apparaître, [...] qu'ils avaient part aux droits sacrés de l'humanité, ce que des intelligences mêmes pénétrantes n'avaient pu apercevoir au temps où ils étaient faibles. Mais c'est tout»²²³.

Or, si Simone Weil semble saluer la spontanéité du mouvement et la dignité qui en émane, elle n'hésite pas à montrer les nécessaires réformes qui impliquent cette affirmation de soi. Selon elle, une telle activité politique n'a aucune chance de transformer vraiment la société, aussi longtemps que, le problème réside encore dans la direction de l'organisation du travail, et que subsiste la relation d'autorité entre ceux qui donnent l'ordre et ceux qui l'exécutent. Le 19 juin 1936, Simone Weil, après avoir analysé la situation de la vie ouvrière et la cause de la grève, écrit à Auguste Detoef :

« Si la classe ouvrière impose aussi brutalement sa force, il faut qu'elle assume des responsabilités correspondantes. Il est inadmissible et en dernière analyse impossible qu'une catégorie sociale irresponsable impose ses désirs par la force et que les chefs, seuls responsables, soient contraints de céder. Il faut ou un certain partage des responsabilités, ou un rétablissement brutal de la hiérarchie, lequel n'irait sans doute pas, de quelque manière qu'il se fasse, sans effusion de sang »²²⁴.

Dans cette même lettre, un peu plus loin, elle propose les réformes qui lui paraissent nécessaires pour exprimer vraiment la dignité des ouvriers dans un nouveau rapport de forces qu'elle considère comme un rêve impossible sous le capitalisme. Elle encourage donc Detoef à créer et à fournir des locaux pour des groupes d'étude sur des questions techniques, sociales et économiques. Ces groupes auront le pouvoir d'inviter aux conférences et réunions, les techniciens et les économistes, membres des organisations

²²³. « Examen critique des idées de révolution et de progrès », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p.145.

²²⁴. *La Condition ouvrière*, p. 289.

syndicales. Elle propose ailleurs que les représentants des ouvriers aient accès aux livres de compte rendu de l'usine²²⁵. Toutes ces réformes sont suggérées par Simone Weil pour un que les ouvriers comprennent la nature de leur travail et les raisons d'exécuter leurs tâches particulières; qu'ils soient assurés que ces tâches ne sont pas arbitraires, mais correspondent aux nécessités de la production ; et qu'ils puissent ainsi utiliser leurs propre connaissance et compétence pour l'exécution de leur travail. C'est cela le vrai sens de la révolution.

Pourtant, il y a en tout cela des raisons qui en empêchent la réalisation. Tout d'abord, l'impossibilité de penser collectivement. L'illusion révolutionnaire repose souvent sur la construction imaginaire d'une entité collective, qui se formerait comme un seul homme, animée par une seule volonté et dotée d'une spiritualité affranchie des divisions individuelles. Or, la pensée se dissout dans le nombre et plusieurs esprits humains ne forment pas une pensée collective. L'exercice de la pensée implique en effet un retranchement à l'intérieur de soi, un engagement personnel. La masse ne peut pas « former un ensemble » et ne peut se coordonner sans l'intervention d'une puissance extérieure à ses membres. Autrement dit, la masse n'est qu'un nombre sans personnalité. Et « Le nombre, quoi que l'imagination nous porte à croire, est une faiblesse »²²⁶. C'est le deuxième obstacle pour lequel l'élan spontané des masses ne parvient à aucune transformation effective. Anonyme et sans force, le grand nombre ne sait qu'obéir et s'en laisser imposer par l'ordre établi, par les nécessités élémentaires. Dans ce cas, souligne encore Simone Weil : « Le peuple n'est pas soumis bien qu'il soit le nombre, mais parce qu'il est le nombre ». La contradiction vient de ce que « ceux qui ordonnent sont moins nombreux que ceux qui obéissent »²²⁷. Quand ils sont peu nombreux ils peuvent former un ensemble, tandis que le peuple ou la masse se révèle toujours comme une juxtaposition d'individus, donc un maillon faible dans les rapports de force. La force est du côté de ceux qui peuvent établir la cohésion entre hommes, elle reflète donc la capacité de commandement de la minorité. La faiblesse est du côté du nombre, de la masse qui est informe et donc synonyme de subordination.

²²⁵. Ibid., p. 290.

²²⁶. « Méditation sur l'obéissance et la liberté », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 130.

²²⁷. Ibid.

Cependant l'histoire humaine montre que toute révolution reflète bien les besoins fondamentaux de l'homme, comme nécessité vitale pour chaque changement de l'ordre. Marx lui-aussi a vu le prolétariat comme l'agent ultime de l'ultime révolution. Mais, comment est-il passé d'un idéal, tout à fait, à une idéologie, au point d'en faire un dogme ?

2. Critique de l'idéologie marxiste de la révolution

Il faut, pour comprendre ce détournement idéologique révolutionnaire, rappeler le sens de la révolution et voir comment celle-ci est conçue par le marxisme.

Le marxisme est en soi une théorie de la révolution. Sa conception de l'histoire est construite dans le but de promouvoir la croyance en un nouvel ordre social qui seul, serait capable d'éliminer l'oppression du capitalisme, et d'ouvrir ainsi une nouvelle page de l'histoire humaine. La révolution est donc comprise comme nécessité d'accroître le niveau économique, en augmentant les forces de production afin de briser les chaînes de la précédente structure sociale ou les relations de propriété qui empêchent le développement de la société. Elle permet de transformer l'ordre social par l'arrivée au pouvoir d'un groupe social, jadis subordonné et opprimé. Ainsi, la Révolution française a fourni le modèle sur lequel la pensée marxiste est conçue : la bourgeoisie, représentante de la croissance et de la puissance de l'économie, a mené une révolution contre la noblesse. De la même façon, dans la révolution socialiste à venir, le prolétariat renverserait la bourgeoisie. Mais la différence fondamentale et historique entre la révolution socialiste et toutes les autres révolutions précédentes consisterait dans le fait que les systèmes sociaux issus des dernières ont été tous basés sur une certaine forme d'oppression ou d'exploitation, mais qui n'étaient nécessaires que pour un développement des forces de production. Or, selon Marx, une telle oppression ne serait plus nécessaire après la suppression du capitalisme, et donc la révolution prolétarienne conduira à un terme auquel il ne serait nul besoin de division des classes, c'est-à-dire de l'opresseur et d'opprimé.

Il faut peut-être relater quelques traits historiques pour pouvoir comprendre les analyses critiques de Simone Weil sur cette question. En effet, durant la période de la Deuxième et Troisième Internationale, la croyance en la révolution a été en contraste avec le mouvement dit « réformiste ». D'où la question « Réforme contre Révolution » a été

vivement discutée et débattue. Comment le marxisme devrait-il considérer la lutte pour des réformes, améliorer les conditions de travail profitables à la classe ouvrière, au moins à court terme ? Tels sont les soucis des partisans.

Dans la Seconde Internationale, Karl Kautsky a prôné ce qui est devenu la position orthodoxe, le rejet d'une perspective « révisionniste » telle celle d'Eduard Bernstein²²⁸ qui a cru que le socialisme peut s'implanter progressivement par des réformes et la coopération entre la classe ouvrière et la bourgeoisie. Kautsky a soutenu que le socialisme ne peut arriver au pouvoir que par la lutte des classes, et le renversement de la forme bourgeoise de gouvernement et non sans un certain degré de lutte violente. Il a cependant rejeté la vue « gauchiste », de Lénine et du bolchevisme : seul le Parti seul avait mission de préparer cette révolution violente sans avoir à participer aux institutions politiques. Selon le point de vue de Kautsky, pour soutenir la lutte, il faut développer la conscience ouvrière et enrichir l'expérience du prolétariat en participant à la vie politique et à l'administration économique de la société.

Dans le contexte politique français des années 1930, la tendance politique du Parti socialiste (animé par Jean Jaurès) était essentiellement « réformiste ». Par contraste, le Parti communiste (PCF) s'est considéré comme révolutionnaire. C'est dans ce contexte qu'il faut rappeler également que Simone Weil a effectué un changement décisif vis-à-vis du marxisme²²⁹. Elle a critiqué la notion de révolution marxiste et, à partir des *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* son abandon du marxisme a été presque total tant sur le plan théorique que pratique. Ses analyses critiques portent un nouvel élan, à la fois complexe et riche de signification, sur la perspective politique des communistes, syndicalistes, révolutionnaires ainsi que Marx lui-même.

Dans cette critique, Simone Weil considère comme illusoire et vide de sens cette notion marxiste de révolution définie comme accomplissement de transformation sociale

²²⁸. Eduard Bernstein (1850-1932) se rapproche d'Engels et étudie les théories marxistes sur la nature du capitalisme, de la société et de l'avènement du socialisme. Il rejeta les arguments de Marx et Engels sur le reversement par la violence du capitalisme. En revanche, il développa sa théorie révisionniste fondée sur l'évolution plutôt que la révolution comme moyen de réaliser l'avènement de la société socialiste

²²⁹. De ce changement de perspective politique et sociale, nous avons parlé dans le premier chapitre de cette partie.

et politique, d'un régime de liberté et d'égalité dans lequel les masses précédemment opprimées et dominées deviendront celles qui tiennent le pouvoir. Pour comprendre les arguments que donne Simone Weil, il faut avant tout distinguer deux aspects dans la notion marxiste de la révolution. Le premier s'appelle « révolution sociale » et peut être considéré comme une radicale transformation sociale instaurant une coupure totale avec l'ancien système, le régime précédent. Le deuxième est « l'insurrection révolutionnaire », le bouleversement violent par lequel se réalise enfin la récupération du pouvoir par la classe précédemment opprimée. La Révolution russe illustre bien comment ces aspects ont été liés dans l'insurrection violente d'octobre 1917 et, comment ils ont été pensés par leurs partisans en vue d'indiquer les chemins d'une radicale transformation sociale.

Or, Simone Weil critique fortement la liaison présumée entre ces deux aspects de la révolution. Comme le suggère sa critique de l'Union soviétique, elle croit que l'insurrection révolutionnaire n'a aucun rapport avec le changement radical véritable de la vie sociale et ne la voit pas vraiment comme ce qui la précède. Un tel changement provoqué par une insurrection révolutionnaire réussie peut bouleverser le pouvoir d'état – changer la forme juridique de la propriété et ainsi de suite – mais sans atteindre les sources réelles de l'oppression sociale, de la dignité humaine, et ce qui concerne la structure du travail. La Révolution Bolchévique a montré qu'un transfert violent de pouvoir d'Etat peut laisser la relation oppressante pratiquement intacte et, par contre, quoique sans développer ce point, Simone Weil suggère qu'un changement radical pourrait se faire sans insurrection violente.

La conviction sous-jacente que Simone Weil développe ici est que le changement social véritable ne peut qu'arriver lentement. Quant au caractère fondamental d'une société, il ne peut y avoir aucune « coupure nette » avec le passé. En effet, « il n'y a jamais véritablement rupture de continuité, non pas même quand la transformation du régime semble l'effet d'une lutte sanglante »²³⁰. Selon elle, si une lutte sanglante semble remplacer un système par un autre, comme dans la Révolution française, c'est parce que « cette lutte est en réalité la consécration d'une transformation déjà plus qu'à moitié accomplie, et

²³⁰. *Réflexions, Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 66.

amène au pouvoir une catégorie d'hommes qui le possédaient déjà plus qu'à moitié »²³¹. De même, il n'y a pas d'exception pour la Révolution russe ; si celle-ci crée apparemment quelque chose de nouveau : « elle a seulement renforcé les pouvoirs qui déjà étaient les seuls réels sous le tsarisme, la bureaucratie, la police, l'armée »²³². Ce phénomène révolutionnaire n'est pas inconnu dans l'histoire humaine de tous les temps que Simone Weil a déjà mentionné dans les *Réflexions*, ce qui lui permet de conclure : « Ce que l'histoire nous présente, ce sont de lentes transformations de régimes où les événements sanglants que nous baptisons révolutions jouent un rôle fort secondaire »²³³. Ainsi, la croyance marxiste à une ultime révolution n'est-il pas autre chose que la reprise des traces du passé :

« 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. Notamment la partie de la société à qui la révolution donne le pouvoir est celle qui dès avant la révolution, quoique brimée par les institutions, jouait en fait le rôle le plus actif »²³⁴.

Il s'agit peut-être d'une lecture particulière que fait Simone Weil dans ce passage concernant la révolution marxiste. En effet, elle reprend de façon plus concrète la tension entre deux principales caractéristiques. L'une, exemple donné par Lénine, est que c'est la révolution violente qui provoque la transformation radicale. L'autre est que le changement réel provient du développement des forces qui caractérisent la future structure sociale ; le changement manifeste cette nouvelle forme sociale qui n'a jamais lieu avant que ces forces ne soient effectivement développées. Cette deuxième ligne de pensée s'appuie apparemment sur les éléments d'évolutionnisme de Kautsky²³⁵. Simone Weil rejette

²³¹. « Examen critique des idées de révolution et de progrès », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 147.

²³². Ibid., p. 148.

²³³. *Réflexions*, *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 66.

²³⁴. « Sur les contradictions du marxisme », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 136.

²³⁵. Dans cette théorie Kautsky suppose que la société capitaliste et bourgeoise russe n'avait pas entièrement développé ses propres potentialités afin de fournir la base exigée pour une

pourtant la position orthodoxe selon laquelle ce changement graduel est nécessaire (ou même une tendance vers le mieux). Selon elle, si ce changement a lieu et va dans la direction d'une diminution de l'oppression, il doit être le résultat d'un très long et très lent processus.

Ce qui veut dire alors, pour Simone Weil, qu'il ne peut jamais y avoir de vraie « révolution sociale ». Un changement radical et authentique n'est donc pas en effet une rupture soudaine avec la structure actuelle de la société. Un renversement social comme promis dans le marxisme est entièrement impossible : une révolution dans laquelle une masse opprimée dans un système social arrive à prendre le pouvoir est inconcevable en théorie et en pratique, « car ce serait une victoire de la faiblesse sur la force, l'équivalent d'une balance dont le plateau le moins lourd s'abaisserait »²³⁶. Elle défend encore ce point de vue jusqu'à la fin de sa vie : « 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 »²³⁷. Là encore une contradiction du matérialisme révolutionnaire de Marx qui conçoit que tout est réglé par la force.

La force que Marx avait cru comme une nécessité pour résoudre les problèmes sociaux et rendre la justice c'est ce qui se manifeste dans la lutte de classes. C'est la force agissante qui détermine le cours de l'histoire. Les esclaves contrent les maîtres, les serfs contrent les seigneurs, les bourgeois contrent les nobles, les prolétaires contrent les bourgeois et, généralement, les dominés contrent leur dominateurs – ces luttes, du point de vue marxiste, abondent dans l'histoire humaine et fournissent la base du passage d'une structure sociale à une autre. Mais, Marx paraît généraliser ses constatations sur la lutte des classes. Dans le *Manifeste communiste* il écrit : « Toute l'histoire de la société humaine

transformation socialiste – un point qu'il a critiqué non seulement du développement des forces de production, mais aussi bien des institutions sociales et politiques de la société capitaliste.

²³⁶. *Réflexions, Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 66.

²³⁷. « Y a-t-il une doctrine marxiste ? », *Oppression et Liberté* (1955), p. 179.

jusqu'à ce jour est l'histoire de lutte de classes »²³⁸. Toute l'histoire que peut embrasser Marx est bien constituée, à ses yeux, par la lutte des classes : « Homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf, maître-artisan et compagnon, en un mot oppresseurs et opprimés, dressés les uns contre les autres dans un conflit intéressant, ont mené une lutte sans répit, une lutte tantôt masquée, tantôt ouverte ; une lutte qui chaque fois s'est achevée soit par un bouleversement révolutionnaire de la société tout entière, soit par la destruction des deux classes en conflit »²³⁹.

L'analyse de Marx laisse pressentir une solution définitive au conflit social dans l'étape bourgeoisie-prolétariat, et exprimer en même temps une telle universalité de la lutte de classes qu'on se demande comment elle ne constitue pas une condition radicale de la société humaine. Une autre difficulté surgit à propos de la définition des classes sociales. Simone Weil a déjà montré²⁴⁰ que Marx renvoie en définitive aux rapports économiques de production, comme à l'élément décisif. A ce propos, on peut se demander : si une classe est toujours définie avant tout par la position de tels ou tels hommes dans les rapports de production, est-elle pleinement déterminée par l'avantage ou le désavantage économique ? Finalement, la lutte des classes peut-elle réellement résoudre le conflit de ces rapports ?

Dans ses écrits Simone Weil met, en effet, très peu l'accent sur la notion de classe et la lutte des classes. Elle ne donne pas tellement l'attention à la critique de la lutte des classes chez Marx comme elle le fait aux questions de pénurie, de progrès et de révolution. Cependant, quelques remarques dans un dernier essai semblent bien montrer cette relation tendue entre Simone Weil et Karl Marx : la lutte des classes – telle que Simone Weil parvient enfin à la comprendre – est en fait une partie importante de son propre vu politique.

C'est en effet dans *Y a-t-il une doctrine marxiste ?*, son dernier essai sur le marxisme (1943), que Simone Weil met en doute la relation entre la lutte des classes et le développement des forces productives. Or, Marx avait vu en chacun des ces domaines un

²³⁸. *Das kommunistische Manifest*, Stern-Verlag, Vienne, 1947, op. cit., p. 23. Cf., *Le Manifeste Communiste*, traduit par Charles Andler, Ed. F. Rieder et C^{ie}, Paris, p. 20.

²³⁹. Ibid.

²⁴⁰. Nous avons déjà analysé ce point dans le chapitre précédent.

« unique principe de développement historique »²⁴¹ ; alors, la lutte des opprimés contre des classes dominantes, d'une façon ou d'une autre, a été considérée comme identique à celle de la lutte des forces de production. Pour lui, les classes sont définies par leur position dans le processus productif, dans lequel les intérêts communs d'une classe s'opposent à ceux de l'autre et la lutte contre la classe dominante fait avancer les intérêts de la classe dominée, celle-ci combattra aussi les relations productives qui freinent le développement des forces de production et cela pour écarter la classe dominante de sa position de pouvoir. Cependant, selon Simone Weil, Marx dans cette conception de l'histoire ne montre pas comment lutte des classes et forces de production sont interdépendantes²⁴².

Si les avantages matériels étaient une force agissante derrière la lutte des classes, cet argument ne tiendrait pas, car la lutte de la classe opprimée pour ces avantages ne mènerait pas à lui seul à un développement des forces productives ; il permettrait simplement à cette classe d'acquérir une plus grande part de la production. De plus, même si on suppose que la classe opprimée a vraiment développé les forces productives, consciemment ou pas, Simone Weil rejette pourtant l'idée que l'impulsion de ce développement soit fondamentale et capable de saper ou même de neutraliser les relations de pouvoir dans le processus productif.

Ce qui est le plus important pour la classe ouvrière, selon Simone Weil, n'est pas l'intérêt matériel, mais l'exigence morale : la dignité de la personne. Simone Weil semble partager avec Marx l'engagement de la lutte pour promouvoir les intérêts fondamentaux, mais elle ne met pas l'accent sur la part légitime de la valeur de la production, mais sur le besoin fondamental de dignité. En ce sens, la lutte, consciente ou pas, et même pour affirmer et faire avancer les intérêts de classe, n'aurait pas nécessairement un impact particulier sur le développement de forces productives. Mais à part le refus de prendre en considération la primauté des besoins matériels, Simone Weil reconnaît que la lutte des groupes dominés pour la dignité est une caractéristique permanente de la vie sociale : « Au

²⁴¹. « Y a-t-il une doctrine marxiste ? », *Oppression et Liberté* (1955), p. 175.

²⁴². Marx ne dit pas par quel mécanisme le développement optimum des forces productives est obtenu dans l'histoire et, en particulier, il ne s'explique pas comment la lutte des classes doit contribuer au développement des forces de production.

reste Marx a eu raison de regarder l'amour de la liberté et l'amour de la domination comme les deux ressorts qui agitent perpétuellement la vie sociale »²⁴³.

Si Marx veut tout expliquer par le rapport de forces qui rend la lutte des classes fondamentalement nécessaire, Simone Weil, par contre, n'y voit pas comme une dynamique historique. Bien qu'elle soit une réalité permanente dans la vie sociale et un facteur d'instabilité, la lutte des classes n'est pas une source de changement historique, de basculement d'une structure sociale à une autre. Pour elle, ce qui rend cette lutte permanente c'est précisément l'oppression sociale, et donc la question du pouvoir et de l'autorité. Ce qui veut dire que la liberté et la dignité ne peuvent être jamais protégées d'une façon stable et permanente par les institutions sociales. Les opprimés doivent continuellement lutter pour réaffirmer leur liberté et leur dignité. Il s'agit toujours d'une question de reconnaissance qui est pourtant fragile et provisoire.

Pour rendre cette reconnaissance significative, Simone Weil a fortement indiqué le lieu de travail comme secteur principal où l'ouvrier doit être maître de la machine, de la technologie, et que seule la restructuration des relations de travail peut vraiment permettre la dignité et la liberté. Là se situe la lutte du prolétariat qu'elle voit comme nécessaire dans sa critique de la notion marxiste de révolution. Et c'est sur ce point que sa critique devient plus accentuée.

Pour le marxisme, le fondement matérialiste et historique de la révolution se présente comme une tendance naturelle, scientifiquement démontrable. Ce qui veut dire que la lutte révolutionnaire est une force historique qui se fait jour sans aucune obligation morale ou subjective. La cause des ouvriers est à l'ordre du jour et inscrite dans l'histoire : ce n'est pas une nécessité, ni une utilité et probablement pas considérée comme « un droit » ou « un bien ». Des idées morales sont présentes dans la lutte mais elles sont contaminées ou atténuées par l'idéologie de la classe dirigeante, contre laquelle les ouvriers doivent mener cette lutte. En d'autres termes, la notion morale reste entièrement abstraite et non pas fondée dans les forces matérielles qui seules peuvent provoquer le changement. Le capitalisme doit être condamné comme ordonnancement de l'histoire et non pas par une exigence quelconque de la morale : il est l'objet d'un rejet historique.

²⁴³. « Y a-t-il une doctrine marxiste ? », *Oppression et Liberté* (1955), p. 175.

Contrairement à cette conception marxiste, Simone Weil pense que la vraie raison qui motive la lutte politique des ouvriers se trouve dans les idéaux moraux que la lutte se donne comme but : la justice, la liberté, la dignité, le socialisme. L'idée du marxisme selon laquelle les ouvriers ont une mission mondiale-historique de mettre au monde une nouvelle structure sociale pour libérer les forces de production, provoquer une nouvelle page de la vraie histoire humaine ...engendre en effet un grandiose pernicieux qui voile complètement le centre de l'oppression dans l'existence réelle de la classe ouvrière et donc la réalité sociale. Au sens fort, elle « laissera l'oppression intacte ou même l'aggravera »²⁴⁴.

Le concept du matérialisme historique de la révolution, aux yeux de Simone Weil, se dégrade et rabaisse cette lutte. « Rien ne permet non plus d'affirmer aux ouvriers qu'ils ont une mission, une « tâche historique », comme disait Marx, qu'il leur incombe de sauver l'univers ».²⁴⁵ La notion selon laquelle la révolution est portée sur la marée de l'histoire encourage, en effet, une certaine passivité chez les ouvriers. Elle produit les illusions qui leur font « croire que les choses vont être faciles, qu'ils sont poussés par derrière par un dieu moderne qu'on nomme Progrès, qu'une providence moderne, qu'on nomme l'Histoire, fait pour eux le plus gros de l'effort »²⁴⁶. La notion de révolution devient donc une croyance aveugle qui empêche les ouvriers de prendre pleinement leur responsabilité quant aux idéaux auxquels ils sont appelés à déterminer le chemin nécessaire afin de les réaliser. Dans cette lutte, les ouvriers ont perdu la direction, ils ne sont plus des acteurs responsables. Ce sentiment de désarroi les pousse à penser « à la révolution non comme à une solution des problèmes posés par l'actualité, mais comme à un miracle dispensant de résoudre les problèmes »²⁴⁷. La passivité et l'irresponsabilité sont les conséquences directes de cette croyance en ce pouvoir mystérieux de l'histoire.

A ce titre, la théorie révolutionnaire du marxisme a moralement corrompu le mouvement ouvrier. Elle ne le dirige pas vers « la source d'inspiration dans ce que Marx et

²⁴⁴. « Sur les contradictions du marxisme », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 137.

²⁴⁵. Ibid., p. 141.

²⁴⁶. Ibid., p. 142.

²⁴⁷. « Examen critique des idées de révolution et de progrès », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p.145.

les marxistes ont combattu et bien follement méprisé : dans Proudhon, dans les groupements ouvriers de 1848, dans la tradition syndicale, dans l'esprit anarchiste »²⁴⁸. La lutte ouvrière a totalement oublié « cet esprit de révolte qui, au siècle dernier, brillait d'un éclat si pur dans notre pays »²⁴⁹.

Si elle trouve la révolution marxiste vide de signification, dépourvue de tout sens moral et politique, Simone Weil n'abandonne pourtant pas la recherche d'un nouveau contenu pour l'idéal révolutionnaire. C'est ce qu'elle propose dans les *Réflexions* : « Peut-être cependant peut-on donner un sens à l'idéal révolutionnaire, sinon en tant que perspective possible, du moins en tant que limite théorique des transformations sociales réalisables »²⁵⁰. Cette « limite théorique » proposée à la révolution serait l'abolition de l'oppression. Précisément,

« il faudrait tout d'abord définir à titre de limite idéale les conditions objectives qui laisseraient place à une organisation sociale absolument pure d'oppression ; puis chercher par quels moyens et dans quelle mesure on peut transformer les conditions effectivement données de manière à les rapprocher de cet idéal ; trouver quelle est la forme la moins oppressive d'organisation sociale pour un ensemble de conditions objectives déterminées ; enfin définir dans ce domaine le pouvoir d'action et les responsabilités des individus considérés comme tels ».²⁵¹

Certes, la révolution n'est pas un changement imminent, une suite logique dans le cours de l'histoire. Elle doit être considérée comme un travail à long terme, une action politique méthodiquement à réaliser selon des étapes spécifiques. Elle est « quelque chose d'analogue à un travail, au lieu d'être, come ce fut le cas jusqu'ici, soit un jeu, soit une branche de la magie »²⁵². Par conséquent, une critique de la révolution, à considérer comme méthode de travail, n'est autre chose que la quête d'un moyen capable d'amener à une véritable intelligence de la réalité.

²⁴⁸. « Sur les contradictions du marxisme », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 136.

²⁴⁹. *Ibid.*, p. 141.

²⁵⁰. *Réflexions*, *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, pp. 45-46.

²⁵¹. *Ibid.*, p. 50.

²⁵². *Ibid.*

Y a-t-il des accentuations différentes dans la conception de l'idéal révolutionnaire chez Simone Weil ? Si dans les *Réflexions* elle souligne que l'activité politique doit être un effort raisonnable et méthodique, un travail idéalement dirigé vers une fin définie, dans son écrit *Sur les contradictions du marxisme*, elle met plutôt l'accent sur le caractère permanent de la lutte contre l'oppression, une lutte, selon elle, toujours à recommencer car il n'y a aucune forme institutionnelle dans l'organisation du travail ou de la société qui puisse vraiment et définitivement protéger la dignité et empêcher l'oppression. Malgré ces différences d'accent, il y a toujours un fondement commun, un fil conducteur pour les analyses, ce sont les valeurs morales. En tout cas, être révolutionnaire, pour Simone Weil, c'est « alléger ou soulever le poids qui écrase la masse des hommes, les chaînes qui avilissent le travail, [...], il s'agit d'un idéal, d'un jugement de valeur, d'une volonté, et non pas d'une interprétation de l'histoire humaine et du mécanisme social »²⁵³. Elle reste ainsi fidèle à sa démarche réflexive fondamentale qui consiste à récuser toutes les projections imaginaires manquant le réel. La mission qu'elle se propose est tout un programme qui part de la vie concrète avec le but de faire assimiler aux travailleurs, par un discernement critique, l'héritage culturel de tous les temps.

3. *La critique de la dialectique Hégélienne et Marxiste*

Au lieu de prendre les événements contemporains à témoin pour montrer, d'une façon polémique, le manque de fondement des espérances révolutionnaires marxistes, Simone Weil s'interroge sur la prétendue évidence d'un « règne de la liberté » dont l'avènement serait inéluctable et se place sur le terrain, la méthode dialectique matérialiste.

A ses yeux, Marx a conçu sa théorie de la révolution avec une « attitude messianique », dans laquelle « il y a mêlé à la fois des oripeaux faussement scientifiques, une éloquence messianique, un déchaînement d'appétits qui l'ont défigurés »²⁵⁴. Un mélange à la fois d'un point de vue scientifique et de croyance métaphysique qui fait de sa pensée une sorte de doctrine magique, inintelligible à quiconque ne se rapporte pas à son point de départ philosophique, c'est-à-dire à Hegel. Car, c'est en se confrontant à lui que

²⁵³. « Sur les contradictions du marxisme », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 140.

²⁵⁴. Ibid., p. 141 ; cf. *Ecrits historiques et politiques*, p. 64 ; *Leçons de philosophie*, p. 176.

« Marx a prétendu “remettre sur ses pieds” »²⁵⁵ la dialectique qu’il l’accusait d’avoir mise “sens dessus dessous”.

Pour Hegel, qui suppose un Esprit universel à l’œuvre secrètement dans l’histoire, celle-ci ne peut que porter la vision intuitive du devenir de cet Esprit lui-même tendant infiniment vers la perfection. Marx reconnaît en effet le prix que Hegel attache à la dialectique elle-même, comme principe du réel et du savoir : « La grandeur de la Phénoménologie hégélienne et de son résultat final – de la dialectique, de la négativité comme le principe qui meut et engendre – est donc, d’une part, que Hegel conçoit l’auto-engendrement de l’homme comme un procès, l’objectivation comme désobjectivation, comme extériorisation et comme suppression de cette extériorisation ; c’est le fait qu’il saisisse l’essence du travail et qu’il comprenne l’homme objectif, l’homme vrai parce que réel comme résultat de son propre travail »²⁵⁶. Mais, selon Marx, Hegel a découvert le sens de l’histoire en dehors de l’histoire : le concept ou le Dieu qui se dévoilent dans l’Histoire ne sont pas eux-mêmes dans l’histoire. Il s’efforcera, pour sa part, de trouver un sens complet de l’histoire qui soit donné dans l’histoire elle-même, une expérience totale qui soit pourtant expérience historique, une conscience universelle qui soit un jour là. Alors, la tâche que Marx s’était donnée, consistant à montrer le mouvement de l’expérience, la genèse dialectique de l’homme dans le rapport sujet-objet, toujours mis en question et toujours nouvellement présenté, est donc méconnue d’un aboutissement « transcendant ».

Sur cette divergence entre Marx et Hegel, Simone Weil ne se rapporte pas à Hegel, ni ne prend explicitement position à l’égard de la conception de l’histoire universelle un processus d’essence divine absolue qui constitue la connaissance de soi. Ce n’est que dans la critique globale de Marx qu’elle touche aussi directement une telle métaphysique du devenir. Pour elle, l’interprétation matérialiste marxienne s’y trouve déjà implicitement et n’a pas l’arbitraire d’un commencement nouveau pour la pensée. Marx a prétendu que sa méthode dialectique était « le contraire direct de l’hégélienne » : le processus de la pensée de Hegel fut transformé « sous le terme d’idée en un sujet autonome ». Cette inversion opérée par Marx, à savoir l’idéal devenant matériel, reste ainsi soumise au caractère absolu

²⁵⁵. *Réflexions, Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 35 ; cf. pp. 114-116.

²⁵⁶. Manuskripte 1844, Ed MEGA, I, iii, op. cit., p. 152. *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, traduit et annoté par F. Fischbach, Paris, Vrin, 2007, p. 162.

du processus des « formes de mouvement générales » qu'il importe simplement de « retourner » pour découvrir « le noyau rationnel dans l'enveloppe mystique »²⁵⁷. C'est à propos de cette transition programmatique de Hegel à Marx telle qu'elle se présente dans la préface du *Capital* que Simone Weil veut retenir comme point de départ de sa critique : le moment décisif de la substitution de la matière à l'esprit en tant que « moteur de l'Histoire ». En transférant « le principe du progrès de l'esprit aux choses », en faisant le « renversement du rapport entre le sujet et l'objet », tout sujet universel construit délibérément dans l'histoire en est ainsi détruit. Ce qui subsiste, c'est la méthode matérialiste comme instrument de description des transformations d'ordre naturel ou historique qui se reflètent toujours dans la matière²⁵⁸.

L'histoire en tant que représentation de l'Esprit universel – le développement dialectique qui s'opère entre l'aliénation et l'altérité pour une connaissance de soi – devient alors chez Marx la « logique des choses » dont la société adore la puissance qui n'est rien d'autre que l'oppression qu'elle exerce. En refusant tout ce qui peut créer la scission entre l'homme et ses objectifs, tels que le « malin génie » cartésien ou la « ruse de la raison » d'Hegel, Simone Weil écarte également la manière de penser l'être en tant qu'histoire. Car en voulant ramener toute chose à l'histoire, il serait inévitable de prétendre à la totalité. C'est ce qui fait justement l'objet de sa critique de Marx, à qui elle reproche d'avoir attribué à quelque chose d'autre « ce qui est l'essence même de l'esprit, une perpétuelle aspiration au mieux »²⁵⁹. En renversant la conception hégélienne, Marx faisait passer cette aspiration dans la matière prise comme nouvel être total. La relation du sujet et de l'objet ainsi inversée, devenue déjà réalité dans la société bourgeoise, trouvait son expression philosophique accomplie chez Marx. Les nouvelles forces productives furent la nouvelle divinité. Le monde était ainsi conçu comme clos, géré par une causalité immanente, une volonté mystérieuse.

²⁵⁷. Das Kapital I (Marx-Engels-Werke t.23), Berlin, Dietz, 1963, p. 12; cf. *Le Capital*, livre I, Paris, 1993, Puf, Quadrige, pp. 17-18.

²⁵⁸. *Réflexions sur la cause de la liberté et de l'oppression sociale*, *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, pp. 35-36.

²⁵⁹. Ibid.

Si Marx croit à la primauté des forces productives et à leurs conséquences historiques qui fondent la nécessité d'une fin heureuse, Simone Weil, par sa critique de la prédominance prétendument immuable des facteurs économiques, ouvre une nouvelle brèche, qui permet une interrogation anthropologique sur le vrai sens de la révolution. La révolution consiste-elle vraiment dans l'émancipation des forces productives et non pas des hommes ? En effet, s'il n'y a en ce monde nulle convergence mystérieuse entre un Esprit universel ou le déploiement matériel et la vie de l'homme, alors celui-ci est, à nouveau, renvoyé exclusivement à lui-même. Ce que Marx refusait, à savoir la recherche des formes de la domination dans un antagonisme interne précédant toute activité sociale, Simone Weil l'écarte également à ce stade de pensée. Cependant, elle insiste sur l'indépendance de l'esprit et sur la liberté de l'individu, nécessaire dans un monde qui lui est étranger. Ce faisant, elle récuse déjà la prétention au caractère absolu de l'économie et s'interroge sur la genèse de la domination sociale : est-elle inévitable comme prolongement du pouvoir que l'homme exerce sur la nature afin de survivre, ou bien s'agit-il d'une prise de pouvoir due à une volonté pervertie qui fait du pouvoir une fin en soi ?

En posant une telle question, Simone Weil opère une reconsidération historique de la genèse de la domination ou de l'oppression humaines. Ce travail permet de s'opposer à un destin, de penser un nouveau chemin possible et une évolution différente. Or, le marxisme considère l'oppression comme une fonction de la lutte contre la nature, mais lorsqu'il se propose d'expliquer les phénomènes sociaux, cette fonction devient cause, au lieu d'être conséquence. Simone Weil, à ce propos, reprend la comparaison entre la théorie de Darwin et celle de Lamarck pour montrer son caractère non scientifique. En effet, Darwin avait donné à la biologie un fondement scientifique en introduisant le concept des conditions d'existence, abolissant ainsi le principe lamarckien de l'adaptation qui veut que la fonction crée l'organe. Il s'agit de procéder à un renversement analogue à l'égard de Marx : « Les causes de l'évolution sociale ne doivent pas être cherchées ailleurs que dans les efforts quotidiens des hommes considérés comme individus. Ces efforts [...] dépendent, pour chacun, du tempérament, de l'éducation, des routines, des coutumes, des préjugés, des besoins naturels ou acquis, de l'entourage, et surtout, d'une manière générale, de la nature humaine »²⁶⁰. Il faut donc réunir méthodiquement ces deux concepts, celui de la nature humaine et celui des conditions d'existence pour définir les limites idéales d'une

²⁶⁰. Ibid., p. 49.

société non oppressive. En ce sens, Simone Weil souligne que, ni l'esprit universel ni la nécessité matérielle ne sont en cause, mais que « la bonne volonté éclairée des hommes agissant en tant qu'individus est l'unique principe possible du progrès social »²⁶¹. S'il n'en était pas ainsi, les lois de nécessité qui régissent la société seraient hors de la portée de toute influence humaine, et il ne resterait plus à l'homme qu'à contempler le déroulement de l'histoire comme il contemple le mouvement des corps célestes. Pour réaliser une nouvelle structure sociale, pour l'orienter vers un changement, il importe de tenir compte de la corrélation entre l'existence donnée et l'existence exigée, entre la nécessité et la liberté, deux notions qui doivent être pensées ensemble.

La théorie marxiste de l'accumulation reproduit fidèlement le paradoxe du pouvoir qui constitue « le mal essentiel de l'humanité, la substitution des moyens aux fins. [...] ; c'est cette folie fondamentale qui rend compte de tout ce qu'il y a d'insensé et de sanglant tout au long de l'histoire »²⁶². Le pouvoir n'est en soi qu'un moyen pour améliorer les conditions de vie dans la lutte contre la force de la nature, mais on a toujours tendance à ériger ce moyen en fin pour opprimer les autres dans les relations humaines. Marx avait raison de concevoir l'existence sociale comme déterminée par la lutte de l'homme avec la nature, lutte qui se concrétise dans la production. Il convient toutefois de compléter cette vue par une réflexion fondamentale, portant sur la tendance foncière de l'homme à exercer son pouvoir de façon illimitée. La lutte pour le pouvoir que se livrent les opprimés eux-mêmes prouve bien qu'elle obéit à un mobile inné.

Ces remarques critiques que Simone Weil adresse à Hegel et à Marx nous ramènent à ce point : le *Bien* social se laisse concevoir comme *Justice*. Celle-ci ne peut, cependant, consister dans un mouvement « dialectique » identique à la réconciliation, mais repose plutôt dans une relation d'équilibre qui n'est jamais donnée à l'état naturel : elle est œuvre de l'esprit humain, comme le montrent bien les mathématiques ou encore les œuvres d'art. C'est à ce titre qu'elle dénonce fortement le « pragmatisme vulgaire » du marxisme qui, en adoration devant le succès seul, ne peut le motiver que par une « femme mythique,

²⁶¹. Ibid., p. 50.

²⁶². Ibid., p. 58 ; cf., cf. *Leçons de philosophie*, p. 184.

nommée Histoire »²⁶³, et des formules telles que « la tâche historique du prolétariat » l'illustrent amplement.

Ces critiques montrent bien, en effet, que l'erreur fondamentale chez Marx ne réside pas dans l'alliance de son *matérialisme* avec l'*idéalisme* en général, mais dans les failles de la synthèse qu'il en fait. Dans l'effort d'orienter sa liberté vers le Bien, l'homme est livré, presque sans réserve, au mécanisme de la nature et de la société. Et ce mécanisme des phénomènes tant matériels que sociaux n'est précisément pas à même de garantir quelque réalisation automatique de la Justice, celle-ci ne pouvant s'articuler qu'au plan des hommes épris de justice. C'est toujours sur des valeurs cardinales que Simone Weil s'appuie dans sa critique de la révolution : les valeurs de vérité et de justice ne peuvent se réaliser ou s'incarner que selon les lois qui régissent le monde phénoménal. Elle met donc en cause la justification purement instrumentale de l'idée de révolution chez Marx, un défaut décisif à ses yeux. Ayant fait sienne l'idée platonicienne de la primauté du Bien, elle se voit écartelée entre l'intuition de ce Bien et la révolution impossible. Or, avec son idéalisme humaniste, Marx n'avait voulu rien d'autre qu'un « règne de la liberté », mais il en avait confié la réalisation à des forces aveugles de l'avenir et avait ainsi ménagé un espace de terreur latente s'exerçant à l'intérieur comme à l'extérieur, ce qui rend superflue, pour le marxisme, la question de la justice pendant l'action ou durant la période révolutionnaire. Marx en fut convaincu que la justice non réalisée n'est pas non plus connaissable en soi : « Il se laisserait persuader uniquement par la généralisation, le passage à la limite de ce changement perpétuel qui met périodiquement ceux qui étaient moins forts à la place de ceux qui étaient plus forts »²⁶⁴. Alors, ce qui semble manquer chez Marx devient par principe chez Simone Weil la perspective de recherche : il s'agit de savoir comment la Justice considérée comme Bien peut être réalisée dans ce monde.

²⁶³. « Otto Rühle : "Karl Marx" », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p. 353 ; cf. *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, pp. 34, 142.

²⁶⁴. « Y a-t-il une doctrine marxiste ? », *Oppression et liberté*, p. 254.

4. La référence à Platon

Simone Weil, à ce propos, reprend l'idée que Platon se faisait dans son sixième livre de la *République* (493a-b) de la justice comme une des valeurs essentielles qui font le lien entre individualité et collectivité. La justice est une valeur qui peut le mieux apprivoiser le *gros animal* et modérer ses effets. Si elle n'est pas un « sophisme collectif » virulent à chaque époque, il faut y voir la recherche d'un fondement nécessaire de la pensée et de l'action justes qui ont une même et unique source : « La vie intellectuelle et la vie morale ne font qu'un »²⁶⁵. Or, l'idée de justice se trouve au fond de chaque homme. Elle n'est d'ailleurs pas un égalitarisme où consiste le fait d'enlever aux uns pour donner aux autres. L'égalité absolue n'existe pas. C'est une chimère et nous nous épuisons tous à rêver une égalité qui ne trouve pas son existence dans ce monde. Pour Simone Weil, il faut redécouvrir le véritable esprit d'égalité qui « ne consiste point à faire en sorte que tout le monde commande, ou que personne ne soit commandé ; mais à obéir et à commander à ses égaux »²⁶⁶. N'est-ce pas en ce sens que s'effectue sa critique sur le marxisme ?

Marx avait élaboré un système philosophique de pure immanence où la relation horizontale monde-homme se traduit par une interaction réciproque. La domination sur la nature se mue en domination sur les hommes, et ce n'est que le développement de la première qui entraînera la délivrance de la seconde. Pour dénoncer ce système marxiste, Simone Weil reprend et développe la valeur de « justice » à la lumière du Bien qui, en tant que tel, est fondée verticalement, et cela sans méconnaître les conditions d'existence du monde phénoménal. Reste à se demander : comment la connaissance individuelle de ce qui est bon peut se transformer en une action sociale juste, car « il faudrait que les sages reviennent dans la caverne, et y agissent »²⁶⁷ ? La Caverne est toujours comprise comme le monde dans lequel nous sommes emprisonnés par l'imagination ou par le temps. Cela nous amène donc à nous demander pourquoi Simone Weil attribue à l'imagination et au temps un rôle identique, celui de nous enchaîner. Dans un passage, datant d'avril 1942, elle écrit : « sortir de la caverne, c'est apprendre à ne pas chercher la finalité dans l'avenir »²⁶⁸. C'est-

²⁶⁵. *Leçons de philosophie*, p. 282.

²⁶⁶. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 1, p. 136.

²⁶⁷. *Leçons de philosophie*, p. 285.

²⁶⁸. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3, p. 346.

à-dire qu'il faut refuser de chercher une finalité dans le futur, puisqu'un tel futur sera toujours construit en accord avec notre imagination. C'est là une problématique que soulève forcément Simone Weil dans sa critique de Marx.

A ce propos, Simone Weil pense que l'homme, pour véritablement œuvrer un changement authentique en ce monde, doit lui-même se transformer un changement à l'intérieur, mener un travail de réflexion après avoir observé le monde des phénomènes. Pour libérer le monde d'oppression, il faut d'abord se libérer soi-même de sa condition d'esclave. Ce qui doit changer n'est pas le monde, c'est nous-mêmes. C'est la première de toutes les conditions avant d'entreprendre tout changement profond. A noter que ce point de vue est fortement présent dans la phase métaphysique et mystique de sa pensée, qui montre sa référence à la source platonicienne et grecque. En effet, l'évolution de sa pensée a explicitement débuté dès sa phase révolutionnaire. Une note du *Cahier* révèle cette rupture avec le marxisme déjà en germe : « Mon idée essentielle de 1934 : Ce n'est pas la fin qui importe, ce sont les conséquences impliquées par le mécanisme même des moyens mis en œuvre »²⁶⁹. Ce qui sera développé par sa critique du marxisme dans la mesure où celui-ci prétend fournir une loi « pratique » ou une interprétation de la totalité et de la finalité de l'histoire.

Le progrès technique est toujours comme un glaive à deux faces : il peut aider l'homme à se libérer de la force de la nature, mais il peut aussi le rendre esclave. Simone Weil dit : « esclave de ses propres créations »²⁷⁰. Face à l'épaisseur de l'histoire du monde qui est, par nature, tellement complexe, deux grands obstacles se posent à l'homme pour la connaissance et la maîtrise. D'une part, le monde dépasse largement ce que peut-être l'œuvre d'une vie humaine, car il faudrait revoir l'histoire entière et l'analyser patiemment dans toute sa complexité ; d'autre part, la soif du pouvoir se perpétue dans notre état actuel, et à cause de cela, nous risquons de nous enfoncer davantage dans son propre « piège » au lieu de nous en sortir. Marx avait tenté un travail gigantesque en analysant l'histoire, mais il ne connaissait que la dimension matérielle et croyait en une mythologie du futur : la liberté et le bonheur dépendant, chez lui, uniquement du progrès économique. Et donc,

²⁶⁹. *Cahier I*, Paris, Plon, 2^{ème} édition, 1970, p. 143.

²⁷⁰. *Ibid.*, p. 71.

pour lui, ce progrès est le seul, à la fois fin et moyen pour que l'homme y trouve le bonheur.

Au rêve révolutionnaire du marxisme, Simone Weil oppose donc la méthode platonicienne qui ne veut d'autre mesure du réel que celle de la perfection, tout en admettant que ce qui est parfait reste hors d'atteinte²⁷¹. « C'est la liberté parfaite qu'il faut s'efforcer de se représenter clairement, non pas dans l'espoir d'y atteindre, mais dans l'espoir d'atteindre une liberté moins imparfaite que n'est notre condition actuelle ; car le meilleur n'est concevable que par le parfait. On ne peut se diriger que vers un idéal »²⁷². Ce qui veut dire, selon elle, que la liberté concrète et l'espérance du bonheur, sans laquelle on ne saurait concevoir de vie humaine, doivent trouver leur place dans cette relation de l'idéal avec le phénomène. Si l'on voulait ignorer cela, l'idéal deviendrait un rêve, un vague flottement entre le désir et sa satisfaction, occasionné par un coup de hasard. Partant d'une conception corrélatrice de la liberté, Simone Weil tente d'ébaucher le « tableau d'une société libre », afin de définir la situation où l'individu serait le moins soumis à la domination de la nature et de la société.

Ce tableau reprend les considérations sur la nécessité du travail et la nécessité dans le travail, d'une part, et la liberté, d'autre part. Les deux sont totalement liées. Car, selon Simone Weil, la conception d'une société libre comme celle d'un travail libre reposent sur un élément de la conception cartésienne de la liberté. En ce sens, « la liberté véritable ne se définit pas par un rapport entre le désir et la satisfaction, mais par un rapport entre la pensée et l'action ; serait tout à fait libre l'homme dont toutes les actions procéderaient d'un jugement préalable concernant la fin qu'il se propose et l'enchaînement des moyens propres à amener cette fin »²⁷³. Est libre toute action qui procède d'un jugement. Le jugement suppose une connaissance objective et donc la nécessité qui le concerne. Il faut bien juger les éléments pour bien agir car, « l'homme ne peut attendre de secours que de son propre jugement, seul capable d'établir entre ces éléments le rapport qui constitue par lui-même la solution cherchée »²⁷⁴. A ce titre, il faut reconnaître cependant que cette liberté

²⁷¹. *Réflexions, Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, pp. 71 sq. ; cf. *Leçons de philosophie*, p. 283.

²⁷². *Ibid.*, p. 72.

²⁷³. *Ibid.*, p. 73.

²⁷⁴. *Ibid.*, p. 74.

complète ne peut être conçue idéalement sans la servitude comme « des limites idéales entre lesquelles se meut la vie humaine sans pouvoir jamais en atteindre aucune, sous peine de n'être plus la vie »²⁷⁵. Avec ces présupposés, Simone Weil ouvre une nouvelle voie pour concevoir la liberté : « Une vie entièrement libre serait celle où toutes les difficultés réelles se présenteraient comme des sortes de problèmes, où toutes les victoires seraient comme des solutions mises en action »²⁷⁶. C'est précisément par le travail que la liberté peut se réaliser sous forme d'une parfaite adéquation de la pensée et de l'action. Car, selon elle, seulement dans le travail que les actions peuvent procéder méthodiquement d'un jugement préalable concernant les fins qu'on se propose et l'enchaînement des moyens propres à atteindre ces fins. Et cela revient à l'individu et non pas à la collectivité, ni à la bureaucratie ou aux choses mêmes.

L'idée centrale de la conception d'une société libre se trouve dans l'unité de la pensée et de l'action. Et donc, « c'est la pensée qui fait l'unité »²⁷⁷. Il faut que la méthode et le principe du travail se trouvent dans l'esprit de chaque ouvrier. C'est la condition nécessaire pour qu'il se sente créateur responsable. Tant qu'existe la division entre travail intellectuel et travail manuel, la subordination du travail vivant au travail mort, cette liberté ne serait pas encore envisageable. La tâche de la révolution consiste avant tout à rétablir les rapports de la pensée méthodique et de l'action dans un seul et même individu : « La révolution ne peut avoir d'autre sens que de restituer au sujet pensant le rapport qu'il doit avoir avec la matière, en lui rendant la domination qu'il a pour fonction d'exercer sur elle »²⁷⁸. A partir de ces conditions, on peut seulement réaliser une société où « le commun des hommes se trouve le plus souvent dans l'obligation de penser en agissant, a les plus grandes possibilités de contrôle sur l'ensemble de la vie collective et possède le plus d'indépendance »²⁷⁹. Et alors, seulement dans ces conditions, la liberté réelle, si précieuse aux yeux de ceux qui la possèdent effectivement dans la vie, pourra s'étendre aux autres domaines.

²⁷⁵. Ibid., p. 73.

²⁷⁶. Ibid., p. 74.

²⁷⁷. *Leçons de philosophie*, Paris, Plon, 1989, p. 141.

²⁷⁸. « Lénine : Matérialisme et empiriocriticisme », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p. 307.

²⁷⁹. *Réflexions*, *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, pp. 89.

Définir une société libre implique, en effet, une réflexion fondamentale sur la signification de la critique de Marx du point de vue de l'histoire des idées. Il faut, aux yeux de Simone Weil, sauvegarder l'affirmation de la liberté contre la force des choses, pour discerner le sens de l'existence humaine. Ce faisant, elle découvre dans la dialectique marxiste, outre la volonté de puissance à la fois bourgeoise et rationaliste, l'espérance religieuse innée d'un accomplissement de la praxis intégrale. L'idée de révolution, disqualifiée quand elle se présente comme scientifique et messianique, retrouve une validité quand elle se confond avec l'« éternel esprit de révolte » contre l'injustice, le mensonge et l'humiliation. L'action historique ne conduit pas sûrement à un terme fixé d'avance ; elle n'en est pas pour autant abandonnée au hasard et à l'irrationalité, elle ne peut être que l'œuvre éclairée des hommes agissant en tant qu'individu. Vouloir poser à Marx et à ses successeurs le sens de la justice est donc dépourvu de possibilité immanente, puisque la pratique de la révolution a depuis longtemps confirmé la théorie des forces productives dialectiques. L'oubli du passé est alors un élément constitutif de l'idée que l'espèce humaine se fait d'elle-même comme étant le sujet unique de l'Histoire.

En guise de conclusion : La critique sur Marx est-elle encore pertinente aujourd'hui ?

Sans doute se demandera-t-on en quoi il peut être pertinent de prendre en compte la critique weilienne sur Marx, au moment où tout son système dit le marxisme, qui a profondément marqué le milieu du XXe siècle, a désormais cessé d'exercer une influence significative dans la plupart des pays de la planète et de constituer, même pour les esprits les plus contestataires de notre époque, la référence fondamentale qu'il a jadis été. Pour ces derniers, il faut rappeler qu'on aurait bien tort de réduire la théorie marxienne à une sorte de rêve surréaliste ou le fait de « flirter » avec le marxisme, ne serait ce que pour ne pas paraître dépassé aux yeux de leurs contemporains.

Objectivement, on doit reconnaître que le marxisme, même aujourd'hui, constitue un riche arsenal d'arguments contre le capitalisme libéral, arsenal dont les pièces sont dues tant à l'analyse scientifique que Marx a lui-même consacrée au capitalisme qu'aux contributions de ses innombrables disciples qui, depuis plus de cent ans, n'ont cessé d'affiner les objections qu'ils opposent à leurs adversaires libéraux. D'un point de vue négatif, une critique du capitalisme vaut ce que vaut la solution de remplacement proposée pour résoudre le problème posé par la mise en place d'une société à la fois juste et efficace ; sur ce terrain, le moins que l'on puisse dire, c'est que le marxisme ne peut faire mieux que le libéralisme, comme en font foi ses échecs lamentables – que ces échecs aient été consacrés par l'abandon du projet marxien dans presque tous les pays où l'on a essayé de l'appliquer.

Il est bien entendu insuffisant de voir dans les piètres résultats obtenus par les régimes communistes à travers le monde le fruit peu glorieux d'une application de la pensée de Marx, mais on aurait également tort de penser qu'il suffirait d'appliquer cette pensée plus correctement pour arriver à un résultat plus heureux, car le problème est que ce communisme dont Marx s'est fait l'éloquent propagandiste n'est rien d'autre qu'une utopie qui ne peut plus être « appliquée » que l'*Utopie* de Thomas More. Le problème essentiel réside donc entre ce qui est de l'ordre théorique et ce qui est de l'ordre d'application. Or, toute l'analyse de Marx était effectivement basée sur l'idée qu'il fallait substituer au mécanisme aveugle des marchés capitalistes une planification rationnelle des ressources, selon un mode que Marx n'a pas eu le temps d'analyser en détail mais dont l'efficacité était supposée par toutes ses descriptions de la société socialiste. Toute planification exige

décision. Qui doit donc prendre les décisions dans un régime socialiste engagé sur la voie de l'économie planifiée ? A cette question, le marxiste imbu des plus belles pages de Marx pouvait répondre sans hésiter que c'est au prolétariat lui-même qu'il revient de prendre de telles décisions, à ce prolétariat qui avait fait la révolution, qui avait renversé le capitalisme, qui s'était approprié les moyens de production, qui avait pris le pouvoir et qui exerçait même temporairement une « dictature » à laquelle devaient se soumettre les héritiers de la bourgeoisie.

L'enthousiasme aux belles heures des flambées révolutionnaires ne peut durer car, quand fut venu le temps de prendre les vraies décisions, celles qui devaient forcément prendre appui sur de savantes analyses techniques ou sur la mise en balance de multiples intérêts, il a bien fallu se rendre compte qu'une classe sociale, aussi unifiée et aussi socialement éduquée qu'on puisse l'imaginer, peut difficilement s'exprimer à l'unisson²⁸⁰. En réalité, le pouvoir du prolétariat s'exprime par l'intermédiaire du Parti, qui est devenu l'instance décisionnelle dont il fallait, en principe, respecter la volonté de ceux qu'il représente. Or, cette concentration du pouvoir, qui, – on le sait aujourd'hui – n'a pas suffi, loin de là, à assumer le succès de cette planification, ruinait, dès le départ, toute velléité de participation populaire. D'autant plus, qu'en se considérant comme seule instance qui détient la vérité scientifique, elle supposait l'abolition des droits qui, dans toutes les formes démocratiques, permettent aux citoyens de participer, aussi minimalement et indirectement que ce soit, aux orientations politiques de leur société²⁸¹.

Cette lacune prend racine dans les analyses de Marx. Malgré la perspicacité de ses analyses socio-économiques et malgré sa méfiance instinctive à l'égard des abstractions, Marx ne s'est guère demandé en vertu de quoi le prolétariat pourrait constituer une entité

²⁸⁰. A ce point il faut noter que Simone Weil n'a pas explicitement analysé.

²⁸¹. Castoriadis a une formule excellente concernant cet argument totalitaire : « S'il y a une théorie vraie de l'histoire, s'il y a une rationalité à l'œuvre dans les choses, il est clair que la direction du développement doit être confiée aux spécialistes de cette théorie, aux techniciens de cette rationalité. Le pouvoir absolu du Parti – et, dans le parti, des « coryphées de la science marxiste-léniniste », selon l'admirable expression forgée par Staline à son propre usage – a un statut philosophique, il est fondé en raison [...]. Toute démocratie n'est que concession à la faillibilité humaine de dirigeants ou procédé pédagogique dont eux seuls peuvent apprécier les choses correctes » (cf., Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, « Points », 1999, p.87 sq).

politique capable d'exprimer en tant que classe des volontés présumées communes à l'ensemble de ses membres. Sans doute ce qui semble tenir à une étonnante et inhabituelle naïveté de sa part s'explique-t-il par le fait qu'il était profondément convaincu que l'abolition de la propriété privée des moyens de production allait transformer radicalement les rapports entre les hommes. Aussi, lui paraissait-il probable que les prolétaires, jusque-là aliénés et divisés entre eux par les tensions que créaient les rapports de production capitalistes, sauraient, une fois « libérés de leurs chaînes », reconnaître leurs véritables intérêts et former un corps unifié capable de parler d'une seule voix. Or, cette image utopique d'un prolétariat libre, à l'abri des conflits d'intérêts que des rapports de production basés sur la propriété privée suscitaient au sein des classes pré-révolutionnaires, est peut-être l'héritage le plus ambigu que Marx a légué aux générations de marxistes qui se sont succédé au cours du XXe siècle.

En somme, la société dont Marx s'est fait promoteur est une société idyllique où chacun se permettrait « de faire aujourd'hui ceci, demain cela, de chasser le matin, d'aller à la pêche l'après-midi, de faire l'élevage le soir et de critiquer après le repas » selon son bon plaisir²⁸². Une telle société se situe nettement aux antipodes des sociétés communistes dont le siècle passé nous a offert tant d'exemples avec lesquels il serait bien injuste de la confondre. Comme toutes les sociétés idylliques, cette société communiste devait demeurer une utopie et c'est bien à tort qu'on a fait croire que, pour être à même de la mettre en place de façon viable, il suffisait d'effectuer une révolution politique. On ne saurait d'ailleurs s'en étonner quand on tient compte du fait que, au sein de son œuvre colossale, Marx n'a dédié à l'analyse du communisme qu'assez peu de pages, puisque c'est à la critique du capitalisme qu'il a consacré la presque totalité de œuvre scientifique. Cela dit, on peut être en désaccord avec les implications politiques du marxisme tout en reconnaissant le caractère profond et pertinent de nombreux passages de l'œuvre de Marx, en particulier la « théorie de la plus-value » selon laquelle la lutte des classes se greffe inévitablement sur la logique du profit.

En ce qui concerne la critique que Simone Weil porte sur Marx et le marxisme, ce n'est pas sur l'idée de rendement telle qu'elle a été étudiée, mais précisément l'interrogation sur le rapport entre le travailleur et son travail. Sa critique de Marx et le

²⁸². K. Marx et F. Engels, *L'Idéologie allemande*, Œuvres III, Philosophie, Paris, Pléiade, p. 1065.

marxisme n'est en effet qu'une table-rase, qui permet d'orienter sa pensée vers l'essentiel : les devoirs envers l'être humain. Pour elle, toute transformation sociale qui soit possible doit œuvrer en profit de l'homme, de tout homme, et non en raison d'aucun groupe social. Cette idée s'exprime à travers son dernier ouvrage, *l'Enracinement*, qui porte explicitement le projet d'un « Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain ». Au-delà de toute analyse socio-économique ce projet vise à rapporter l'obligation morale à un besoin vital. Et, l'obligation morale doit être pensée indépendamment de toute anthropologie des besoins, car : « L'objet de l'obligation, dans le domaine des choses humaines, est toujours l'être humain comme tel. Il y a obligation envers tout être humain, du seul fait qu'il est humain, sans qu'aucune autre condition ait à intervenir, et quand même lui n'en reconnaît aucune »²⁸³. Comme le devoir, l'obligation est catégorique, elle ne vise à une situation de fait ni à une convention, mais « à la destinée éternelle de l'être humain »²⁸⁴. Autrement dit, l'humain échappe définitivement à toute condition socio-économique dans le sens où le caractère inconditionné de l'obligation humaine fait signe vers un hors-monde, vers ce qui n'est plus de l'ordre de la politique, du social, de l'économie, bref, vers ce qui échappe à toute condition humaine.

Sa critique sur Marx et le marxisme donne, en effet, l'accès à l'ouverture d'une argumentation en faveur de l'enracinement pour démontrer le caractère inconditionnel des obligations envers l'être humain : la restauration de la dignité de l'homme face à toute sorte d'oppression sociale et politique. Il faut, pour Simone Weil, fonder les rapports humains sur un lien d'obligations inconditionnelles : une nécessité interne propre à la spiritualité humaine, une condition transcendantale. Toute réalité sociale nécessaire à l'individu pour son enracinement n'est que des biens relatifs. En ce sens, il faut redonner le sens et la valeur au travail.

Le travail représente pour Simone Weil l'expérience humaine formatrice de notre rapporte au réel. Il n'est pas simplement le moyen par lequel l'homme pourrait se respecter lui-même quelles que soient les situations extérieures, car il est ontologiquement digne de

²⁸³. *L'enracinement*, Gallimard, « folio essais », 1949, p. 11.

²⁸⁴. Ibid.

respect²⁸⁵. La matière ne renvoie pas à un donné inerte, mais est d'abord le résultat de l'élaboration humaine. Cela signifie que, dans la perspective de Simone Weil, le travail introduit de l'unité et de la continuité dans l'univers. Or, ces deux figures sont réellement menacées par le machinisme et le progrès technique, dont Simone Weil a concrètement éprouvé dans son expérience à l'usine en 1934-1935. Pourtant, ce qu'elle découvre est paradoxal : le travail du manœuvre incarne en réalité l'obéissance consentie à la nécessité et à la douleur. La condition du travail dans l'univers industriel est symbole même du malheur. Mais, si le malheur, par nature, n'est pas prévisible, il fait intrusion dans la vie de l'homme, où sont alors ses causes objectives ?

C'est en s'efforçant de connaître et de démontrer l'indice le plus certain de ces causes que Simone Weil s'engage concrètement dans la condition ouvrière, ainsi que dans plusieurs domaines sociaux et politiques, avec l'objectif bien précis de réinscrire l'homme dans la réalité d'une philosophie du travail et, en même temps d'ouvrir l'horizon d'une possibilité pour la dignité et la liberté de l'homme en tant qu'homme au monde.

²⁸⁵. Nous allons voir comment Simone Weil, par ses propres expériences dans l'usine, montre bien que des conditions du travail moderne brisent l'autarcie de l'homme et que la morale stoïcienne est inefficace.

Deuxième partie

De l'expérience à la pensée : une philosophie du travail et de la liberté

La critique de Marx et du marxisme est un point d'ancrage qui permet à Simone Weil de présenter une vision plus large du « réel » et de créer une nouvelle page de l'histoire de sa vie et sa pensée. En effet, il n'y a pas de discontinuité avec ce qu'elle a vécu, mais une reprise de chaque problème social avec lucidité et courage. Depuis toujours la question pertinente qui lui tient à cœur est de comprendre les diverses formes que l'oppression sociale a prises dans le monde des hommes. Comment peut-elle dès lors, avec de nouvelles perspectives théoriques et pratiques, œuvrer pour la liberté individuelle et sociale dans un tel contexte ?

Pour dégager les causes « objectives » de l'oppression sociale, il lui faut avoir la force de la pensée et l'expérience qui est la sienne. Toute sa pensée et son action s'enracinent dans l'expérience de l'univers industriel. Et c'est de cette expérience que procède le versant normatif de son œuvre : sa connaissance de l'utilisation industrielle des hommes ne lui a pas seulement permis de comprendre ce qu'est la condition du travail et de la vie ouvrière, mais l'a amenée à juger ce qu'elle devrait être.

Connaître suppose en philosophie comme en tant d'autres matières, une expérience de la diversité des situations où se pose la question du juste et de l'injuste. À la différence d'un savoir, qui serait peut-être purement livresque, cette connaissance a nécessairement une dimension subjective. Elle suppose une capacité d'écoute des parties en litige et d'empathie avec chacune d'elles. Or, Simone Weil ne croit pas possible d'étudier l'homme comme on étudie les astres et considère qu'« il n'y a pas d'autre procédé pour la connaissance du cœur humain que l'étude de l'histoire jointe à l'expérience de la vie, de telle manière qu'elles s'éclairent mutuellement »²⁸⁶. Elle exige, pour cette science, que non seulement « les faits soient exacts autant qu'on peut les contrôler, mais qu'ils soient

²⁸⁶. *L'enracinement*, Paris, Gallimard, 1949, p. 292 .

montrés dans leur perspective vraie relativement au bien et au mal »²⁸⁷. Ce serait particulièrement vrai lorsqu'il s'agit de connaître la condition du travail, et notamment l'oppression qui produit « l'écrasement physique et moral » de ceux qui exécutent, par un « abus de domination » de ceux qui commandent²⁸⁸.

Simone Weil acquiert par son expérience à l'usine la connaissance d'une déshumanisation du travail. Cette expérience de la subordination lui révèle trois facettes touchant directement à la dignité humaine dans l'univers industriel. L'obligation de renoncer à sa subjectivité et à son vouloir propre provoque en premier lieu une rétraction de la pensée. Elle crée chez le travailleur la docilité plutôt que la révolte. Deuxièmement, la subordination métamorphose le travailleur en être calculateur, faisant de l'argent l'unique raison de son travail. L'utilitarisme du travail fait disparaître ce qui devrait être le mobile premier du travailleur : l'adhésion volontaire à la réalisation d'une œuvre collective. En troisième lieu, la subordination isole chaque travailleur et sape les solidarités en l'enfermant dans un rapport binaire à son chef, grand ou petit. Il n'y a plus de place pour la camaraderie mais la solitude du chacun pour soi ; et les ouvriers les plus fragiles ou les moins dociles, ne peuvent guère compter sur le soutien des autres.

Comprendre la situation dégradante de l'univers industriel implique qu'on puisse inscrire la connaissance des faits dans une théorie qui les rende intelligibles et donne ainsi prise sur eux. Il faut rapporter cette connaissance des faits à des principes qui les ordonnent. L'expérience ouvrière nourrit et informe chez Simone Weil ce qu'il serait juste de présenter comme une « philosophie du travail »²⁸⁹, car il s'agit d'une pensée vivante, toujours en mouvement, non exempte de contradictions apparentes, et pourtant d'une cohérence et d'une fécondité exceptionnelles.

À la différence des penseurs et théoriciens de son temps, la vie et l'œuvre de Simone Weil forment un tout basé sur le souci d'« entrer en contact avec la fameuse « vie réelle ». Cette « vie réelle » pour elle est celle du travailleur, qui ne connaît la liberté que

²⁸⁷. Ibid.

²⁸⁸. Note sur Variantes de *Réflexions*, *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 542.

²⁸⁹. C'est le titre que donne Robert Chenavier à son livre, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, éditions du Cerf, Paris, 2001.

par la présence de ce qui s'oppose à elle et les lois de l'extériorité, comme on le voit dès les premiers écrits philosophiques. Mais c'est surtout le contact avec les « conditions réelles », écrit-elle à Albertine Thévenon, qui « 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 que j'ai de la vie »²⁹⁰. Elle a bien compris que la racine de la crise moderne est la séparation de la pensée et de l'action, et que la source majeure de l'oppression est la séparation entre ceux qui commandent et ceux qui exécutent. Il est tout aussi vrai qu'un tel programme a recoupé chez Simone Weil un grand désir de quitter l'abstraction pour la réalité, le désir d'éprouver elle-même l'unité du travail et de la pensée vue comme vraie grandeur humaine : « c'est la réalité, non plus l'imagination »²⁹¹. Mais Simone Weil ne cherche pas la grandeur humaine pour elle-même, ce qu'elle cherche dans ce contexte politique et historique c'est la véritable science de l'oppression que le marxisme a été incapable de fournir. Se fondant sur sa propre expérience avec les communistes et les syndicalistes qu'elle a fréquentés, Simone Weil n'hésite pas à dire :

« Avant de lancer les ouvriers dans l'aventure d'une révolution politique, il faut chercher s'il existe des méthodes susceptibles de les amener à s'emparer silencieusement, graduellement, presque invisiblement, d'une grande partie de la puissance sociale réelle (...) il faut ou appliquer ces méthodes si elles existent, ou renoncer à la révolution ouvrière si elles n'existent pas »²⁹².

L'importance d'une telle démarche, pour la réflexion philosophique et l'action politique, apparaît plus nettement dans la lettre à Albertine Thévenon où elle écrit :

« Seulement quand je pense que les grands [*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 »²⁹³.

²⁹⁰. *La Condition ouvrière*, Paris, Gallimard, 2002, p. 52.

²⁹¹. Ibid.

²⁹². *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 1, p. 131 ; *Oppression et Liberté*, p. 242.

²⁹³. *La Condition ouvrière*, Paris, Gallimard, 2002, pp. 52- 53.

Face à cette « sinistre rigolade » du monde politique conduit par la droite comme par la gauche, Simone Weil veut, par sa propre expérience de la vie d'usine, chercher à savoir pourquoi la révolution politique et économique est si difficile. Elle exprime sa conviction à Albertine Thévenon dès les premiers jours de son entrée à l'usine : « Je pense de plus en plus que la libération (relative) des ouvriers doit se faire avant tout à l'atelier et il me semble que j'arriverai à apercevoir un peu de quoi elle dépend. »²⁹⁴ Au-delà d'une analyse théorique de la transformation sociale ou d'un intermède de la démythification de la révolution, cette décision d'entrer en usine apparaît plutôt « comme une sorte d'ultime recours à une expérience capable d'informer sur la réalité de l'oppression créée par la rationalisation, et sur les conséquences effectives de cette forme d'oppression dans la conscience ouvrière. »²⁹⁵

Les conditions de travail engendrent chez les travailleurs un état de passivité. Pour les rendre conscients dans leur travail, pour les libérer de la lourde oppression qui pèse sur la vie, le seul moyen efficace est de toucher la réalité de la condition ouvrière, d'avoir sa propre expérience du travail et sur son lieu même. Ce qui revient à dire que l'expérience vécue de l'usine fait naître une pensée propre à orienter l'action, à donner « une vue claire et précise » de la tâche à accomplir, à l'inverse d'un désir, fruit de la simple imagination.

La préoccupation centrale de Simone Weil n'est pas la révolution, mais la transformation de la condition ouvrière. A ses yeux, il faut dire adieu au projet mythique d'une révolution impossible pour partager vraiment la condition des opprimés, c'est-à-dire, éprouver et penser leurs conditions d'existence. « Tant qu'on ne s'est pas mis du côté des opprimés pour sentir avec eux, on ne peut pas se rendre compte »²⁹⁶. La *compassion* est donc la condition *sine qua non* pour concevoir une société libérée de l'oppression. Le projet de travailler comme ouvrière est « le moyen de chercher encore à concilier vocation personnelle et engagement social, le lieu de l'exigence d'unité demeurant entre la pensée et

²⁹⁴. Correspondance avec U. Thévenon, *La Révolution Prolétarienne*, n° 362, mai 1952, p. 17-161. Cité par J. Cabaud, *ibid.* p. 107.

²⁹⁵. Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Paris, Cerf, 2001, p. 315.

²⁹⁶. *Leçons de philosophie*, Paris, Plon, 1989, p.142.

l'action, là où les espoirs d'ordre collectif semblent brisés »²⁹⁷. L'expérience ouvrière est bien, pour Simone Weil, une décision tout à fait logique de son évolution intellectuelle et existentielle, l'expérience qui la marque tout au long de sa vie et donne sens à sa réflexion.

Partant du problème perçu par Simone Weil, notre premier chapitre (chapitre IV) dans cette partie sera consacré à l'essence même de *l'oppression* selon elle : ses causes objectives dont les facteurs principaux résident dans la coordination des travaux et dans la soif de pouvoir. La forme de l'oppression la plus manifeste qu'éprouve Simone Weil est la condition ouvrière.

Dans le deuxième chapitre (chapitre V), nous étudierons les moyens par lesquels *le travail* se révèle selon elle comme médiation qui s'ouvre à la liberté idéale. C'est dire que le travail devrait être le lieu de la maîtrise des obstacles et donc l'équation nécessaire de la pensée et l'action. Et à partir de là, nous pourrions, selon Simone Weil, déterminer au moins théoriquement une société libre, mieux apprécier le présent, lui attribuer des valeurs différentes quand nous essayons de penser un monde meilleur.

Le troisième chapitre (chapitre VI) examinera les enjeux des engagements sociaux et de la pensée de Simone Weil dans la poursuite cohérente de sa ligne politique. Comment s'exposer à l'épreuve de *l'engagement* lui permet-il d'analyser les problèmes de l'oppression, et de chercher une solution globale pour la dignité de l'homme, avec courage et perspicacité ?

²⁹⁷. Emmanuel Gabellieri, *Être et Don : Simone Weil et philosophie*, Collection Bibliothèque philosophique de Louvain, 2003, p. 164.

CHAPITRE IV

L'expérience vécue de l'oppression

Le désir de travailler en usine est un projet que Simone Weil a nourri de longues années. En effet, cette expérience ouvrière n'a pu être réalisée qu'à la suite d'une demande de congé « pour études personnelles » formulée le 20 juin 1934 : « Je désirerais préparer une thèse de philosophie concernant le rapport de la technique moderne, bas de la grande industrie, avec les aspects essentiels de notre civilisation, c'est-à-dire d'une part notre organisation sociale, d'autre part notre culture »²⁹⁸. S'agit-il d'un désir pieux, seulement destiné à couvrir une volonté d'expérimentation de la souffrance, de la compassion, ou de compensation d'un privilège social ? L'entrée dans la vie de l'usine est-elle une décision capricieuse d'une jeune professeur de lycée apparemment mal appréciée par ses collègues ? Sinon, pourquoi Simone Weil s'intéresse t-elle à la condition ouvrière ? Quelle a été l'importance de cette expérience du travail et des concepts philosophiques tirés de cette condition ?

L'expérience ouvrière a été, pour Simone Weil, la réalisation du désir d'« être de son temps », c'est-à-dire d'être la contemporaine de son époque. Cette volonté est attestée par Simone Weil elle-même à mesure qu'elle justifie son implication dans les débats sociaux et politiques qui forment les préoccupations centrales des années trente jusqu'à sa mort, en 1943. Cependant, cette manière d'être présente n'est pas celle de l'historien, pour lequel Simone Weil n'a guère d'estime²⁹⁹, car il ne s'agit pas pour elle de faire le récit des événements. Ce qu'elle cherche, c'est le moyen de les penser de l'intérieur, à mesure qu'ils se déroulent. Cette expérience est aussi le fruit d'une décision pragmatique qui lui permet de saisir en chair et en os la réalité existentielle et sociale dont les aspects les plus tragiques sont souvent masqués par les discours idéologiques des intellectuels dont l'inspiration prolétarienne s'avère, en partie au moins, imaginaire.

²⁹⁸. Jacques CABAUD, *L'Expérience vécue de Simone Weil*, p. 104, et SP I, p. 413.

²⁹⁹. *L'enracinement*, Paris, Gallimard, 1949, p. 292-295.

En s'exposant au monde ouvrier, Simone Weil cherche, en effet, à réaliser une approche méthodique de l'oppression sociale. Sa démarche s'appuie sur le refus de s'en tenir à une lecture extérieure de la condition ouvrière. « *Compter parmi les rouages de l'usine* » signifie pour elle être capable de traduire de l'intérieur le phénomène de l'oppression. L'engagement physique à l'usine revêt donc cette signification : il s'agit de comprendre de l'intérieur les racines et la nature mêmes de l'oppression sociale. Cette exigence est donc épistémologique, il n'y a nul espoir autrement de s'assurer la moindre connaissance fiable de la condition ouvrière. Il est bien évident que cette expérience revêt une dimension personnelle : l'engagement à l'usine est une épreuve qui ébranle chez Simone Weil « jusqu'au sentiment de sa dignité »³⁰⁰. Toutefois, cette expérience ouvrière marque une rupture existentielle qui s'éprouve sur le fond d'une continuité philosophique : il s'agit bien toujours de prendre contact avec la réalité et d'en faire une méthode de dévoilement du réel. La vérité est aussi fonction de l'engagement.

Éprouver le réel et chercher la vérité traduisent une position philosophique qui permet de révéler les réelles conditions des ouvriers dans la société industrielle et de procurer les éléments de critique à l'égard de toutes les fausses actions politiques. Dans cette perspective, on comprendra que la meilleure manière d'investir l'usine soit celle qui permet d'exercer au maximum la lucidité intellectuelle.

1. Expérience ouvrière

La pensée n'est pas, pour Simone Weil, un acte de pure abstraction. Elle doit être avant tout le fruit d'une expérience vécue de l'être pensant. Pour comprendre la nature de l'oppression dans le monde contemporain, Simone Weil s'engage à unir étroitement l'expérience, la méthode et la doctrine. L'articulation rigoureuse de ces trois éléments rend seule possible, à ses yeux, une approche directe et véridique de la réalité. La constitution et l'évolution des sociétés obéissent à un ordre que la méthode matérialiste a pour office de mettre en évidence. Pour ne pas s'égarer dans la complexité du réel, il faut un fil conducteur. Alors que d'autres voient dans les masses ou dans les partis les principales forces agissantes, Simone Weil part du travail lui-même. Elle prend comme hypothèse que,

³⁰⁰. Lettre à Albertine Thévenon, *La Condition ouvrière*, p. 59.

pour changer la vie des hommes, il faut modifier, grâce au progrès technique, les conditions de leur travail.

La vie des ouvriers n'est pas pour elle un spectacle, une cause extérieure de souffrance ou de révolte, mais un malheur personnel. Son contact avec le monde du travail s'est réalisé en plusieurs étapes : comme professeur de philosophie aux lycées du Puy, d'Auxerre et de Roanne, Simone Weil découvre, à travers le syndicalisme, notamment le milieu des mineurs ; elle descend dans une mine, fait des cours, participe à des actions, suscite, dans l'administration de ses établissements successifs, des perplexités, dont elle s'amuse avec une insolence teintée d'un humour qui passe mal. Quand on lit ses lettres, on est frappé par sa capacité de voir, à travers un événement singulier, comme la visite d'une mine, où elle a actionné un marteau piqueur, un phénomène général³⁰¹.

Cela explique déjà clairement la raison pour laquelle Simone Weil se fait ouvrière en décembre 1934 à l'usine Alsthom où elle reste jusqu'en avril 1935. Grâce à ce milieu de contact, Simone Weil se distingue, dès le début de son activité politique, de façon très en avance sur son temps, par son insistance à poser au mouvement ouvrier des questions bouleversantes et des interrogations inquiétantes. Sa clairvoyance trouve dans tous ces acteurs, dans ces témoins de la première heure, ses sources et son explication.

L'entrée à l'usine d'Alsthom³⁰² le 4 décembre 1934 en qualité d'ouvrière sur presse est donc la mise en œuvre d'« un vieux rêve ». Un travail effectif, de quatre mois et trois semaines entrecoupés de cinq périodes d'arrêt, de décembre 1934 à avril 1935, est en fait une courte durée par rapport à une vie ouvrière normale. Cette brève expérience de Simone Weil suscite inévitablement des doutes sur sa validité, malgré la sincérité de ses intentions.

³⁰¹. « A présent, écrit-elle, le drame ne se joue plus entre le charbon et l'homme, il se joue entre le charbon et l'air comprimé. C'est l'air comprimé qui, au rythme accéléré qui est son rythme propre, pousse le marteau piqueur contre la muraille de charbon, et s'arrête, et pousse encore. L'homme, contraint d'intervenir dans cette lutte de forces gigantesques, y est écrasé. (...) A présent c'est lui qui fait corps avec la machine, qui s'ajoute à elle comme un rouage supplémentaire et vibre de sa trépidation incessante. » Simone PETREMENT, *La vie de Simone Weil*, I, p. 258-259.

³⁰². Société générale de constructions électriques et mécaniques constituée par la fusion des sociétés L'Alsacienne et Thomson. L'usine où S. Weil travaille est située au 363, rue Lecourbe, Paris, 15^e.

Ne doit-on pas se demander si des périodes aussi brèves, entrecoupées par les arrêts dus à la fatigue, à la maladie et au renvoi, peuvent constituer une expérience significative ? Sont-elles un espace de temps suffisant pour que quelqu'un venu du dehors puisse faire une expérience authentique de la vie d'usine ?

Il faut d'abord rappeler que Simone Weil s'est fait à elle-même cette objection. Plusieurs fois elle se montre soucieuse d'éviter toute « introspection », et se base sur le témoignage, explicite ou muet, de ses camarades de travail. Ainsi dans une lettre de 1936 à Jules Romains, elle n'hésite pas à écrire :

« Si quelqu'un venu du dehors, pénètre dans une de ces îles et se soumet volontairement au malheur, pour un temps limité, mais assez long pour s'en pénétrer, et s'il raconte ensuite ce qu'il éprouve, on pourra facilement contester la valeur de son témoignage. On dira qu'il a éprouvé autre chose que ceux qui sont là de manière permanente »³⁰³.

Simone Weil nous met en garde contre des critiques mal formulées et des objections qu'elle s'est faite à elle-même. Elle a en outre pleinement conscience que son souci intellectuel n'a pu que renforcer sa souffrance, même si cette souffrance l'aide à révéler une aliénation exprimée par tous, à des degrés divers.

L'entrée à l'usine d'Alsthom n'est absolument pas le but de cette jeune professeur à la santé déjà très fragile. Mais à ses yeux, l'expérience des conditions réelles, notamment de la vie ouvrière, est essentielle à la solution de la question de l'oppression sociale. Cet engagement définit une rencontre : il effectue une démarche déjà annoncée dès ses premières réflexions mais qui demeure incertaine jusqu'à la première embauche. Simone Pétrement, une amie proche de la famille Weil, témoigne qu'elle « aurait eu beaucoup de peine autrement à se faire embaucher dans une usine », car en effet « on acceptait difficilement quelqu'un qui n'avait pas de certificat de travail »³⁰⁴. Il n'y a donc aucune contrainte dans cette expérience ouvrière, mais bien l'expression d'une rupture – sous la forme d'un accomplissement – c'est-à-dire d'une rencontre. Cette rupture se réalise par le passage au monde réel qui a pour but de rompre avec un point de vue imaginaire voire

³⁰³. Cette lettre fut remaniée et publiée in *Economie et Humanisme*, n° 2, juin-juillet 1942 ; cf., *Œuvres Complètes*, t. II, vol. 2, p. 300.

³⁰⁴. Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, Fayard, 1997, p. 331.

même « artificiel » suivant l'expression de Simone Weil elle-même. Elle comporte aussi l'abandon d'une certaine forme de militantisme. Ainsi dans cette situation, l'expérience d'usine peut se définir comme le témoignage personnel de qui s'expose à la réalité, au monde réel. Dans cette même logique, l'usine est un « phénomène », c'est-à-dire qu'elle se dévoile comme objet de réflexion construit par le questionnement de la philosophe.

Une lecture attentive du *Journal d'usine*³⁰⁵ peut nous révéler quelle attention Simone Weil consacre à ce temps précieux de quelques semaines de travail à l'usine. Dans ce *Journal*, elle note tout avec précision, aussi bien sur le travail effectué ou sur les machines que sur ses compagnons de travail et les relations qu'elle a avec chacun d'eux. Elle n'idéalise pas le milieu ouvrier, bien au contraire. Sa lucidité, sa rigueur, sa franchise, la contraignent à ne rien cacher des points négatifs, les jalousies, les mesquineries, les stupides rivalités pour quelques sous en plus ou en moins. Elle n'oublie pas non plus de consigner ses propres insuffisances, son angoisse de mal faire, sa maladresse, son évident manque d'expérience. Or, nul ne peut contester que l'usine soit en 1934 et au regard de Simone Weil un lieu de déshumanisation ; et *Le Journal* est comme hanté par le constat de l'affaiblissement de la pensée et de la volonté de ne pas sombrer dans l'inconscience. La lucidité, l'éveil de la pensée, se traduisent par le « sentiment de la dignité » qui se nourrit de l'acharnement du témoin qui impose une reconnaissance universelle. La volonté de témoigner implique tout à la fois accepter d'être façonné par les circonstances extérieures et parvenir à les orienter. Le témoin se tient au seuil de ce dont il témoigne, en ce sens, il est vraiment acteur puisqu'il est à la fois en situation pratique et en mesure d'élaborer une représentation théorique. Cette position fait enfin du témoin un être, par définition, mobile vis-à-vis de l'expérience.

Témoin de la condition ouvrière, Simone Weil n'entend pas éprouver les structures collectives de l'oppression. Son propos est de déceler les formes objectives de l'aliénation qui ne sont pas réductibles aux effets économiques et sociaux. De là vient sans doute l'usage du concept d'« esclave » par lequel nous percevons la réalité de l'expérience ouvrière. Or, ce qu'il désigne est très peu rigoureux dès lors qu'il ne se définit plus par un

³⁰⁵. Par son genre particulier d'écrit, Anne Roche nous propose deux lectures possibles : l'une est diachronique et textuelle, elle est indispensable puisque le texte restitue précisément le quotidien de l'expérience ; l'autre est par coupes et regroupements thématiques, qui traite le texte comme un matériau à réorganiser. Voir *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, pp. 158-159.

statut juridique. « L'esclavage m'a fait perdre tout à fait le sentiment d'avoir des droits »³⁰⁶, dira Simone Weil. On peut s'étonner que ce ne soit pas, au contraire, le fait de n'avoir aucun droit qui ait produit le sentiment d'esclavage. Car que peut bien désigner l'esclavage en dehors de sa dimension juridique ? N'est-ce pas parce qu'on ne jouit plus d'aucun droit que l'on est esclave ? En effet, le concept d'esclavage ne désigne pas ici un statut ; par opposition à un homme supposé libre parce qu'il aurait des droits. Il ne s'agit donc pas de discuter du statut de l'ouvrier, mais plutôt de le questionner par une réflexion qui prend en compte sa condition. On perçoit alors pourquoi l'ouvrier figure l'homme « réel » : il exprime une certaine condition métaphysique. L'esclavage n'exprime pas l'état d'aliénation produit par un certain rapport entre la force de travail et le capital, mais l'impossibilité d'être maître de soi, c'est-à-dire de sa pensée. Il désigne une forme d'humiliation telle qu'elle brise la tentation de la révolte et que la plainte se substitue à la résistance.

La description de la vie d'usine porte sur des événements effectifs qui introduisent vraiment à la réalité de la vie. Simone Weil n'hésite pas à noter avec précision les impressions produites par chaque entrée dans l'usine. « Le premier détail qui, dans la journée, rend la servitude sensible, c'est la pendule de pointage »³⁰⁷. La monotonie, la contrariété, le dégoût, l'ennui, etc., sont les « sentiments obscurs, insaisissables, inexprimables qui s'emparent de l'âme pendant le travail »³⁰⁸.

Pourtant si Simone Weil met la perception du temps au cœur de la réalité du travail à l'usine, sa position est d'emblée plus ontologique : c'est l'être de l'usine qui est interrogé. L'emploi du temps semble, pour Simone Weil, inhérent à la nécessité du travail. Le temps est condition posée aux travaux et éprouvé par le travail. Il est pourtant que tout est renversé à l'usine : l'immédiat devient la loi des choses, et la loi pour l'homme devient le rôle de chose. Cette contradiction est « une insulte à la dignité de la nature humaine »³⁰⁹. Face à l'accomplissement de soi, l'ouvrier se trouve : soit dans une intériorité close où, à

³⁰⁶. « Journal d'usine », *La Condition ouvrière*, p. 150.

³⁰⁷. *La Condition ouvrière*, p. 330.

³⁰⁸. *Ibid.*, p. 332.

³⁰⁹. *Leçons de philosophie*, Paris, Plon, 1959, p. 138.

force d'être à lui-même, il n'éprouve que le vide de son être, soit dans la pure extériorité des relations mondaines qui le disperse. Entre le retour indéfini sur soi et l'éclatement de soi par le monde de l'usine, il ne sait plus qui il est et comment il se situe. Mais ce qui apparaît en premier et surtout, c'est la blessure infligée à la pensée : on souffre autant de la monotonie du travail que des changements d'occupation puisqu'il est « brutalement » manifeste que « son temps est sans cesse à la disposition d'autrui »³¹⁰. L'emprise du contremaître tient à son pouvoir, non pas en ce qu'il surveille le travail accompli en évaluant la productivité des ouvriers, mais en ce qu'il est déchargé du décompte des heures : Explique à Châtel que j'ai perdu 2 h la veille. Il grommelle : « 2 h ! » et met sur le bon : temps perdu ... Mais il ne met pas combien ! » À l'usine, le temps, changé en instants répétés, ne cesse de définir un « rapport entre un présent et un avenir » mais il n'est plus « séparation entre ce que je suis et ce que je veux être », bref, il n'est plus « travail »³¹¹. L'aliénation consiste en cette réification du temps. Le temps n'est jamais plus à l'usine celui du projet et de l'élaboration. Le temps n'est plus la puissance que nous actualisons, il est pour lui-même ce qu'il faut compter³¹². De ce fait, « mettre sur le bon » de l'ouvrière « temps perdu » en feignant de ne pas avoir à le compter, c'est affirmer un pouvoir arbitraire, comme s'il n'y avait pas d'écart entre une minute et deux heures, alors même que le travail de l'ouvrier consiste à bien savoir mesurer cette différence, puisque la perfection de son action tient en grande partie à la vitesse de son exécution. D'où les nombreuses pages du *Journal d'usine* consacrées au décompte des heures et des sous.

À l'usine, on est « rien ». Les détails recueillis dans le *Journal d'usine* donnent de quoi le percevoir. Simone Weil se trouve « prise » dans l'usine, et le signe de cette capture est le sentiment de ne plus trouver les raisons de sa présence. « L'épuisement finit par me faire oublier les raisons véritables de mon séjour en usine, rend presque invincible pour

³¹⁰. Ibid.

³¹¹. « Du temps », *Premiers Ecrits Philosophiques, Œuvres complètes I*, Gallimard, 1988, p. 143.

³¹². À propos du rapport entre la conscience et les circonstances du travail, Robert Chenavier remarque : « En rapportant au monde seul ce que nous éprouvons comme loi qui nous est imposée, nous concevons la causalité comme travail, comme activité finalisée. Mais en concevant le travail, à son tour, sur le mode d'une causalité, on rapporte réellement à *notre activité* ces lois du monde seul, et on ôte au travail la finalité, le projet, le temps ». Cf., *Simone Weil, une philosophie du travail*, Paris, Cerf, 2001, p. 332.

moi la tentation la plus forte que comporte cette vie : ne plus penser, seul et unique moyen de ne pas en souffrir »³¹³.

Pourtant, à l'usine, durant les années 1934-1935, Simone Weil n'entend pas provoquer un mouvement de révolte. Et les événements de 1936 se lisent dans la continuité de la vie de l'usine. Pour elle, ce serait se méprendre que de penser que « l'unité syndicale » ait « constitué un facteur décisif ». « C'est que dans ce mouvement, il s'agit de bien autre chose que de telle ou telle revendication particulière, si importante soit-elle. »³¹⁴ La grève donne la force « d'oser enfin se redresser », de « se sentir des hommes ». On est, souligne Simone Weil, et la comparaison n'est pas fortuite, « comme des soldats en permission pendant la guerre »³¹⁵. À cette période, la question du renversement du rapport de force semble bien illusoire aux yeux de Simone Weil : « Une oppression évidemment inexorable et invincible n'engendre pas comme réaction immédiate la révolte, mais la soumission »³¹⁶. La liberté et la dignité ne peuvent naître de l'état d'oppression. En 1937, elle explique ainsi cette impossibilité : « L'esprit humain est incroyablement flexible, prompt à imiter, prompt à plier sous les circonstances extérieures. Celui qui obéit, celui dont la parole d'autrui détermine les mouvements, les peines, et les plaisirs, se sent inférieur non par accident, mais par nature. À l'autre bout de l'échelle sociale, on se sent de même supérieur, et ces deux illusions se renforcent l'une et l'autre »³¹⁷. Par définition, les conditions de survie où se trouvent les ouvriers rendent impossible une telle révolte. Cette dette qui lierait les chefs aux ouvriers est donc mythique³¹⁸.

³¹³. « Journal d'usine », *La Condition ouvrière*, p. 103.

³¹⁴. « La vie et la grève des ouvrières métallos », *La Condition ouvrière*, p. 275.

³¹⁵. Ibid., p. 276.

³¹⁶. « Journal d'usine », *La Condition ouvrière*, p. 132.

³¹⁷. « Méditation sur l'obéissance et la liberté », printemps 1937, in *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 131-132.

³¹⁸. A ce propos, elle n'hésite pas à faire cette remarque : « le mythe de la Russie soviétique est subversif pour autant qu'il peut donner au manoeuvre d'usine communiste renvoyé par son contremaître le sentiment qu'il a malgré tout derrière lui l'armée rouge et Magnitogorsk, et lui permettre ainsi de conserver sa fierté ». Ibid.,

De son expérience ouvrière, Simone Weil n'entend pas tirer une description possible de la soumission. Ancrée dans une perspective sociale, sa visée est de toucher la racine réelle de l'oppression. Il y a, bien entendu, Mouquet le petit chef, Léon qui est un peu lâche, et Jacquot qui est fort gentil³¹⁹. Toutefois on sent bien que n'importe quel contremaître est au fond l'équivalent d'un autre, car Simone Weil ne construit pas de dramaturgie. Elle s'attache aux conditions objectives et aux structures qui lui semblent pouvoir signifier de manière décisive en quoi consiste l'oppression.

Le *Journal d'usine* suit les jours et le déroulement du travail de manière à traduire une sorte de temps sans début ni fin, et sa forme brute, vierge de tout souci d'élégance littéraire, produit un effet de transparence : un contact direct avec la vie d'usine. Il y a là le minimum de discours entre le réel vécu et son expression. Il est au récit ce que l'usine est au travail. L'absence de « mise en intrigue » est une certaine manière de raconter ; elle est analogue à l'absence de projection de la pensée dans l'organisation du travail, le journal rend singulièrement bien compte de ce retrait de la conscience³²⁰. Le fond (répétition des gestes, monotonie des tâches, fatigue et déshumanisation) se traduit sur le plan formel par une alternance désordonnée de considérations techniques, relatives aux salaires ou à la hiérarchie, et de réflexions philosophiques. Le travail a pourtant vocation de libérer l'homme, comme Simone Weil le souligne dans l'épigraphe du journal : « Non seulement que l'homme sache ce qu'il fait, mais si possible qu'il en perçoive l'usage, qu'il perçoive la nature modifiée par lui. Que pour chacun son propre travail soit un objet de contemplation »³²¹. Or, la forme du journal d'usine rend perceptible la contradiction entre la vocation du travail et sa mise en œuvre à l'usine. En réalité, cette manière de « raconter » révèle l'usine comme lieu de contemplation impossible. On peut dire d'une autre manière, avec l'expression de Paul Ricœur³²², que le refus de la « mise en intrigue » est proprement l'expression de l'oppression. Et c'est précisément par là que peut apparaître

³¹⁹. Les comportements de ces personnes sont rapportés avec quelques détails dans le « Journal d'usine », voir *La Condition ouvrière*, pages 125-126, 183.

³²⁰. « Tentation la plus forte que comporte cette vie : celle de ne plus penser, seul et unique moyen de ne pas en souffrir ». *Journal d'usine*, op. cit., p. 103.

³²¹. « Journal d'usine », *La Condition ouvrière*, p. 81.

³²². *Temps et récit*, tome I. *Intrigue et le récit historique*, Seuil, Paris, 1983, pp. 66-104.

comme phénomène, la réalité de l'usine. Le lecteur est saisi par l'authenticité du *Journal* parce qu'il révèle « l'impossibilité » du travail à l'usine à laquelle correspond strictement l'impossibilité du récit.

Le plus important se situe peut-être là : renoncer à la « mise en intrigue » sans renoncer à transmettre une expérience, c'est pour le *Journal d'usine* la possibilité de raconter le strict déroulement des journées. Nous sommes toujours pris dans un présent fermé, un instant, comme l'ouvrier est pris dans son geste. Le *Journal* présente de manière inhabituelle l'impossibilité de composer, d'être dans la représentation. Par sa structure intérieure le *Journal* de Simone Weil présente une forme d'abolition de l'imaginaire. Il n'y a ni commencement, ni fin, chaque journée est également éclairante, quels que soient les « incidents notables »³²³. Car ces incidents ne produisent aucune forme de reconnaissance chez le lecteur. Anne Roche, dans l'introduction à la lecture du *Journal d'usine*, donne un exemple parlant de ce que nous voulons soutenir : « l'incident bureaucratique fort drôle », reste, pour le lecteur, énigmatique, et donc pas drôle du tout »³²⁴. À l'usine, les journées se succèdent, les faits s'accumulent, mais il n'y a au bout du compte nulle histoire. Simone Weil donne une forme à la cadence qu'elle fustige. Il n'y a pas de récit de l'usine tant qu'il s'agit d'en livrer l'essence, car celle-ci réside dans la négation du rythme et de la pensée. Le temps donné est celui des impressions qui émanent de la répétition des jours, les mouvements saccadés des ouvriers. A travers ce *Journal d'usine*, Simone Weil parvient à nous rendre perceptible la condition ouvrière. Il faut, comme dans la tragédie, saisir l'universalité de ce qui se présente. La condition de l'ouvrier n'est perceptible que par la dimension nécessaire qu'elle contient, et à laquelle nous pouvons nous identifier : nous lisons dans le *Journal* une déshumanisation, un déracinement.

Simone Weil, en tant que témoin, ne veut attirer aucune compassion sur sa propre personne ni sur son action. Son effort consiste essentiellement à disparaître en tant que narrateur, à réduire le plus possible les différences entre elle et les autres ouvriers. Elle veut lire la condition ouvrière de l'intérieur, la rendre visible par ses impressions. Pour rendre compte du déroulement de son expérience, des jours et des événements, elle doit renoncer le plus possible à toute autre forme de chronologie. Il s'agit de rendre compte du

³²³. Ibid., p. 152.

³²⁴. *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 158.

« vécu », du « réel ». Son point d'attention tient à ce que nous lisons dans le *Journal* la cadence du travail à l'usine, le langage comme la pensée sont au maximum contenus dans les machines, dans les pièces qui circulent : nous percevons de manière bouleversante que l'expression de la pensée ne peut être que sursaut.

Par son témoignage, Simone Weil parvient à exprimer ce qui se produit dans le monde du travail, puisque chacune de ses réflexions naît de sa propre manière de s'exposer. Elles sont toutes chargées de la répétition quotidienne des gestes, des tâches, des brimades et des satisfactions. En même temps cette façon de pénétrer les structures de l'usine engage Simone Weil en tant que philosophe. Il s'agit en effet d'un tournant existentiel et, l'expérience d'usine est l'occasion d'un exercice philosophique où s'exprime une nécessité intérieure.

Pour bien saisir la nature de cette vocation, il faut nous interroger sur le monde que dévoile Simone Weil dans son *Journal d'usine* et dans les différentes réflexions de *La Condition ouvrière*. Quel est ce monde que Simone perçoit dans son expérience de l'usine ? Si nous prenons le concept de *monde* comme l'ensemble de significations par lequel le réel se trouve informé, la lecture de Simone Weil nous révèle un autre monde : le monde de l'usine. L'usine se présente d'abord comme un lieu de « fiction » dont nous percevons, comme un prolongement, une dimension utopique : « Les fictions sont très puissantes à l'usine. Il y a des règles qui ne sont jamais observées, mais qui sont perpétuellement en vigueur. Les ordres contradictoires ne le sont pas selon la logique de l'usine »³²⁵. L'usine semble alors le lieu de la magie, du prestige, où les effets paraissent détachés des causes. On imagine que la machine fonctionne, que le chef est de bonne humeur, en vertu de quoi on peut imaginer une paix plus ou moins convenable. À mesure que la rationalisation impose la division du travail en tâches simples, les choses se complexifient pour l'ouvrier. Il est impossible en effet de s'approprier le moindre mouvement : l'ouvrier se heurte aux tâches plus qu'il ne les comprend. Simone Weil a décidé d'entrer à l'usine en pensant rencontrer le réel, et elle la découvre comme *fiction*³²⁶.

³²⁵. « Expérience de la vie d'usine », *La Condition ouvrière*, p. 330.

³²⁶. Ce en quoi elle fait encore cette remarque : « il ne s'agit pas de fabriquer des fictions ou des symboles arbitraires. La fiction, l'imagination, la rêverie ne sont nulle part moins à leur place que dans ce qui concerne la vérité ». Cf., « Condition première d'un travail non servile », *La Condition ouvrière*, p. 425.

L'expérience de la vie d'usine lui donne donc l'occasion d'un exercice philosophique par lequel les structures d'un monde sont dévoilées.

Dans une lettre à Victor Bernard le 3 mars 1936 Simone livre ses conclusions de cette expérience :

« 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. [...] 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. »³²⁷

D'abord, l'année d'usine peut être perçue comme la fin d'une période dans le cheminement de la jeune philosophe. L'expérience de la condition ouvrière nous apparaît comme le moment de retour sur soi, propre à fonder une position philosophique. En réalité, Simone Weil reste toujours fidèle à sa pensée qu'elle a formée bien avant l'entrée à l'usine. Il y a, en effet, continuité entre préoccupations théoriques et engagements pratiques. Dès lors, ce qui se trouve bouleversé n'est pas le contenu de la pensée, mais la forme de la pensée elle-même. L'usine marque une rupture au sens où elle teinte toutes les expériences ultérieures en même temps qu'elle semble orienter après coup le cheminement qui précède. Et c'est en ce sens que nous percevons l'année d'usine comme un moment décisif, celui d'une rencontre qui est à la fois accomplissement et ouverture. La rencontre donne la réalité comme un sculpteur donne un contenu aux formes dont il rêve. Cette notion de rencontre permet de comprendre en quoi l'expérience ouvrière est elle-même originaire.

2. L'usine : lieu d'oppression

En quoi l'usine, telle que Simone Weil l'expérimente, se révèle-t-elle comme un phénomène de l'oppression ?

³²⁷. *La Condition ouvrière*, p. 223.

L'usine est d'abord un lieu fondamentalement opaque qui représente une institution illusoire de la culture de l'époque moderne. Le caractère illusoire de cette réalité tient au fait de l'organisation du travail, aux conventions liées à la hiérarchie du personnel, à l'usage de la science et de la technique, comme enfin à la compensation faite aux ouvriers par le salaire. Elle est un lieu de prestige et pourtant un lieu non représentable pour l'être humain. Son existence s'impose comme une entité prestigieuse, mais l'essence est étrangère aux limites acceptables pour les êtres. On y trouve la négation du travail, de l'ordre, de l'obéissance et de la hiérarchie, négation du salaire et bref, un lieu de la négation de toutes les valeurs. Dans un tel lieu, l'ouvrier se sent privé de ses perspectives propres dans les tâches qu'il doit accomplir et en plus soumis à la hiérarchie qui ne se rapporte qu'à elle-même. C'est l'oppression quotidienne qui pèse sur l'ouvrier que Simone Weil souligne inlassablement : il est impossible de penser à l'usine car l'esprit n'a ni à construire des relations ni à chercher un but à son ouvrage.

Le phénomène marquant de cette oppression est *l'ennui*. Cette forme d'ennui est pour Simone Weil la caractéristique de son époque, qui n'est pas seulement propre à l'ouvrier, mais inséparable de la vie sociale et les structures politiques qui l'incarnent. L'ouvrier à l'usine affronte une épreuve permanente de décréation et de perte de sa personnalité. C'est ce que souligne l'auteur de *La Condition ouvrière* : concernant le temps et le rythme « il est à la fois inévitable et convenable qu'il y ait dans le travail de la monotonie et de l'ennui »³²⁸.

L'ennui est le produit d'une inlassable répétition de gestes insignifiants, et de là vient inévitablement le sentiment d'une existence fermée. Cette fermeture donne naissance à une perception délirante du monde où l'altérité n'a plus de place. L'ennui s'impose comme « le désert » qui envahit les choses du monde et empêche l'homme d'entrer en contact avec elles. C'est la démesure totale. À ce sujet, Simone Weil remarque une sorte d'articulation entre une réflexion sur l'usine et une critique de l'organisation sociale. L'expérience ouvrière témoigne de manière cruciale d'une organisation où il est impossible à l'homme de coordonner ses actions par la pensée. On peut observer un tel simulacre de pensée dans « les machines automatiques [qui] semblent présenter le modèle

³²⁸. « Expérience de la vie d'usine », *La Condition ouvrière*, p. 347.

du travailleur intelligent, fidèle, docile et consciencieux »³²⁹. L'ennui qui caractérise le travail ouvrier amène à l'assimiler au travail sans signification en sa forme servile. Le passage d'un domaine à l'autre est franchi dès lors qu'est nié le caractère invariable de certaines unités de mesures grâce auxquelles les quantités ne sont absolument pas indifférentes. La qualité annihilée par la quantité perd sa valeur de relation. L'ordre s'impose de manière abstraite, c'est-à-dire sans être mis en rapport avec la vie humaine. À l'usine, il n'y a nulle vérité en dehors de l'ordre imposé au point qu'on se sent toujours comme un étranger. C'est le sentiment d'un être immigré dans une structure sans ombres, une caverne sans soleil intelligible où tout ce qui se présente est absolument égal à soi. C'est ce que Simone Weil appelle la *démesure* de la vie moderne.

Le fonctionnement de l'usine, depuis l'organisation jusqu'aux fins qu'elle donne à son activité, produit un milieu dont l'essence est le *déracinement*. Simone Weil a en effet choisi l'usine comme un lieu possible « d'entrer en contact avec le réel » donc, un modèle d'intelligibilité de l'époque. Pourtant elle la découvre comme lieu de déracinement, d'abdication de jugement. L'organisation du travail comporte la séparation du travail intellectuel et du travail manuel, et impose ainsi un rapport démesuré entre les hommes et les modes de production. En outre, la privation de jugement, et l'inversion des moyens et des fins, est l'effet d'un certain usage de la force. À propos de l'usage de la force, Simone Weil le considère souvent comme un facteur principal de l'oppression, et qui engendre effectivement « la tendance presque irrésistible à la soumission ». Devant cette situation, l'expérience l'amène à constater que « l'humanité se divise en deux catégories, les gens qui comptent pour quelque chose et les gens qui comptent pour rien »³³⁰. Son expérience et ses réflexions nous amènent à penser l'usine comme un modèle métaphysique dans la mesure où elle représente un lieu de déracinement non seulement social mais ontologique. L'usine est en effet une structure sociale que l'on peut comparer à n'importe quelle organisation collective dont l'existence dépend effectivement des membres qui la forment. Or, si l'ouvrier est quelque chose en dehors de l'usine, comment se peut-il comme le souligne maintes fois Simone Weil, qu'il ne soit plus rien dès lors qu'il y pénètre ?

³²⁹. *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard 1955, p. 129.

³³⁰. Ibid.

Pourquoi l'usine devient-elle si étrangère à ceux qui y entrent ? En quoi consiste cette déformation ? L'usine a en effet la rationalité d'un système censé assurer une productivité. Or, ce que Simone Weil a vu et expérimenté à son époque est un ensemble structuré par un mécanisme qui exclut la pensée et la dignité de ceux qui s'y trouvent. Elle fonctionne sans rendre compte de la présence de ses parties comme une horloge dont le fonctionnement n'implique pas la présence d'un horloger, pour reprendre l'image cartésienne. Elle définit par elle-même un enchaînement mécanique excluant l'idée de finalité, une machine qui fonctionne suivant un ordre externe à ses parties. Elle figure une forme d'altérité radicale. En ce sens, Simone Weil évoque les différents mystères qu'elle contient :

« La coopération, la compréhension, l'appréciation mutuelle dans le travail y sont le monopole des sphères supérieures. Au niveau de l'ouvrier, les rapports établis entre les différents postes, les différentes fonctions, sont des rapports entre les choses et non entre les hommes. [...] Les choses jouent le rôle des hommes, les hommes jouent le rôle des choses ; c'est la racine du mal. »³³¹

Le plus grand mal que présente l'oppression est l'abaissement moral qui est tacitement requis pour s'adapter aux conditions de travail à l'usine. C'est le fait même « de ne compter pour rien », le fait donc que l'usine impose un ordre étranger, incompréhensible. Les contradictions se montrent en puissance, l'ordre devient désordre, c'est l'efficacité du pouvoir : « Les ordres contradictoires ne le sont pas selon la logique de l'usine. À travers tout cela il faut que le travail se fasse. À l'ouvrier de se débrouiller, sous peine de renvoi. Et il se débrouille »³³². La seule légitimité de l'ordre y est le jeu de laisser pour compte. Entrer à l'usine est finalement un défi à l'ordre et une réponse au désordre politique qui conduit les ouvriers à se sentir « toujours plus ou moins hors la loi », « étrangers à la société » ou à ne pas se sentir « citoyens dans une pareille République »³³³. C'est à ce prix qu'on peut comprendre comment l'usine impose ses structures arbitraires comme le lieu du déracinement, l'endroit où peuvent séjourner ceux qui n'habitent plus.

³³¹. « Expérience de la vie d'usine », *La Condition ouvrière*, p. 336.

³³². *Ibid.*, p. 330.

³³³. « À propos du syndicalisme "unique, apolitique, obligatoire" », *La Condition ouvrière*, pp. 415-416.

Le contact avec la vie réelle permet alors à Simone Weil de bien distinguer « l'imagination » et « la réalité ». Après décembre 1934, l'ordre qui lui permet de se représenter l'oppression demeure sur le plan théorique inchangé. Les mécanismes de l'aliénation des ouvriers sont exposés de manière nouvelle dans *Les réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, dont la rédaction précède précisément l'entrée à l'usine. À Albertine Thévenon elle fait cette remarque :

« 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 »³³⁴.

L'organisation du travail à l'usine exprime un rapport illusoire au monde. Alors, l'expérience de ce travail constitue pour Simone Weil « la réalité et non plus l'imagination ». La vérité confondue avec la réalité est l'expression d'un « contact avec une nécessité »³³⁵. Simone Weil peut percevoir en elle les effets de ce contact, suffisamment d'ailleurs pour en garder au cœur « une amertume ineffaçable »³³⁶. Le travail à l'usine paraît comme moment de l'épreuve par laquelle est questionnée la condition de l'homme. Et c'est par ses impressions que l'expérience ouvrière prend son sens. Elles rendent impossible une quelconque rêverie de la pensée. L'expérience se nourrit des impressions, qu'elle cherche à conforter par la lecture des signes qui, à l'extérieur, procurent des sentiments identiques. Cette identité entre les impressions et les signes extérieurs définit la vérité comme certitude : « Comment ne pas se fier à tous ces signes, lorsqu'en même temps qu'on les lit autour de soi on éprouve en soi-même tous les sentiments correspondants ? »³³⁷. La réalité s'éprouve et s'oppose à l'imagination. Car si les objets de notre imagination attestent l'existence du monde, ils ne disent rien de sa nature. Le monde imaginaire est à l'état de possible. Le réel au contraire impose des limites au mouvement de l'imagination sans lesquelles elle demeure une puissance vide et

³³⁴. Ibid., Lettre à Albertine Thévenon, janvier 1935, op. cit., p. 52.

³³⁵. « Réalité = contact d'une nécessité ». Simone Weil, *La Connaissance surnaturelle*, Paris, Gallimard, 1950, p. 32.

³³⁶. Ibid., p. 61.

³³⁷. « Expérience de la vie d'usine », *La Condition ouvrière*, p. 343.

infinie. Il ne suffit donc pas au monde d'exister pour être réel. « L'existence n'est qu'une ombre de réalité. La nécessité est une réalité solide. L'impossibilité est une réalité manifeste ». En effet, « il faut toucher l'impossibilité pour sortir du rêve. Il y a seulement impuissance en rêve »³³⁸.

En même temps que l'illusion du monde s'est produite par cette organisation, le sentiment de sa dignité personnelle, tel qu'il résultait de sa position sociale, n'existe plus. Elle doit donc en acquérir un autre car elle veut maintenant s'efforcer de le conserver. Sur le plan des idées, son observation capitale est que l'ordre social établi ne repose pas sur la souffrance physique des travailleurs, mais sur leur *humiliation*. Humiliation, plus que souffrance de la classe de ceux qui ne comptent pour rien aux yeux de quiconque et qui ne compteront jamais, quoi qu'il arrive, « *en dépit du dernier vers de la première strophe de l'Internationale* »³³⁹. Ce déplacement de l'idée jusqu'à la vie est central. Il explique pourquoi l'expérience de la vie d'usine est le récit d'une rencontre où les structures d'oppression prennent corps, se réalisent, deviennent effectives. La résistance de Simone Weil se joue dans la persistance de la pensée : continuer à penser, s'impose à elle comme une preuve de son existence.

Si penser signifie toujours pour Simone Weil orienter sa conduite, comment l'expérience ouvrière trouve-t-elle place dans ce cheminement ? Et si l'année d'usine est une rupture, n'est-ce pas à la manière d'un accomplissement ? Il faut évaluer la nature philosophique de son engagement à l'usine à partir des critères établis par elle-même.

Travailler, et dans la durée, faire l'expérience de la soumission à la matière produisent une attitude propice à la pensée : *l'attention*. En ce sens, Gabriela Fiori présente l'expérience ouvrière comme un « couronnement » dans le cheminement de Simone Weil : « Elle va tâcher, explique-t-elle, de retrouver ce lien entre l'esprit et la matière, l'esprit et corps, entre la science et la technique, pour donner à l'individu la force de l'intégrité. Elle passe par l'étude, par la réflexion politique, par l'enseignement jusqu'au couronnement de

³³⁸. Lettre à Albertine Thévenon, *La Condition ouvrière*, p. 96.

³³⁹. « Journal d'usine », *La Condition ouvrière*, p. 170. Le dernier vers de la première strophe de l'Internationale : « Nous ne sommes rien, soyons tout. » Eugène Potier, *Chants révolutionnaires* (Paris, Ed. Sociales Internationales, 1937).

l'entrée en usine »³⁴⁰. La réalité, d'après Simone Weil, c'est « l'activité dans la pensée et dans l'action » : ce qui implique de bien distinguer l'activité d'une « accumulation de sensations »³⁴¹. Une sensation n'est qu'un effet produit par un phénomène dont il faut chercher la vérité. À Simone Gibert, une ancienne élève au Puy, qui lui confie son idée de « chercher l'amour pour voir ce que c'est », elle répond que « connaître toutes les sensations possibles » est « juste le contraire » de « prendre contact avec la vie réelle ». Ceux qui ne cherchent que les sensations, poursuit-elle, sont en fait « dupes de la vie » et, « comme ils le sentent confusément », ils tombent alors inévitablement « dans une profonde tristesse »³⁴². Au contraire, l'activité repose sur l'attention singulière à un objet déterminé, et s'effectue par une considération sérieuse de cette singularité. Être actif ce n'est donc pas multiplier les intérêts mais se concentrer³⁴³. Et dans le texte « Réflexion sur le bon usage des études scolaires en vue de l'Amour de Dieu », elle affirme que faire attention à quelque chose implique le refus de le ranger dans des catégories préétablies, épistémologiques ou pratiques : « L'attention consiste à suspendre sa pensée, à la laisser disponible, vide et pénétrable à l'objet. [...] Surtout la pensée doit être vide, en attente, ne rien chercher, mais être prête à recevoir dans sa vérité nue l'objet qui va y pénétrer »³⁴⁴. L'attention est en ce sens l'une des conditions fondamentales de la connaissance vraie, et ainsi le fondement de notre liberté. Elle n'est pas un simple geste ou un effort mais une réconciliation de ce geste ou de cet effort avec son essence. L'attention définit une manière propre de percevoir en chaque phénomène ce qui le nourrit, lui donne une effectivité par-delà la contingence de sa manifestation. Si la dispersion est tout le contraire de l'attention (elle donne l'illusion que l'accumulation des expériences, produit une intensité), le travail authentique, physique ou intellectuel, est, lui, l'effet de la pensée attentive.

³⁴⁰. Gabriela Fiori, *Simone Weil, une femme absolue*, Editions du Félin, Paris, 1987, p. 44.

³⁴¹. Ibid., p. 69.

³⁴². « Lettre à Simone Gibert » in *La Condition ouvrière*, p. 66-72.

³⁴³. Simone Weil soutiendra que « les exercices scolaires n'ont pas d'autre destination sérieuse que la formation de l'attention ». Il faut s'exercer à « l'attention discursive », celle qui oriente vers « l'attention intuitive » ou « pure » qui donne à chaque activité immédiatement une signification authentique. Voir, « Condition première d'un travail non servile », *La Condition ouvrière*, op. cit., p. 430.

³⁴⁴. *Attente de Dieu*, Paris, Aethème Fayard, 1966, p. 92-93.

Ces considérations offrent, de manière inversée, le plan que nous pouvons suivre maintenant. D'une part, celui d'une réflexion sur la condition inhumaine du travail, premier niveau qui va lui-même se subdiviser, car Simone Weil pense qu'on peut et qu'on doit tenter d'y remédier au niveau proprement technique et industriel. Et, d'autre part, l'émergence parallèle d'une réflexion apparemment d'un tout autre ordre, donnant à penser un malheur inhérent à la condition humaine, dont l'expérience de l'aliénation a été comme le révélateur.

3. Interroger le lieu du travail : le malheur de l'homme c'est l'humiliation

Le travail est pour Simone Weil nécessaire dans « cet univers sensible où nous sommes ». Et « la nécessité est une combinaison de relations qui s'évanouissent dès qu'elles ne sont pas soutenues par une attention élevée et pure »³⁴⁵. Cet univers est en attente de la présence de notre pensée, car l'aliénation, d'abord instaurée dans le travail et les relations de travail, déborde et imprègne la vie entière.

Or, si penser est exercer son jugement et résister à tout ce qui s'y oppose, en quoi l'épreuve de l'usine est-elle l'occasion de réaliser une telle opération ? Il nous faut, pour répondre à cette question, examiner ce que Simone Weil nomme « le fait capital », qui « n'est pas la souffrance mais l'humiliation »³⁴⁶. Le plus important à l'usine, n'est pas en effet ce qui est imposé au corps mais ce que cela produit sur l'âme. L'humiliation est ce qui est le plus pénible pour l'homme, surtout quand ce sentiment pèse d'une manière permanente sur la partie plus spécifique de l'humain : la pensée. L'expérience ouvrière permet donc de tracer les limites au-delà lesquelles on peut se changer « *en bête de somme* »³⁴⁷ ; elle met au jour la fragilité du jugement en même temps que son endurance. Exercer la pensée à l'usine est un défi : car les conditions de travail imposées engendrent la tentation de « *ne plus penser* », encore qu'elle soit « *presque invincible* »³⁴⁸. Quelle est

³⁴⁵ *L'Enracinement*, p. 247.

³⁴⁶ « Journal d'usine », *La Condition ouvrière*, p. 171.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 104.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 103.

donc l'origine de l'arrachement à la condition humaine et du « malheur essentiel » qui en résulte ?

Avant tout, ce n'est pas la souffrance physique, mais l'humiliation, la servitude dégradante et l'écœurement. Car, l'esclavage n'est plus dans les circonstances, il est dans la nature même du travail : monotonie, cadence, rapidité, temps sans cesse à la disposition des chefs, mélange d'uniformité et de hasards, selon les ordres reçus et les incidents³⁴⁹. Le salaire lui-même ajoute à la peine ressentie dans le travail, ce n'est pas seulement son montant qui est en jeu, mais l'absence de rapport entre la tâche et sa rémunération. L'absence de sentiment d'un rapport entre travail et salaire a établi un lien de compensation entre argent et souffrance, au point que l'ouvrier finit par vouloir simplement faire payer le plus cher possible cette souffrance. L'argent en ce cas peut entraîner des effets moraux qui sont plus néfastes que les autres formes de compensations, la révolution, les loisirs violents, les « stupéfiants » divers. C'est la raison pour laquelle « il est à craindre qu'à l'amélioration des salaires corresponde une nouvelle aggravation des conditions morales du travail, une terreur accrue dans la vie quotidienne de l'atelier, une aggravation de cette cadence du travail qui déjà brise le corps, le cœur et la pensée »³⁵⁰. La préoccupation principale de l'ouvrier tient à cette crainte de voir la peur du renvoi se substituer à la perte d'argent, et l'aggravation de la cadence venir compenser l'augmentation du salaire. En ce sens, « *le salariat n'est qu'une autre forme de l'esclavage* »³⁵¹.

Tout semble contribuer, dans la grande industrie, à une aggravation de la situation morale de l'ouvrier, même lorsque les conditions de salaire s'améliorent. Le rôle qu'exerce l'argent sur la vie de l'ouvrier n'est qu'une cause parmi tant d'autres qui aggravent sa situation morale. En effet c'est le sentiment d'être mis en dehors, d'être étranger à ce qu'il

³⁴⁹. Simone Weil égrène le constat suivant : « La peine peut être ressentie comme celle d'une lutte victorieuse sur la matière et sur soi [...], ou comme celle d'une servitude dégradante (les 1000 pièces de cuivre à 0,45% de la 6^e et 7^e semaine, etc.). [Il y a des intermédiaires, il me semble.] À quoi tient la différence ? Le salaire y est, je crois, pour quelque chose. Mais le facteur essentiel, c'est certainement la nature de la peine ». Voir, « Journal d'usine », *La Condition ouvrière*, pp. 189-190.

³⁵⁰. « La vie et la grève des ouvrières métallos », *La Condition ouvrière*, p. 281.

³⁵¹. *Leçons de philosophie*, Paris, Plon, 1959, p. 146.

fait, qui touche au plus profond de l'âme et lui fait plus de mal³⁵². Tout cela constitue des obstacles que l'âme est incapable de surmonter, elle perd son point d'appui pour changer la condition ouvrière et envisager quoi que ce soit³⁵³.

Ce malheur est défini par Simone Weil comme « une pulvérisation de l'âme par la brutalité mécanique des circonstances »³⁵⁴. Le malheur est effectivement caractérisé par la perte de toute considération sociale, l'annulation de toute espèce de prestige, c'est-à-dire finalement de force, puisque « le prestige est peut-être, en dernière analyse, l'essence de la force »³⁵⁵. Simone Weil a reconnu que « tout ce qui diminue ou détruit notre prestige social, notre droit à la considération, semble altérer ou abolir notre essence même »³⁵⁶. En ce sens, les malheureux sont « ceux qui ne compteront pas – dans aucune situation – aux yeux de personne... ». Pire encore, ce sont ceux qui ont la certitude qu'ils « ne compteront pas, jamais, quoi qu'il arrive »³⁵⁷. Le malheur épuise et pousse l'être humain à l'extrême du déracinement possible : « un déracinement de la vie, un équivalent plus ou moins atténué de la mort »³⁵⁸.

³⁵². « L'ignorance totale de ce à quoi on travaille est exclusivement 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 ». Voir, « Journal d'usine », *La Condition ouvrière*, pp. 203-204.

³⁵³. « Les principaux obstacles sont dans les âmes. Il est difficile de vaincre la peur et le mépris. Les ouvriers, ou du moins beaucoup d'entre eux, ont acquis après mille blessures une amertume presque inguérissable qui fait qu'ils commencent par regarder comme un piège tout ce qui leur vient d'en haut, surtout des patrons ; cette méfiance malade, qui rendrait stérile n'importe quel effort d'amélioration, ne peut être vaincue sans patience, sans persévérance ». Voir, « Expérience de la vie d'usine », *La Condition ouvrière*, p.350.

³⁵⁴. *Pensée sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Paris, Gallimard, 1962, pp. 121-122.

³⁵⁵. *Ecrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1960, p. 300.

³⁵⁶. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Paris, Gallimard, 1962, p. 109.

³⁵⁷. « Journal d'usine », *La Condition ouvrière*, p. 170.

³⁵⁸. *Attente de Dieu*, Paris, Editions du Seuil, 1977, p. 99.

Le malheur enveloppe l'être humain et le fait souffrir de trois façons : « l'extrême malheur est à la fois douleur physique, détresse de l'âme et dégradation sociale »³⁵⁹. Par la médiation du corps, le malheur entre dans l'âme et la dépouille tous les droits. Le malheureux est alors jeté dans le tragique même, car sa détresse semble être sans issue. Et par la complexité de ses formes « Rien n'est plus difficile à connaître que le malheur ; il est toujours un mystère »³⁶⁰. Les circonstances matérielles de la vie ne le disent pas ; pourtant, il se dit par les effets gravement marqués sur l'être malheureux.

Or, l'effet premier du malheur est que la pensée peut s'absenter, ce qui provoque l'oubli de la souffrance qui pèse sur le malheureux. C'est ce dont Simone Weil a fait l'expérience et qu'elle note dans son *Journal* : « 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 »³⁶¹. Et c'est par l'expérience vécue du travail que se révèlent réellement les effets de l'oppression sur l'âme et sur le corps. Car le travail est l'expérience humaine par excellence, qui libère du rêve, de l'illusion, du désir et des passions pour nous permettre d'éprouver la fragilité de notre chair³⁶². L'homme est un être social, tout ce qui le construit et fait tenir son existence est le facteur essentiel, fait partie inhérente de son être et forme avec lui un corps : c'est ce que Simone Weil appelle « notre prestige social ». Privant les ouvriers de cela « le malheur est essentiellement destruction de leur personnalité, passage dans l'anonymat »³⁶³. Au fond, il est un problème percutant car il est toujours lié à la temporalité contrainte majeure tout au long de notre vie qui nous conduit où nous n'avons aucune envie d'aller : « le temps emporte l'être pensant malgré lui vers ce qu'il ne peut pas

³⁵⁹. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Paris, Gallimard, 1962, p 104.

³⁶⁰. « Expérience de la vie d'usine », *La Condition ouvrière*, p. 341.

³⁶¹. « Journal d'usine », *La Condition ouvrière*, p. 103.

³⁶². Simone Weil l'exprime ainsi : « 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 ». Cf., *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Paris, Gallimard, 1962, p. 104.

³⁶³. *Ibid.*, p. 118.

supporter et qui viendra pourtant »³⁶⁴. Telle est notre irréductible « misère », que le malheur « révèle », misère si profonde qu'elle peut aller jusqu'à rendre l'homme « incapable de sentir sa misère »³⁶⁵, de bien rendre compte de sa souffrance. À plus forte raison, le malheur rend l'homme comme sourd et muet, étranger à tous et à lui-même. Il a pour effet principal de séparer les malheureux des autres comme « par un abîme ». Tous sont soumis à la même nécessité, subordonnés à l'action de la même matière, victimes de la même force qui a le pouvoir de « glacer les âmes des hommes »³⁶⁶. C'est la condition inhumaine que subit l'ouvrier, qui se résume en ces termes :

« L'ouvrier ne sait pas ce qu'il produit, et par suite il n'a pas le sentiment d'avoir produit, mais de s'être épuisé à vide. Il dépense à l'usine, parfois jusqu'à l'extrême limite, ce qu'il a de meilleur en lui, sa faculté de penser, de sentir, de se mouvoir ; il les dépense, puisqu'il en est vidé quand il sort ; et pourtant il n'a rien mis de lui-même dans son travail, ni pensée, ni sentiment, ni même, sinon dans une faible mesure, mouvements déterminés par lui, ordonnés par lui en vue d'une fin. Sa vie même sort de lui sans laisser aucune marque autour de lui »³⁶⁷.

Dans cette condition, l'ouvrier est totalement dépouillé de tout ce qu'il a de plus profond en lui-même, une sorte de déracinement complet. Or, comme toute vie de couple, sans intimité entre les deux êtres aimés, il n'y a pas de vérité et l'amour ne peut voir le jour. Ainsi, les ouvriers, n'ayant « aucune intimité » liée aux lieux de leur travail, deviennent-ils « dans leur propre pays, des étrangers, des exilés, des déracinés »³⁶⁸. Rien n'est plus déchirant que de se trouver comme exilé dans le lieu même où on passe sa journée, dans le travail lui-même. De cet arrachement aux conditions sous lesquelles l'ouvrier existe, résulte la négation pure et simple de son existence : « 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

³⁶⁴. *La pesanteur et la grâce*, Plon, 1948, p. 86.

³⁶⁵. *La Source grecque*, Paris, Gallimard, 1963, p.18.

³⁶⁶. *Ecrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1960, p. 48.

³⁶⁷. « Expérience de la vie d'usine », *La Condition ouvrière*, p. 340.

³⁶⁸. Ibid.

soi »³⁶⁹. Le malheur ouvrier n'est pas dans les circonstances, lié à des moments, à des évènements, il est dans cette indifférence constante.

La conséquence automatique de l'épuisement physique et moral anéantit la capacité vitale de l'individu : celle de la pensée ; elle détruit la réciprocité de la relation entre circonstances et conscience, au point d'opérer une réduction presque complète au conditionnement. La situation de l'individu au travail est indéfinissable en termes de conditions qui permettent à l'homme d'être un homme. L'individu au travail flotte dans les « pâles ombres » de l'humanité : « Une uniformité qui imite les mouvements des horloges et non pas ceux des constellations, une variété qui exclut toute règle et par suite toute prévision, cela fait un temps inhabitable à l'homme, irrespirable »³⁷⁰.

Les caractéristiques qui déterminent le travail comme un bien en soi n'existent plus ; alors, son exécution se fait comme par des gestes insignifiants : la dimension proprement humaine de l'activité est complètement remplacée par les lois du monde. L'esclavage imposé à l'ouvrier n'est plus un esclavage de circonstance, mais c'est dans le cours de son activité elle-même. Or, cet esclavage moderne³⁷¹ est une expression particulière par laquelle Simone Weil désigne la condition ouvrière. Cette spécificité diffère de toute forme d'esclavage antique :

« Il est vrai que, quand on est pauvre et dépendant, on a toujours comme ressource, si 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

³⁶⁹. Ibid.

³⁷⁰. « Expérience de la vie d'usine », *La Condition ouvrière*, pp. 348-349.

³⁷¹. Philippe Dujardin explique que : « ce terme esclave renvoie [...] à une situation juridique périmée, sans analogie ou presque, dans l'univers social connu de Simone Weil. L'utilisation systématique de ce vocable révèle donc l'intention d'opérer une lecture de la réalité métonymique, plus morale et métaphysique que sociologique ou politique ; il s'agit moins de mesurer des faits sociaux que des « états d'âme » (*Simone Weil, Idéologie et politique*, Paris, François Maspero, 1975, p. 57).

mouvements et la rapidité des cadences, il ne peut y avoir d'autre stimulant que la peur et l'appât des sous »³⁷².

La rationalisation a soumis tous les gestes du travailleur à une autre source que sa propre pensée. Elle réalise une nouvelle forme de servitude, dont le résultat est ce que Simone Weil appelle « le pli de la passivité contracté quotidiennement pendant des années et des années »³⁷³. Ce pli de la passivité est la source de la souffrance et de l'humiliation. La rationalisation insère en effet l'ouvrier dans un processus de causalité dans lequel il reste enfermé avec les sensations qui ne contiennent « ni une matière, ni un espace, ni un temps, et ne peuvent rien nous donner en dehors d'elles-mêmes »³⁷⁴. Les impressions mal exprimées installent l'ouvrier dans un état de « perception sans pensée », état qui définit le sommeil.

Ce qui ajoute au malheur constant de l'ouvrier, c'est que, en plus d'être réduit au rôle de chose par la loi des choses, il est réduit au rôle de « chose livrée à la volonté d'autrui »³⁷⁵. Il n'a pas le sentiment d'être producteur ou créateur parce qu'il est privé de tous les attributs de la vie, et d'abord d'initiative : « L'exécution exige seulement une soumission passive dans laquelle ni l'esprit ni le cœur n'ont part ; de sorte que le subordonné joue presque le rôle d'une chose maniée par l'intelligence d'autrui »³⁷⁶. Seul existe l'ordre qui se trouve dans les rapports avec les chefs, l'ordre « auquel il faut obéir immédiatement et sans réplique »³⁷⁷. Sa force physique, son esprit et son temps doivent être à la disposition d'autrui. À la monotonie imposée par la machine avec la variété des ordres, la présence d'autrui s'impose comme volonté qui ordonne et qui doit être obéie en silence. D'où l'impossibilité de s'installer au moins dans l'une des formes du temps, soit à la monotonie, soit le changement brutal, fait ce qui reste de conscience à l'ouvrier. Et, malgré leurs efforts d'obéissance en silence, les ouvriers « n'ont droit à une récompense

³⁷². Lettres à Victor Bernard, *La Condition ouvrière*, p. 228.

³⁷³. « La vie et la grève des ouvrières métallos », *La Condition ouvrière*, p. 278.

³⁷⁴. *Leçons de philosophie*, Paris, Plon, 1959, p. 26.

³⁷⁵. « La vie et la grève des ouvrières métallos », *La Condition ouvrière*, p. 273 .

³⁷⁶. Lettres à Victor Bernard, *La Condition ouvrière*, p. 240.

³⁷⁷. « Expérience de la vie d'usine », *La Condition ouvrière*, p. 332.

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 »³⁷⁸. Privés de tout cela, ils ne leur reste que la souffrance et l'humiliation. Telle est l'expérience vécue de l'oppression qu'a connue Simone Weil.

En faisant l'expérience de la vie en usine, Simone Weil a souffert dans sa chair la condition ouvrière : abrutissement, dégradation, impuissance, déracinement. Elle y découvre que, loin de provoquer automatiquement la révolte, comme le professait l'orthodoxie marxiste, cette situation d'oppression engendre, au contraire, la soumission, la docilité et la servitude : elle comprend que, dans cette situation, l'idéal, tant révolutionnaire que réformiste, est incapable de générer une nouvelle société et, que les ouvriers sont sans issue, puisque, dans les usines, ils sont soumis comme victimes sans défense à une structure de l'oppression où se jouent arbitrairement le rôle de la science, de la machine et de l'organisation même du travail.

4. Structures de l'oppression

Partager la vie du travailleur et se laisser saisir par son malheur est pour Simone Weil la vraie manière de lutter contre l'oppression. Car l'oppression doit être perçue en son fonctionnement même, puisqu'il ne s'agit pas d'interroger seulement ses formes mais de chercher à la supprimer elle-même. Réussir à nous libérer de la forme ne signifierait nullement que nous soyons parvenus à nous émanciper. Au contraire, le retour sur les sources du phénomène d'oppression nous permet de comprendre comment un système oppressif se met en place et à quelles conditions il se développe. Dès lors, Simone Weil propose la définition suivante de l'oppression : elle implique l'« opposition entre le caractère nécessairement limité des bases matérielles du pouvoir et le caractère nécessairement illimité de la course au pouvoir en tant que rapport entre les hommes »³⁷⁹. L'oppression se forme et s'accroît nécessairement en chaque organisation sociale où existe une telle course. Le pouvoir est oppressif dans la mesure où il tend à masquer les limites réelles qui le constituent. C'est la logique oppressive. On comprend par là même

³⁷⁸. Lettres à Victor Bernard, *La Condition ouvrière*, p. 234.

³⁷⁹. *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard 1955, p. 72.

que plus le régime est oppressif et plus il tend à rendre opaque son fonctionnement et à faire valoir la fin qu'il vise comme essence.

Pour comprendre les structures oppressives de la société moderne, il importe, pour Simone Weil, d'étudier les conditions objectives qui en imposent le mécanisme. La tâche du philosophe est de mettre au clair ces structures qui sont le plus souvent masquées par les relations de pouvoir qu'elles supportent. Il s'agit bien de philosophie, car la requête porte sur l'usage de la raison, et l'idée force est que la lucidité est un devoir. L'analogie avec le cheminement scientifique s'impose aux yeux de Simone Weil, notamment tel qu'il s'est présenté dans l'étude du travail. Pour comprendre le mécanisme de l'oppression, il faut d'abord le percevoir en tant que tel, comme un mécanisme d'où est exclue toute forme de finalité.

Il est crucial de connaître les implications du fait que la division entre travail intellectuel et travail manuel s'aggrave dans l'organisation actuelle du travail ; cette division requiert une attention en soi critique. Il l'est également que la science ne puisse être considérée comme neutre ou comme une forme historique de recherche, mais au contraire, qu'elle soit intégralement envisagée dans ses rapports avec cette division et donc la manière dont elle est impliquée dans les relations de domination et de subordination. Ces préoccupations et leurs conséquences touchant la dignité humaine constituent le cadre dans lequel Simone Weil examine la transformation potentielle de l'oppression à la liberté. Car, en effet « on ne semble pas avoir compris quelles sont les conditions d'une telle transformation »³⁸⁰. La nature de ces conditions reste donc un objectif d'analyse tout au long de ses écrits, notamment l'appréciation de sa pensée en ce qui concerne la structure du travail et la place de la science dans la conscience moderne³⁸¹.

³⁸⁰. « Lénine : "Matérialisme et empiriocriticisme" », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p. 308.

³⁸¹. Le passage suivant tiré de l'introduction des *Réflexions* semble bien résumer les formes modernes de l'oppression sociale : « Le travail ne s'accomplit plus avec la conscience orgueilleuse qu'on est utile, mais avec le sentiment humiliant en angoissant de posséder un privilège octroyé par une passagère faveur du sort, un privilège dont on exclut plusieurs êtres humains du fait même qu'on en jouit, bref, une place. Les chefs d'entreprise eux-mêmes ont perdu cette naïve croyance en un progrès économique illimité qui leur faisait imaginer qu'ils avaient une mission. Le progrès technique semble avoir fait faillite, puisque au lieu du bien-être il n'a apporté aux masses que la misère physique et morale où nous les voyons se débattre ; au reste les innovations

a) Science et oppression

La liberté humaine implique la nécessaire référence à l'esprit. En ce sens, la liberté est particulièrement liée avec la nature du travail dans la pensée de Simone Weil. Le travail et sa nécessité créent la structure dans laquelle la liberté peut être envisagée. Mais la division qui sépare les hommes entre ceux qui donnent des ordres et ceux qui les exécutent détruit l'équilibre nécessaire entre la pensée et l'action chez l'individu, un équilibre qui est essentiel dans la notion de liberté de Simone Weil. Cette fragmentation se reflète nettement dans l'augmentation des connaissances humaines dans la science moderne au prix de la subordination de l'esprit individuel.

Le développement de la science a joué un rôle crucial dans la mise en application de la séparation entre travail intellectuel et travail manuel. Simone Weil, avant 1934 est convaincue non seulement du fait que le progrès technologique avait échoué à produire une société prospère et égalitaire, mais aussi que l'espoir mis en ce progrès pour accroître la connaissance et la pensée des hommes avait abouti au contraire. Si la spécialisation dans les domaines intellectuels avait considérablement augmenté l'ensemble des connaissances humaines, elle était, faute d'intelligence et de bon usage, la cause de réductions et de dommages de la dignité humaine en approfondissant le fossé entre le travail intellectuel et le travail manuel. Au lieu d'apporter une juste contribution à l'ensemble de la société, l'accumulation de la connaissance scientifique devient un instrument supplémentaire pour la domination des intellectuels. Là est un des thèmes principaux de l'analyse de l'oppression par Simone Weil. Et c'est aussi la raison pour laquelle elle critique la croyance du Marxisme au progrès de la science par laquelle la culture moderne prétend remplacer la religion ancienne.

« Ainsi, comme le travailleur, dans la production moderne, doit se subordonner aux conditions matérielles du travail, de même la pensée, dans l'investigation scientifique, doit de nos jours se subordonner aux résultats acquis de la science ; et la science, qui devait faire clairement comprendre toutes choses et dissiper tous les mystères, est devenue elle-même le mystère par excellence, au point que l'obscurité, voire même l'absurdité apparaissent

techniques ne sont plus admises nulle part, ou peu s'en faut, sauf dans les industries de guerre. ». *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard 1955, pp. 9-10.

aujourd'hui... Le socialisme ne sera même pas concevable tant que la science n'aura pas été dépouillée de son mystère »³⁸².

Cette critique est cruciale dans l'analyse de l'oppression par Simone Weil. En effet, elle ne se déclare nullement hostile à la technique, au progrès, ou même au « machinisme » qui ne cesse de se développer depuis la Renaissance³⁸³. Seulement elle entend en tirer toutes les conséquences politiques, théoriquement et pratiquement. Ce qui change avec l'ère des machines et de la production industrielle, c'est qu'étant donné le coût très élevé des instruments de travail et des conditions de production en général, ceux qui possèdent ces moyens et ceux qui travaillent ne sont plus les mêmes personnes (alors que l'artisan restait propriétaire de son outil de travail).³⁸⁴ Pour le travailleur, le machinisme entraîne une « aliénation » spécifique, c'est-à-dire littéralement une perte de soi dans quelque chose d'autre, en l'occurrence le travail salarié prive le travailleur de la jouissance du fruit de ses efforts. Cette aliénation s'avère double : vis-à-vis de la machine d'abord, puisque l'ouvrier n'est plus le maître de celle-ci mais plutôt son esclave ; vis-à-vis du patron ensuite puisque celui-ci prélève un bénéfice qui réduit d'autant le salaire de l'employé, et surtout parce qu'il peut miser sur une nouvelle concurrence entre la machine et le travailleur, faisant jouer la première contre le second.

La critique de Simone Weil repose sur la conviction qu'une conception différente de la science pourrait être créée avec un rapport plus organique avec l'expérience journalière des travailleurs. La science et le travail doivent s'harmoniser avec le but de servir le bien être de l'homme et de le rendre libre. Pour elle, « il suffirait à cette fin que l'homme visât non plus à étendre indéfiniment ses connaissances et son pouvoir, mais plutôt à établir, aussi bien dans l'étude que dans le travail, un certain équilibre entre l'esprit et l'objet auquel l'esprit s'applique »³⁸⁵. Sans cet équilibre la vraie pensée n'est pas possible. Car notre capacité à penser n'est pas quelque chose que nous pourrions prendre et

³⁸². Ibid.

³⁸³. « Les savants qui se sont succédé depuis la Renaissance jusqu'à la fin du XIXe siècle n'ont pas fait effort simplement pour accumuler des expériences ; ils avaient un objet ; ils poursuivaient une représentation de l'univers », *La Science et nous*, Œuvres complètes t. IV, vol. 1, p. 142.

³⁸⁴. Ce point est sans doute tiré de la lecture de Marx dans sa critique du Capitalisme.

³⁸⁵. *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard 1955, p. 104.

accorder, mais elle est fonction de l'activité même de notre esprit. En accord avec le rationalisme de Kant, Simone Weil ajoute : « La pensée est bien la suprême dignité de l'homme ; mais elle 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 »³⁸⁶.

Or, lorsque la science est séparée du travail, l'esprit humain n'a plus le monde comme objet, et donc l'idée de la nécessité est perdue. L'accumulation des connaissances scientifiques devient une fin en soi et ainsi elle devient mystère pour l'esprit individuel du travailleur au point de subordonner et d'écraser ce dernier. La perspective des Lumières sur la croissance de la connaissance comme condition préalable du développement d'une société libre et égale est ainsi transformée en sa négation du fait que la science est devenue un instrument de domination. Si Marx dans son analyse de la société bourgeoise-capitaliste a oublié le rapport entre la science et la production, Simone Weil pense que toute compréhension du fonctionnement des formes d'oppression sociale doit tenir compte de cette aberration, non seulement en raison de dérives provoquées par les pouvoirs dominants, mais aussi en raison de la forme même de la connaissance scientifique. En critiquant l'erreur de Marx sur la croyance au progrès technique, elle insiste : « La science est un monopole, non pas à cause d'une mauvaise organisation de l'instruction publique, mais par sa nature même ; les profanes n'ont accès qu'aux résultats, non aux méthodes, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent que croire et non assimiler »³⁸⁷. Le sentiment par lequel les gens sont obligés de « croire » et « non d'assimiler » est au cœur de leur vie quotidienne, et il fait partie intégrale du « renversement de la relation entre sujet et objet » qui caractérise le sens de l'oppression. Quand les savants accumulent les connaissances scientifiques et les utilisent comme des privilèges, quand le corps de la connaissance scientifique est trop grand et dépasse la capacité de l'esprit individuel, la relation entre le sujet pensant et l'objet de la pensée est renversée. Or, ce qui importe pour Simone Weil est de maintenir la juste relation entre la pensée et son objet. Car « là où la pensée ne domine pas tout, elle joue nécessairement un rôle subordonné. Et plus le progrès de la science accumule les

³⁸⁶. Ibid., p. 119.

³⁸⁷. Ibid., p. 16.

combinaisons toutes faites de signes, plus la pensée est écrasée, impuissante à faire l'inventaire des notions qu'elle manie »³⁸⁸.

Si nous pensons à l'abolition de l'oppression, « il faut avoir soin de distinguer entre oppression et subordination des caprices individuels à un ordre social »³⁸⁹. Simone Weil reconnaît que tout ordre social doit insister sur certaines restrictions par rapport aux désirs individuels, mais il faut que ces restrictions soient nécessaires et qu'elles soient bien comprises par ceux qui sont invités à tenir la disposition. Cela permettrait à certaines formes d'autorité d'être supportables, même si elles ne sont pas clairement légitimes. La nécessité de faire la distinction entre l'oppression et la restriction nécessaire est toujours une remarque claire de sa pensée :

« Tant qu'il y aura une société, elle enfermera la vie des individus dans des limites fort étroites et leur imposera ses règles ; mais cette contrainte inévitable ne mérite d'être nommée oppression que dans la mesure où, du fait qu'elle provoque une séparation entre ceux qui l'exercent et ceux qui la subissent, elle met les seconds à la discrétion des premiers et fait ainsi peser jusqu'à l'écrasement physique et moral la pression de ceux qui commandent sur ceux qui exécutent »³⁹⁰.

L'oppression se produit vraiment lorsque ceux qui sont soumis à la contrainte sont à la disposition de ceux qui l'exercent. L'oppression se rapporte directement aux questions de la dignité humaine et de la valeur liée à la vie individuelle. Dans cette perspective, le souci de la science ne cesse d'être l'une des préoccupations fondamentales de Simone Weil. Il s'agit pour elle de concevoir une science qui participe à la spiritualité, au lieu de la combattre, et elle déplore les égarements d'une science moderne complice du malheur de notre temps³⁹¹.

³⁸⁸. Ibid., p. 102.

³⁸⁹. Ibid., p. 39.

³⁹⁰. Ibid.

³⁹¹. L'application de la science au monde du travail attire son jugement sévère : « L'intérêt en est limité et même faible ; elle est terriblement monotone, et le principe une fois saisi, c'est-à-dire l'analogie entre les événements du monde et la forme la plus simple du travail humain, elle ne peut rien apporter de nouveau, si longtemps qu'elle accumule les découvertes. Ces découvertes ne donnent aucune valeur nouvelle au principe, elles tirent de lui toute leur valeur [...] En

Aux yeux de Simone Weil, la science moderne accumule des connaissances mais n'apporte pas de vérités. C'est parce qu'elle utilise un mauvais type d'hypothèse qu'elle est plongée dans des contradictions. Comme le montre Simone Weil dans *Science et perception dans Descartes* : la mathématique la plus abstraite semble exercer sur la science un empire absolu, mais, en réalité, « la mathématique n'est plus qu'un langage, [...] elle est réduite à un rôle servile »³⁹² et le critère pour juger un langage scientifique n'est plus la vérité, mais la commodité. En outre, les scientifiques contemporains méprisent les applications pratiques, et font l'éloge de la « Science pour la Science ». Ces propos sont en contradiction avec l'abandon de la notion de vérité en faveur de la notion de commodité, car la commodité renvoie à des motivations pratiques, tandis que l'idée de science pour la science nous fait penser à des motivations nobles, comme la recherche de la vérité. Et dans une approche pascalienne, le critère que donne Simone Weil pour décider si une connaissance a rapport ou non à la vérité est le suivant : « 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 »³⁹³.

En dénonçant la séparation entre les moyens et les fins, Simone Weil rejette l'indifférence au bien et au mal à laquelle le scientifique moderne s'astreint au nom de ce que celui-ci appelle la vérité, et qui n'est, au mieux, qu'une connaissance exacte. Cela étant, et il est essentiel de le noter, elle rejette aussi, symétriquement, l'attitude qui, au nom du bien, serait prête à faire le sacrifice de ce qui est.

D'un côté, Simone Weil insiste sur la nécessité, pour toute pensée qui vaille, de demeurer en permanence habitée par la question morale – parce que « rien n'est si essentiel à la vie humaine, pour tous les hommes et à tous les instants, que le bien et le mal »³⁹⁴. C'est précisément parce que la science moderne se situe dans l'indifférence morale qu'elle

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 ». Cf., « La science et nous », *Œuvres complètes* IV, t. 1, p. 147.

³⁹². *Œuvres complètes* t. I, p. 164.

³⁹³. *L'enracinement*, p. 319.

³⁹⁴. « Lettre aux *Cahiers du Sud* sur les responsabilités de la littérature », *Œuvres complètes*, t. IV, vol. 1, p. 72.

se condamne au superficiel. D'un autre côté, aussi critique soit-elle face à la science moderne, elle ne rejette nullement la science en tant que telle. Elle ne formule ses reproches que dans la mesure où elle pense à une autre science, qui ne serait pas seulement source de connaissance, mais de vérités. C'est vers la science d'un *cosmos* qu'elle s'oriente :

« L'esprit de vérité peut résider dans la science à la condition que le mobile du savant soit l'amour de l'objet qui est la matière de son étude. Cet objet, c'est l'univers dans lequel nous vivons. Que peut-on aimer en lui, sinon sa beauté ? La vraie définition de la science, c'est qu'elle est l'étude de la beauté du monde. »³⁹⁵

En ce sens elle fait l'apologie de la science grecque en quoi elle voit comme la science d'un *cosmos*, d'un tout harmonieux où les faits et les valeurs sont indissociables. En regard de la science moderne, elle écrit :

« Au lieu du rapport entre le désir et les conditions de l'accomplissement la science grecque a pour objet le rapport entre l'ordre et les conditions de l'ordre [...] La science grecque considère les mêmes conditions que la science classique, mais elle a égard à une aspiration tout autre, l'aspiration à contempler dans les apparences sensibles une image du bien. »³⁹⁶

La critique de la science moderne est pour Simone Weil le point de départ pour une réflexion sur la nature de l'oppression sociale. Elle permet de voir les symptômes révélateurs des insuffisances fondamentales dans les sociétés actuelles et de comprendre ensuite comment la structure industrielle est cause de l'oppression dont ni Marx ni les socialistes, en critiquant le capitalisme, n'arrivent à percevoir.

b) Structures industrielles et oppression

C'est en reprenant la critique que fait Marx de la société capitaliste que Simone Weil construit sa propre analyse de l'oppression dans le système moderne de l'industrie. Elle dénonce le problème de la grande industrie et non pas l'institution de la propriété comme Marx et les marxistes. Et ce qui est primordial pour elle est de connaître la lutte

³⁹⁵. *L'enracinement*, p. 329.

³⁹⁶. « La science et nous », *Œuvres complètes*, t. IV, vol. 1, pp. 155-157.

permanente pour la puissance entre les différentes entreprises qui existent au sein même de la société capitaliste comme celle du socialisme. Une réalité que Marx lui-même avait souligné : « la véritable raison de l'exploitation des travailleurs, ce n'est pas le désir qu'auraient les capitalistes de jouir et de consommer, mais la nécessité d'agrandir l'entreprise le plus rapidement possible afin de la rendre plus puissante que ses concurrentes »³⁹⁷.

Au fond, Simone Weil refuse aussi bien le libéralisme, qui est l'idéologie de base du système capitaliste, que le marxisme, qui est celle des systèmes collectivistes. En effet, si elle renvoie dos à dos économistes libéraux et révolutionnaires marxistes, si elle refuse de prendre parti dans l'opposition des systèmes, c'est qu'elle pense que ces deux catégories de doctrinaires n'ont pas abordé correctement la question. Ils envisagent essentiellement la société selon les statuts et les rôles. En adoptant un point de vue existentiel, Simone Weil nous présente une critique beaucoup plus radicale. Les deux systèmes, du fait même de leur exaltation de la production et de la « Civilisation industrielle », contribuent à l'oppression de l'homme.

Ces deux systèmes font l'éloge de la production industrielle et l'utilisent comme pouvoir central qui s'étend aux différentes sphères de la vie sociale. Cette puissance économique est de plus en plus considérée comme la seule forme de pouvoir dans la société au point de remplacer le pouvoir militaire lui-même. C'est au nom de la puissance de la grande industrie qu'on exploite et opprime les travailleurs. Et c'est la course à cette puissance économique qui explique la subordination des travailleurs. Selon Simone Weil, si nous voulons vraiment comprendre la raison de l'oppression et de la privation des travailleurs de leur vraie liberté, nous devons nous tourner vers l'organisation de l'industrie et non pas vers le système de propriété. Car, tant sa lecture de Marx que ses expériences vécues lui montrent que la transformation des rapports de propriété ne touche qu'à peine aux véritables causes de l'oppression³⁹⁸. Et en réalité, un changement purement juridique ou politique ne pourrait avoir quelque effet sur l'oppression sociale :

³⁹⁷. *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard 1955, p. 14.

³⁹⁸. Pour préciser encore la nature de l'oppression, Simone Weil reprend les formules que Marx avait utilisées pour désigner la différence entre les artisans et l'ouvrier d'usine : « Dans la manufacture et l'artisanat, le travailleur se sert d'un outil ; dans la fabrique, il est au service de la

« La force que possède la bourgeoisie pour exploiter et opprimer les ouvriers réside dans les fondements mêmes de notre vie sociale, et ne peut être anéantie par aucune transformation politique et juridique. Cette force, c'est d'abord et essentiellement le régime même de la production moderne, à savoir la grande industrie. »³⁹⁹

La conception marxiste de l'asservissement du travail vivant au travail mort a aidé Simone Weil à voir clairement que l'oppression n'est pas simplement une caractéristique des sociétés capitalistes, mais provient de l'organisation de la grande industrie. Il faut, selon elle, distinguer la relation de pouvoir entre le capital et le travail, de la relation de respect interpersonnel entre l'employeur et le travailleur, une relation qui, en fait, existe à peine dans l'organisation de la production à la chaîne où la discipline est alors réservée à la machine. Ce qui veut donc dire que les rapports de force entre le capital et le travail doivent être considérés dans le contexte de l'organisation du procès de travail, dans lequel la relation entre la science et la machinerie manifeste le pouvoir du capital sur le travail.

De ce point de vue, Simone Weil mène une enquête particulière sur les rouages de la production à la chaîne, nouvelle phase de l'organisation d'usine, qui entraîne inévitablement des retombées dans la relation entre capital et travail. Cette « gestion scientifique » taylorienne, en établissant une nouvelle discipline de travail, engendre un immense dommage par rapport à la personne et à sa dignité⁴⁰⁰.

Or, Simone Weil n'est pas hostile au monde de technologie, au développement des outils pour le service du travail et la libération de l'homme dans la lutte contre la nature. Elle pense que toute société qui aurait pour valeur suprême le travail ne pourrait être soumise à la religion de la production. Or, le développement du machinisme a été à l'origine du capitalisme industriel ; c'est lui qui a transformé les ouvriers de production en

machine. Là, c'est lui qui détermine le mouvement de l'instrument de travail dont il doit au contraire ici suivre le mouvement. Dans la manufacture, les membres du travailleur formaient un mécanisme vivant ; dans la fabrique, il existe un mécanisme mort indépendant d'eux, auquel ils sont incorporés comme des rouages vivants ». Cf., *Leçons de philosophie*, Paris, Plon, 1959, p. 149.

³⁹⁹. *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard 1955, p. 15.

⁴⁰⁰. Simone Weil rappelle ce qu'avait dit Marx : « Dans la fabrique, écrit-il dans le *Capital*, il existe un mécanisme indépendant des travailleurs, et qui se les incorpore comme des rouages vivants...La séparation entre les forces spirituelles qui interviennent dans la production et le travail manuel, et la transformation des premières en puissance du capital sur le travail, trouvent leur achèvement dans la grande industrie fondée sur le machinisme ». *Réflexions*, pp. 15-16.

serviteurs des machines. Les moyens de production engendrent l'oppression des ouvriers salariés et ainsi cette oppression est devenue « un simple aspect des rapports de production »⁴⁰¹. Mais en réalité cette oppression n'est pas la seule, il faut compter celle qui existe entre les acheteurs et les vendeurs de la force du travail. Karl Marx avait vu les deux mais il s'attachait principalement à cette dernière. Simone Weil va plus loin dans son analyse. La nécessité de l'accumulation du capital a, selon elle, rendu la propriété collectiviste. Mais il y a plus encore : les propriétaires ne sont plus les véritables dirigeants de l'entreprise. Cette direction incombe à des spécialistes de la gestion. Ainsi on ne trouve plus face à face les capitalistes et les prolétaires, mais « l'usine est partagée entre deux camps nettement délimités : ceux qui exécutent le travail sans y prendre, à proprement parler, aucune part active et ceux qui dirigent le travail sans rien exécuter »⁴⁰². Le champ de bataille bascule nettement, l'opposition n'est plus entre les capitalistes et les propriétaires, mais entre les dirigeants et les dirigés. Toutefois, aux yeux de Simone Weil, le point spécifique de la lutte se trouve déplacé de la lutte contre la nature à la lutte des hommes entre eux. C'est la source du danger principal, caractéristique de la société moderne.

Ainsi apparaît le phénomène de la *bureaucratie* dans l'industrie. À l'usine, « la spécialisation s'accroît de jour en jour ».⁴⁰³ Simone Weil note l'analogie de ce phénomène avec celui qui se produit dans le travail scientifique. C'est l'aspect scientifique dans l'orientation de Taylor. L'idée de base de cet ancien ouvrier, qui a franchi un grand nombre d'échelons de la hiérarchie industrielle, a été d'accroître le rendement par la diminution du temps passé à chacun des gestes élémentaires pour une tâche donnée, le temps de chaque mouvement étant chronométré. Le salaire aux pièces constituait pour les ouvriers une incitation à rechercher l'accroissement du rendement : « Son souci primordial », écrit Simone Weil à propos de Taylor, « était de trouver les moyens de forcer les ouvriers à donner le maximum de leur capacité de travail »⁴⁰⁴. Et pourtant, cette rationalisation du travail provoque « la disqualification des ouvriers » et les réduit « à l'état de molécules, pour ainsi dire, en en faisant une espèce de structure atomique dans les

⁴⁰¹. « Allons-nous vers la révolution prolétarienne ? », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p. 269.

⁴⁰². Ibid.

⁴⁰³. Ibid., p. 271.

⁴⁰⁴. *La pesanteur et la grâce*, Plon, 1948, p. 223.

usines »⁴⁰⁵. Ce système augmente la production mais il diminue considérablement le moral des travailleurs. En donnant le monopole des connaissances du travail à la direction, qui n'a pas réellement la responsabilité à l'acte de produire, il « réduit les ouvriers à l'état d'esclaves et leurs impose tout de même des initiatives toutes les fois que ça ne colle pas »⁴⁰⁶. Après Taylor, il faut citer l'innovation de Ford qui a inventé le travail à la chaîne. Ce système enlève à l'ouvrier le choix de sa méthode et l'intelligence de son travail. Il le prive de savoir-faire et de pensée comme invention personnelle.

Certes, de nombreux auteurs ont noté cette tendance, mais certains pensaient qu'elle cesserait de se manifester lorsqu'on sortirait de la période transitoire. Simone Weil n'en dit rien et elle s'est montrée en cela fort avisée, car le retournement ne s'est pas produit : une qualification ne s'avère plus utile aux postes de production et on la trouve seulement chez les ouvriers d'entretien et les régleurs. Tous ces phénomènes ont été indiqués par Marx, mais aux yeux de Simone Weil, celui-ci a eu tort de penser que l'oppression ouvrière cesserait lorsqu'on aurait pu opérer le transfert de la propriété des usines à la classe ouvrière. C'est que Marx participe, comme la bourgeoisie, à l'idéologie du progrès et du développement des forces productives. En effet, ce qui retient l'attention de Simone Weil, ce ne sont pas les modalités de la propriété des usines, ce sont les conditions dans lesquelles s'effectue concrètement le travail de l'ouvrier. Pour elle, seules les conditions du travail peuvent réellement être liées à l'oppression et se manifester comme source de celle-ci. Et pour cela, l'essentiel est de reconnaître « la dégradante division du travail en travail manuel et travail intellectuel » comme « la base même de notre culture, qui est une culture spécialiste »⁴⁰⁷. Toute doctrine basée sur le développement des forces productives tout en ignorant la place de l'homme dans le travail, que ce soit celle de la bourgeoisie capitaliste ou celle du socialisme, ne peut qu'accélérer le phénomène de l'oppression. C'est contre le mal de la grande industrie moderne comme épreuve inévitable pour notre civilisation actuelle que met en garde la philosophe :

« 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

⁴⁰⁵ « La Rationalisation », *La Condition ouvrière*, p. 320.

⁴⁰⁶ Ibid., p. 324.

⁴⁰⁷ Ibid., p. 16.

et perfectionner l'oppression, mais non pas l'alléger. Loin que la société capitaliste ait élaboré dans son sein les conditions matérielles d'un régime de liberté et d'égalité, l'instauration d'un tel régime suppose une transformation préalable de la production et de la culture »⁴⁰⁸.

L'oppression qu'on vit à l'usine est pour Simone Weil un phénomène typique qui représente la situation la plus générale de la société moderne. Une situation où les hommes sont réduits aux choses et la pensée, ce qu'il y a de plus propre à l'individu, est absolument absente. On peut dire que « Jamais l'individu n'a été aussi complètement livré à une collectivité aveugle, et jamais les hommes n'ont été plus incapables de soumettre leurs actions à leurs pensées, mais même de penser »⁴⁰⁹. L'opacité de l'usine révèle le visage authentique d'une société qui ne compte que sur la science, le progrès et le cours de la production. Le discours de la science prend son sens à mesure qu'il prend corps. Elle garde son caractère abstrait et illimité avec des résultats qu'elle poursuit, et elle « cristallise » la pensée plutôt qu'elle ne l'exprime. Il s'agit pour Simone Weil de lui donner une portée « dans la vie pratique », puisque c'est en elle qu'est perceptible le peu de place laissée par la collectivité au jugement ou que, « l'individu comme tel est de plus en plus insignifiant »⁴¹⁰. Le progrès technique et l'organisation du travail forment un tout pour réduire les ouvriers à un rôle passif, au point qu'« ils en arrivent dans une proportion croissante et dans une mesure de plus en plus grande à une forme de travail qui leur permet d'accomplir les gestes nécessaires sans en concevoir le rapport avec le résultat final »⁴¹¹. L'ouvrier semble l'individu-type qui atteste de la nature oppressive la « civilisation moderne ». Le propos de Simone Weil est de bien qualifier la nature de l'oppression propre à cette civilisation et de trouver un remède pour la diminuer. Et donc, nulle comparaison n'est plus éclairante que celle opérée par la mise en perspective du problème général de l'oppression sociale par la vie d'usine. Le système organisateur de l'usine et ses conséquences sur les ouvriers sont exemplaires parce qu'ils permettent de saisir

⁴⁰⁸. Ibid., p. 17.

⁴⁰⁹. *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard 1955, pp. 124-125.

⁴¹⁰. Ibid.

⁴¹¹. Ibid.

concrètement les enjeux de l'oppression. Car l'usine est le lieu où se dévoile l'organisation bureaucratique, où sa signification apparaît pleinement. Et cette apparition « matérielle » des enjeux humains que comporte ce fonctionnement est à elle-seule fondamentale. Le fait d'être ramenée à une problématique existentielle implique déjà de bien mesurer les conséquences effectives et de sortir de la logique bureaucratique qui repose sur l'ignorance des enjeux réels des structures qu'elle alimente. La critique de cette situation fait de l'usine un modèle de compréhension, un outil qui permet de questionner l'ensemble des rapports sociaux. La force de l'oppression n'a aucune limite. Si toute organisation sociale exerce une certaine contrainte, semblable à celle exercée par la nature, rien n'empêche d'envisager une forme d'organisation sociale exempte d'oppression.

CHAPITRE V

Une pensée radicale du travail

L'idéal d'un travail non servile est fondé sur une philosophie de la liberté que résume bien ce passage des *Réflexions sur les causes de la Liberté et de l'Oppression sociale* :

« La liberté véritable ne se définit pas par un rapport entre le désir et la satisfaction, mais par un rapport entre la pensée et l'action »⁴¹².

Certes, il s'agit d'un idéal. Mais dans le travail on peut, plus que dans toute autre activité, s'approcher de cet idéal en réalisant une adéquation toujours plus parfaite de la pensée et de l'action. Telle est la raison pour laquelle une philosophie du travail occupe une place centrale dans les écrits de Simone Weil et de ce fait, elle constitue la base qui lui permet de s'ouvrir à la pensée d'une société libre, accessible à tous les hommes. Que la valeur du travail vienne de ce qu'il permet à l'homme de se libérer par rapport à l'imagination, aux passions, l'effacement du moi, de ce qu'il exige la suspension de toute perspective personnelle, c'est en effet essentiel dans la perspective philosophique de Simone Weil. Cette philosophie du travail se construit précisément sur la capacité de réaliser l'union parfaite de la liberté, identifiée à l'action méthodique, et de la nécessité.

Dans cette quête philosophique du travail, Simone Weil insiste toujours sur le fait que le travailleur est par excellence celui qui peut accéder au surnaturel et recevoir sa lumière. Mais ce qui manque, ce sont les « intermédiaires » qui peuvent l'orienter vers le surnaturel. Or le travail possède toutes les caractéristiques d'un intermédiaire, de ce que Simone Weil appelle *metaxu*, c'est-à-dire une réalité temporelle et sociale qui permet à l'âme de s'ouvrir au surnaturel, ou qui permet à celui-ci de s'enraciner dans l'âme. Demeure donc une question pertinente : quelles sont les conditions de possibilité d'une organisation sociale dont le centre serait le travail non servile ?

Cette question touche la difficulté rencontrée par Simone Weil dans sa critique du marxisme : l'avènement d'une société libre, fondée sur le travail non servile, est

⁴¹². *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard 1955, p. 88.

impossible sans la domination préalable de la classe ouvrière dans la production, mais la grande industrie ne contient pas les éléments qui permettent d'émanciper de cette domination⁴¹³. Il est donc nécessaire, pour Simone Weil, de chercher un rapport vrai de la pensée et de l'action, une correspondance entre la perfection des formes de la vie sociale et l'état de l'âme de ceux qui participent à ces formes⁴¹⁴. D'autre part, face à la difficulté de trouver, dans la société de son temps, de quoi rendre réelles les conditions d'un travail non servile, Simone Weil s'efforce d'étudier la vie sociale à partir des besoins de l'âme, comme une pierre d'attente pour le cas où, un jour, le réel offrirait des possibilités de satisfaire ces besoins. Elle tente de définir ce que serait une civilisation fondée sur la spiritualité, c'est-à-dire « une forme de vie sociale où la contrainte » ne détruirait pas « cette chose délicate et fragile qu'est un milieu favorable au développement de l'âme »⁴¹⁵.

Il nous est important de voir dans ce chapitre comment Simone Weil, en critiquant le modèle grec du travail, désigne les conséquences de la séparation du travail et de la liberté pour redonner le sens au lien inséparable entre la pensée et l'action, deux piliers de la liberté individuelle, enfin arriver à concevoir le « tableau théorique d'une société libre ».

1. Conséquence de la séparation du travail et de la liberté

Dans un essai écrit au cours de l'hiver 1929-1930 et intitulé *Fonctions morales de la Profession*, Simone Weil parle d'une solution au conflit entre l'individu et la société à travers une image de l'opposition entre le modèle grec et le modèle égyptien. Il s'agit en effet d'un état de conflit qu'elle appelle « la dialectique de l'adolescence »⁴¹⁶. La société

⁴¹³. Du point de vue marxiste, la constitution d'une classe dominante étant toujours nécessaire avant les bouleversements socio-politiques qu'on appelle « révolutions », pourtant le problème demeure non pas à la question du rassemblement de classe ouvrière pour faire la force, mais à l'aviilissement du travail produit par le machinisme.

⁴¹⁴. Reprenant le thème platonicien dans *La République*, Simone Weil dit dans *L'Enracinement* que le problème de la communauté est le problème de l'âme, et donc les formes de communautés sont évaluées par rapport à la manière dont elles permettent de satisfaire les besoins de l'âme.

⁴¹⁵. *Écrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1960, p. 110.

⁴¹⁶. *Premiers écrits philosophiques, Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, 1988, p. 262.

apparaît « comme un régime égyptien, un système de castes, une machine où les hommes ne représentent pas autre chose que les effets matériels qu'ils produisent. En face de ce mécanisme, il dresse son monde intérieur, sa vie de pur jeu, jeu des muscles et jeu des pensées »⁴¹⁷. L'Égypte est donc tout le système des castes qui figure la société, et la Grèce, le moment de la liberté intérieure pure, où l'on est une fin pour soi et pour les autres, où l'on vit dans l'indépendance et le loisir. C'est le moment grec qui va faire les frais de la critique. Critique qui fournit le principe même du refus d'une civilisation du temps libre.

La Grèce, en effet, a regardé le travail comme quelque chose de servile. Les occupations dignes de l'homme étaient la politique, l'éloquence, les jeux, les arts, la géométrie et la philosophie. Alors, que reproche Simone Weil aux Grecs ? C'est de n'avoir gardé comme image positive du travail que la pure activité. Autrement dit, la partie du « travail » que les Grecs valorisent, c'est l'activité dans la mesure où elle n'a aucun rapport à la nécessité, dans la mesure où elle n'est pas, finalement, un travail, mais son exact contraire : le loisir. La nécessité tombe entièrement du côté du travail, donc du côté de l'esclave.

On voit déjà pourquoi Simone Weil critique cette idée grecque du travail. Précisément ce contre quoi elle met en garde c'est la scission entre la liberté et le travail. Dès que l'activité n'est plus réglée par un objet, dès qu'elle est isolée de la nécessité, le travail de son côté n'est plus que soumission à cette nécessité, sous une forme servile. N'étant pas réglés par l'objet de la satisfaction des besoins, l'activité corporelle et l'esprit pensant ne sont plus consacrés qu'à ce qui a sa fin en soi, laissant l'activité laborieuse à l'esclave ou à l'artisan.

Cette opposition entre agir et produire, entre *praxis* et *poiésis*⁴¹⁸ du modèle grec pousse Simone Weil à s'efforcer, en construisant sa philosophie du travail, de dépasser ce modèle en mettant l'agir (*praxis*) au-dessus du produire (*poiésis*). C'est la dignité du travail ou de l'activité qui devrait être prise comme fin et non la valeur de la chose produite (le cas

⁴¹⁷. Ibid.

⁴¹⁸. Au sens aristotélicien, la *praxis* est une activité qui ne produit aucune œuvre distincte de l'agent, une activité qui est à elle-même sa propre fin ; tandis que la *poiésis* est une action qui se réalise dans une œuvre extérieure à l'agent et elle a une fin différente d'elle-même.

du travail en usine où le produit a plus de valeur que l'activité). C'est donc en ce sens que les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* se résument :

« 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 »⁴¹⁹.

Toutefois, la fin de la *praxis*, c'est le perfectionnement de l'agent. Mais, que veut dire, au fond, cette philosophie du travail ? Que la nécessité ne soit pas extérieure à l'activité, car l'activité elle-même se laisse réduire à un jeu de nécessités quand elle est méthodique. Ainsi est surmontée l'opposition de la *praxis* et de la *poiésis*. L'individu peut à la fois se livrer à une activité dont la valeur est dans l'agir lui-même et non dans le produit, tout en insérant son agir dans un ordre extérieur. Activité et nécessité sont unies de telle manière que la nécessité n'est plus servile, et que l'activité n'est plus vide ; car, l'activité méthodique du corps et de la pensée d'une part, et l'ordre de la nécessité sur lequel opère cette activité d'autre part, sont en accord parfait. La nécessité n'étant plus extérieure à l'activité, ne risque plus d'être asservissante pour cette activité. Celle-ci de ce fait, n'a plus à fuir la nécessité comme son autre aliénant qui la soumet, se livrant ainsi à un fonctionnement vide, celui de la subjectivité livrée à elle-même. L'activité méthodique pénètre la nécessité en s'y insérant, et d'activité vide elle devient activité libre. La nécessité pénétrée d'activité pensante et corporelle méthodique n'exige désormais que le consentement et non la soumission.

Une activité sans nécessité n'est pas libre mais vide, une nécessité non pénétrée d'activité méthodique est asservissante. Aussi, lorsque travail et temps libre sont opposés, scindés en deux domaines antagonistes, la liberté est absurde et le travail est servile. Tel est, selon Simone Weil, le modèle grec.

Elle propose donc une voie de renversement :

⁴¹⁹. *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard 1955, pp. 117-118.

« Même les activités en apparence les plus libres, science, art, sport, n'ont de valeur qu'autant qu'elles imitent l'exactitude, la rigueur, le scrupule propres aux travaux, et même les exagèrent. Sans le modèle que leur fournissent sans le savoir le laboureur, le forgeron, le marin qui travaillent comme il faut, pour employer cette expression d'une ambiguïté admirable, elles sombreraient dans le pur arbitraire »⁴²⁰.

Seules les choses – la matière – peuvent constituer un obstacle auquel « on se heurte et qu'il faut surmonter qui fournissent l'occasion de se vaincre soi-même »⁴²¹. L'effort de soi est d'abord la condition sine qua non de toute activité. Et les activités désintéressées ne pourraient donc atteindre leur pleine valeur que dans une civilisation du travail. Il en serait ainsi de l'art :

«... il cristalliserait dans des œuvres l'expression de cet heureux équilibre entre l'esprit et le corps, entre l'homme et l'univers, qui ne peut exister en acte que dans les formes les plus nobles du travail physique ; au reste, même dans le passé, les œuvres d'art les plus pures ont toujours exprimé le sentiment, ou, pour parler d'une manière peut-être plus exacte, le pressentiment d'un tel équilibre »⁴²².

« Le pressentiment », c'est-à-dire une expression encore inachevée, qu'il appartient à une civilisation du travail de porter à sa perfection, en donnant au plus grand nombre la possibilité réelle d'exprimer ce sentiment.

De même, le sport, en tant qu'activité désintéressée, serait une activité subordonnée dans une civilisation du travail :

« Le sport aurait pour fin essentielle de donner au corps humain cette souplesse et, comme dit Hegel, cette fluidité qui le rend pénétrable à la pensée et permet à celle-ci d'entrer directement en contact avec les choses »⁴²³.

La séparation du travail et de la liberté dans le monde grec engendre en effet diverses situations négatives que Simone Weil n'hésite pas à soulever.

⁴²⁰. Ibid., p. 87.

⁴²¹. Ibid.

⁴²². Ibid., p. 120.

⁴²³. Ibid., pp. 120-121.

Le premier état est la servitude dont la figure est *l'esclave*. C'est la situation dans laquelle l'homme « est subordonné à autre chose qu'à la chose même qu'il doit modifier, ce n'est plus un travailleur, c'est un esclave »⁴²⁴. L'esclave n'est pas soumis à la matière, mais à la volonté d'un autre homme. En dépendant d'autres hommes l'esclave est le moins homme que l'homme.

« Dans la mesure où le sort d'un homme dépend d'autres hommes, sa propre vie échappe non seulement à ses mains, mais aussi à son intelligence ; le jugement et la résolution n'ont plus rien à quoi s'appliquer ; au lieu de combiner et d'agir, il faut s'abaisser à supplier ou à menacer ; et l'âme tombe dans des gouffres sans fond de désir et de crainte, car il n'y a pas de limites aux satisfactions et aux souffrances qu'un homme peut recevoir des autres hommes »⁴²⁵.

Quand la pensée et le corps ne se rencontrent plus, cristallisés qu'ils sont par la volonté d'autrui et incapables de se confronter à l'obstacle de la matière, l'esclavage devient total.

Le Deuxième état est la liberté illusoire, représenté par *l'homme de loisir*. C'est la situation qui consiste à être détaché de toute confrontation aux choses et détaché de toute soumission à la volonté d'autrui. Tel est l'homme grec, l'homme « libre ». La liberté idéale des Grecs doit être détachée de la sphère des besoins, affranchie des ordres d'autrui et enfin, ne subir aucun commandement. Etre libre, c'est ne pas avoir à travailler, ne pas être esclave. Ce à quoi s'oppose Simone Weil :

« Quand même l'homme cesserait d'être soumis aux choses et aux autres hommes par les besoins et les dangers, il ne leur serait que plus complètement livré par les émotions qui le saisiraient continuellement aux entrailles et dont aucune activité régulière ne le défendrait plus »⁴²⁶.

Détaché du modèle du travail, tous les efforts mènent à la fantaisie, et même les activités « désintéressées » à l'arbitraire ou pire encore à la folie.

⁴²⁴. *Premiers écrits philosophiques, Œuvres complètes I*, Paris, Gallimard, 1988, p. 270.

⁴²⁵. *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard 1955, p. 105.

⁴²⁶. *Ibid.*, p. 87.

Le Troisième état est représenté par les sociétés primitives. C'est l'âge qui précède la prise de conscience de la nécessité et où les hommes sont livrés à la mentalité magique. L'âge d'or où le travail est remplacé par *la magie*. Les primitifs cherchent à séparer l'activité du travail ou plutôt la domination dans l'activité, d'une habileté qui n'est ni méthodique ni laborieuse.

« On peut comprendre ainsi que les primitifs, malgré leur habileté extrême à accomplir tout ce dont ils ont besoin pour subsister, se représentent le rapport entre l'homme et le monde sous l'aspect non du travail, mais de la magie. Entre eux et le réseau de nécessités qui constitue la nature et définit les conditions réelles de l'existence s'interposent dès lors comme un écran toutes sortes de caprices mystérieux à la merci desquels ils croient se trouver »⁴²⁷.

Pour subsister, ils ont d'abord à lutter contre la nature. Ainsi, l'idée de nécessité peut difficilement se former. Pour que la mentalité magique et les « caprices imaginaires » disparaissent, il faut dépasser la logique selon laquelle « le corps vivant passe au second plan et les instruments inertes au premier »⁴²⁸.

La dernière figure négative est nommée « *le maître* ». Le maître est celui qui, affranchi du besoin, ne serait pas dans l'obligation de travailler, et qui, affranchi de l'obligation d'obéir, ne serait pas esclave ; mais qui ne serait pas affranchi du commandement. Un maître n'est pas pour autant un homme libre. Asservi à ses propres caprices et despote pour les autres, il est aussi en proie à une totale liberté illusoire.

« Il n'est jamais capable à proprement parler de vouloir, mais est en proie à des désirs auxquels jamais la vue claire de la nécessité ne vient apporter une limite. Comme il ne conçoit pas d'autre méthode d'action que de commander, quand il lui arrive, comme cela est inévitable, de commander en vain, il passe tout d'un coup du sentiment d'une puissance absolue au sentiment d'une impuissance radicale, ainsi qu'il arrive souvent dans les rêves »⁴²⁹.

Incapable de comprendre ses succès, surpris par ses échecs, le maître vit dans la fantaisie, loin du réel que peut donner sens par le travail. C'est la figure la plus négative.

⁴²⁷. Ibid., p. 95.

⁴²⁸. Ibid., p. 96.

⁴²⁹. Ibid., pp. 105-106.

Or, ce modèle grec n'est pas totalement mort, il s'est en effet à nouveau incarné dans la société contemporaine. Avant de reprendre ses critiques dans les *Réflexions*, Simone Weil a déjà écrit un texte en 1933 – date de publication de *La Révolution nécessaire* de Robert Aron et Arnaud Dandieu.

En fait, selon Aron et Dandieu, « ce qui entrave l'esprit humain n'est autre chose que le résidu mort de ses propres créations. [...] Le véritable problème de la révolution serait d'arriver à ce que les hommes cessent d'être au service des choses mêmes qu'ils ont inventées et créées pour leur usage »⁴³⁰. La solution qu'ils proposent est ainsi résumée par Simone Weil :

« Il suffit, à leur yeux, de séparer complètement la sphère de l'activité automatique et celle de l'activité créatrice, ce qui est d'autant plus facile selon eux que la première peut, grâce au progrès technique, être réduite à presque rien. Le travail non qualifié serait exécuté non plus par quelques déshérités durant leur vie entière, mais par tous les jeunes gens au cours de quelques années de « service civil » ; le reste de l'existence serait consacré au travail qualifié et surtout au loisir [...] Ce travail industriel non qualifié aurait une organisation très centralisée [...] Au contraire, dans le domaine de l'activité créatrice, tout serait décentralisé à l'extrême [...] »⁴³¹.

C'est un projet chimérique et dangereux, qui se révèle, aux yeux de Simone Weil, le même modèle grec de la séparation entre la sphère du travail socialement nécessaire mais non qualifié et la sphère de l'activité créatrice, consacrée en partie au travail qualifié et surtout au loisir. D'une telle conception « on arriverait simplement à l'unification des pouvoirs économiques et politiques, c'est-à-dire à un « Etat totalitaire » ou à un régime technocratique »⁴³². Et la conséquence serait inévitable : les deux sphères seraient organisées de manière diamétralement opposée ; la sphère de la nécessité serait en réalité

⁴³⁰. Le groupement de l'« Ordre nouveau », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p. 325. A savoir que le groupe « Ordre nouveau » réunissait en 1930 des intellectuels intéressés par les problèmes spirituels, des technocrates, des praticiens et des théoriciens de l'économie et de l'industrie. Outre Robert Aron et Arnaud Dandieu, figuraient dans ses rangs Denis de Rougemont, Daniel-Rops, Alexandre Marc, Jean Jardin. Et à partir de mai 1933 jusqu'à septembre 1938, une revue, *Ordre nouveau*, fut l'organe de ce groupe.

⁴³¹. Ibid.

⁴³²Ibid., pp. 326-327.

celle de la servitude. De même, l'idée d'un « service civil » est inacceptable pour Simone Weil, qui écrira, en 1942, à propos de l'article de Daniel-Rops :

« Un peuple soumis à une courte période de travail obligatoire et non rémunéré ne travaillera véritablement que sous la pression d'un pouvoir central despotique et sous la menace de châtiments terribles »⁴³³.

Quant à la sphère de la liberté créatrice, ce serait en réalité celle de « l'oisiveté démoralisante », qui livrerait la grande masse à une vie de bétail. Cela n'échappera pas à la critique si pointue et sévère de Simone Weil :

« Quant aux longues années de loisir, il faut être naïf [...] pour ne pas penser que certains les consacreront au seul jeu vraiment passionnant pour les hommes, le jeu qui a pour objet la domination sur les hommes »⁴³⁴.

Partout ailleurs, on retrouve la dénonciation du modèle grec. Dans les critiques adressées aux propositions de réduction de la durée du travail, Simone Weil envisage de manière positive que cette réduction implique un « plan de réenracinement ouvrier » dans lequel il est prévu que :

« Le travail [ne] serait que d'une demi-journée, le reste devant être consacré aux liens de camaraderie, à l'épanouissement d'un patriotisme d'entreprise, à des conférences techniques pour faire saisir à chaque ouvrier la fonction exacte des pièces qu'il produit et les difficultés surmontées par le travail des autres, à des conférences géographiques pour leur apprendre où vont les produits qu'ils aident à fabriquer [...] A cela s'ajouterait de la culture générale »⁴³⁵.

Examiner le plan de réenracinement ouvrier a pour but de libérer du temps, pour mieux travailler dans l'entreprise. Ce qui revient à abolir la séparation entre la sphère du travail et celle du non-travail. La construction d'une condition ouvrière ne consiste pas à réduire la durée du travail pour donner plus le temps de loisirs, mais l'essentiel est de pouvoir créer une certaine harmonie entre la nécessité matérielle et l'activité créatrice.

⁴³³. *Sur la science*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1966, p. 179.

⁴³⁴. *Ibid.*, pp. 179-180.

⁴³⁵. *L'enracinement*, Paris, Gallimard, 1949, pp.98-99.

C'est le sens dans lequel Simone Weil écrit dans un autre passage de *La Condition ouvrière* :

« Certains annoncent une diminution, d'ailleurs ridiculement exagérée, de la durée du travail ; mais faire du peuple une masse d'oisifs qui seraient esclaves deux heures par jour n'est ni souhaitable, quand ce serait possible, ni moralement possible, quand ce serait possible matériellement. Nul n'accepterait d'être esclave deux heures »⁴³⁶.

Le sens de la critique est juste et bien clair. Comme, dans la société industrielle, c'est le même homme qui, réputé libre, est asservi dans son travail, la solution consisterait, pour certains, à diviser l'individu, en restituant la nécessité au travail et la liberté au non-travailleur. Il suffirait pour cela de diminuer la durée du travail. Or, la division du travail est déjà une division de l'individu, puisqu'elle répartit entre des individus différents ce qui appartient, en fait et en droit, à chacun : la pensée et l'activité manuelle, par exemple. Diminuer la durée du travail servile pour accorder plus de loisir reviendrait, par conséquent, à aggraver la division de l'individu ; à la servitude dans le travail viendrait s'ajouter l'oisiveté démoralisante dans le temps libre.

Le même individu ne peut être moins qu'homme pendant son travail et plus qu'homme dans le temps de loisir. C'est la raison pour laquelle se forme le refus de la division de l'individu. Autrement dit, selon Simone Weil, il ne suffit pas de diminuer le temps pendant lequel un homme est esclave pour en faire un être libre. Au contraire, plus le temps de servitude est court, plus il est insupportable.

On voit que la critique de la société du temps libre se porte donc à plusieurs niveaux. D'abord une société dans laquelle on travaillerait trop peu livrerait les hommes à l'oisiveté démoralisante, voire à leurs pulsions agressives. Ensuite une telle société aggraverait la division de l'individu. Il faut, enfin, ajouter le sens de la critique qui se porte sur les progrès techniques, car eux-mêmes, ils mèneront à une société de temps libre. Alors, à ce propos, comment Simone Weil envisage-t-elle les effets du développement des techniques automatiques ?

La dernière étape de la construction correspond à la technique automatique, dont le principe « réside dans la possibilité de confier à la machine non seulement une opération

⁴³⁶. « Expérience de la vie d'usine », *La Condition ouvrière*, p. 344.

toujours identique à elle-même, mais encore un ensemble d'opérations variées »⁴³⁷. Il s'agit du même problème de « la substitution du travail mort au travail vivant » dont nous avons déjà parlé dans la première partie portée sur la critique de Marx et du marxisme. Il est pourtant important de l'envisager de nouveau à propos de la libération du travail.

Toutefois, les promesses de libération que contient la technique automatique ne sont pas sans inconvénients. Les effets positifs de l'automatisation se renversent en leur contraire dont Simone Weil relève : Premièrement, la diminution du travail, due à l'automatisation, entraîne plus de dépense de travail difficile et dégradant dans les branches non automatisées. On retrouve alors à une vaste échelle le modèle grec : la libération des uns a pour condition l'accroissement de la servitude des autres. Deuxièmement, destinée à satisfaire les besoins essentiels, l'automatisation suscite la nécessité de produire sans limite, et donc elle suscite en même temps à l'infini des désirs superflus. Elle libère le travailleur pour l'asservir à la consommation et faire de celle-ci la sphère dominante dans laquelle le producteur est subordonné. Enfin, poussée à produire des besoins artificiels, l'automatisation crée en même temps du travail superflu qu'elle fait passer pour nécessaire. La production du superflu est mise sur le même plan que celle du nécessaire. Dans une telle société, production, consommation et travail humain sont détournés de leur fin.

2. Deux piliers de la civilisation du travail : la pensée et l'action

Il faut tout d'abord signaler que la conception de la liberté chez Simone Weil est profondément influencée par la structure philosophique kantienne, caractérisée par les conceptions de la liberté, de la moralité et de la raison. Dans cette structure, la liberté est essentiellement conçue comme une qualité intérieure, et donc inviolable. Simone Weil a, en effet, tiré de Kant l'idée que l'homme doit exercer sa liberté dans la pensée et dans l'action. Elle s'est servie en même temps de cette idée pour récuser à la fois la tradition libérale selon laquelle la liberté peut être obtenue d'une source extérieure, et la tradition utilitaire selon laquelle la liberté est identifiée comme absence de douleurs ou comme simple présence de plaisirs. En plus, la capacité morale, considérée comme la source de

⁴³⁷. *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard 1955, p. 33.

l'existence humaine chez Kant, lui a apporté des arguments nécessaires dans sa critique des insuffisances de la conception de la liberté du marxisme orthodoxe. Même si dans un premier temps sa critique s'est placée dans l'héritage kantien qui considère la liberté comme une question se rapportant radicalement à l'individu, elle s'efforçait toujours de développer sa conception de la liberté dans le sens que l'on ne puisse l'exercer que dans le rapport avec le monde. La liberté ne peut être vraiment pensée que par rapport à la nécessité. C'est par le travail et la relation au monde de la nécessité, que se forme le potentiel de notre liberté.

Chez Simone Weil, le rapport entre la pensée et l'action est un point central de sa conception de la liberté. Cette conception confirme un point de vue nettement différent de celui de l'utilitarisme qui met l'accent sur le rapport entre le désir et la satisfaction. La mentalité utilitaire se présente fort bien dans les formes de la culture libérale, ce qu'on appelle maintenant la société de consommation. En supposant que nous sommes libres parce que nous avons la possibilité de faire des choix qui ne sont pas disponibles dans les régimes autoritaires, nous avons facilement le sentiment que notre liberté est garantie dans les choix qui sont faits. La liberté est ainsi basée sur les besoins et les satisfactions. Du point de vue utilitariste, en tant que consommateurs, nous sommes libres d'acheter tous les produits que nous pouvons nous permettre d'acquérir ; en tant que citoyens nous sommes libres de choisir le parti politique qui sera le plus apte à représenter nos intérêts.

L'utilitarisme suppose en général qu'un travailleur est libre de choisir, et donc de choisir librement les conditions de travail. Par ces décisions, ces choix, il exprime ses désirs et travaille à maximiser ses satisfactions et, partant, à garantir sa liberté et son bonheur. Une telle perspective de la liberté a été contestée par Marx parce que le travail donné par le système capitaliste est privé de conditions. Marx l'a considéré comme une égalité formelle que le travailleur et le patron sont censés établir par un contrat de salaire : un simple rapport de force et de subordination. Ce rapport juridique d'un contrat, dans lequel les deux parties sont engagées à respecter l'un pour l'autre en tant qu'individu, est un « faux-semblant », masquant la dépendance du travailleur à l'égard de l'argent.

Or, la liberté véritable ne consiste pas simplement à faire des choix ou à accepter tel ou tel contrat juridique. Elle serait plus complexe. Et prenant en compte cette complexité, Simone Weil nous invite à aborder la question de la liberté dans de tous autres termes. Si

Marx a rejeté toute conception libérale qui se base sur le marché économique, il n'a pas suffisamment pris en compte cet aspect de la liberté comme capacité à satisfaire les désirs. Alors, selon Simone Weil, une personne libre est une personne qui agit librement, ce qui signifie que ses actions découlent de l'exercice d'un jugement concernant la fin de l'action et l'enchaînement des moyens propres à atteindre cette fin.

L'aspiration à ce point de vue chez Simone Weil remonte en fait à l'époque de sa rencontre avec Pierre Letellier, étudiant au lycée Henri IV. Le père de celui-ci, Léon Letellier, incarne son idéal de la personne qui était travailleur manuel et penseur. Comme fils d'une famille paysanne de Normandie, Léon Letellier a quitté son pays à seize ans pour Paris et est devenu disciple de Lagneau dont il a publié ultérieurement les notes et les conférences. En effet, au début de sa carrière, Simone Weil n'a pas pensé le travail comme une voie de fusion entre la pensée et l'action, mais plutôt comme un moyen de formation du courage moral. La conception de l'action lui est arrivée plus tard et a donné la signification, en particulier les sensibilités à développer, sur le lieu même où elle a son expérience de travail en usine. La question cruciale est de savoir si une personne dispose vraiment de sa propre capacité pour l'action :

« Peu importe que les actions en elles-mêmes soient aisées ou douloureuses, et peu importe même qu'elles soient couronnées de succès ; la douleur et l'échec peuvent rendre l'homme malheureux, mais ne peuvent pas l'humilier aussi longtemps que c'est lui-même qui dispose de sa propre faculté d'agir »⁴³⁸.

Dans l'esprit utilitaire toute question concernant les actions se porte sur les plaisirs et les satisfactions, voire même la douleur. Les actions en ce cas ne trouvent leur sens que dans ce qu'elles sont pour la personne qui les pose, c'est-à-dire une façon de s'affirmer par rapport aux autres – une attitude dont l'origine est dans la culture de concurrence. Simone Weil comprend bien la façon dont un sentiment illusoire de l'autonomie pourrait se développer dans cette situation. Elle s'efforce toujours d'articuler le sens véritable dont les hommes peuvent construire leur individualité à travers les problèmes et les nécessités du travail. Car « l'homme vivant ne peut en aucun cas cesser d'être enserré de toutes parts par

⁴³⁸. *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard 1955, p. 88.

une nécessité absolument inflexible »⁴³⁹, mais c'est de son affirmation individuelle contre ces nécessités que se forment l'autonomie et l'identité.

Il faut tout de même signaler que la perception de la nécessité chez Simone Weil a un sens moral et aussi une signification épistémologique. Elle est en effet consciente de la situation tendue dans laquelle les hommes de puissance sont souvent dépossédés de la connaissance lorsque leurs désirs sont automatiquement réalisés. Puisqu'il n'y a pas de contrôle sur leurs désirs, ils jouissent de l'illusion d'une plus grande liberté, mais en réalité, ils sont victimes de leurs propres passions capricieuses : ils sont en effet «en proie à des désirs auxquels jamais la vue claire de la nécessité ne vient apporter une limite »⁴⁴⁰. Pour que les hommes deviennent ce qu'ils devraient être, il faut reconnaître et accepter que :

« ...toute espèce de vertu a sa source dans la rencontre qui heurte la pensée humaine à une matière sans indulgence et sans perfidie. On ne peut rien concevoir de plus grand pour l'homme qu'un sort qui le mette directement aux prises avec la nécessité nue, sans qu'il ait rien à attendre que de soi, et tel que sa vie soit une perpétuelle création de lui-même par lui-même »⁴⁴¹.

Alors, être libre c'est avoir un esprit toujours capable d'affronter la nécessité, et ce n'est rien d'autre que le travail. C'est le moyen par lequel l'homme peut atteindre la « maîtrise de soi » et avoir le sens le plus vrai de la réalité et de la vérité. Par le biais de « l'effort demandé par les obstacles extérieurs »⁴⁴² le travail et la condition de nécessité peuvent fournir la structure dans laquelle la liberté doit être définie. Au contraire, la liberté dans sa conception libérale et utilitaire est une illusion ; et, parce que dépourvue de tout lien réel de l'existence humaine, elle n'a aucun sens et aucune valeur. Liberté et servitude sont deux états diamétralement opposés dans chaque homme et Simone Weil appelle à en prendre conscience :

⁴³⁹. Ibid.

⁴⁴⁰. Ibid., p. 105.

⁴⁴¹. Ibid., pp. 90-91.

⁴⁴². Ibid., p. 86.

« L'homme vivant ne peut en aucun cas cesser d'être enserré de toutes parts par une nécessité absolument inflexible ; mais comme il pense, il a le choix entre céder aveuglement à l'aiguillon par lequel elle le pousse de l'extérieur, ou bien se conformer à la représentation intérieure qu'il s'en forge ; et c'est en quoi consiste l'opposition entre servitude et liberté »⁴⁴³.

On voit ici le contraste souligné par la philosophe entre d'une part la détermination qui vient de « l'extérieur » comme une cause de privation, et d'autre part, « la représentation intérieure » comme essentiellement une garantie de liberté. La notion de liberté comme essentiellement « intérieure », liée à un sentiment de valeur personnelle et de dignité, est un point central que Simone Weil s'est toujours efforcé d'affirmer tout au long de son expérience et sa pensée du travail en usine. Cette conception est en effet une influence de la théorie éthique kantienne⁴⁴⁴ qui manquait totalement dans la dialectique marxiste. A vrai dire, cette conception kantienne de liberté a effectivement aidé Simone Weil à approfondir le problème de l'oppression, notamment sur les questions de la dignité et de la valeur humaine. Elle a été en effet persuadée que l'oppression est une insulte à la dignité humaine, cependant elle n'a fait usage de l'idée de la dignité qu'après sa propre expérience du travail. Si la théorie éthique de Kant, qui a mis l'accent sur la dignité comme une qualité interne, a eu une influence directe sur sa première analyse, elle a aussi renforcé les tensions entre l'esprit et le corps : l'esprit est source de la liberté et de l'action déterminée, le corps est essentiellement instrumental. Et ce qui est frappant ce sont les moments où elle atteint une appréciation plus profonde de la liberté à travers une analogie

⁴⁴³. Ibid., p. 88.

⁴⁴⁴. Nous rappelons que l'éthique kantienne se fonde principalement sur la notion de « respect » (Les œuvres *publiées* de Kant contiennent environ 300 occurrences du terme « die *Achtung* ») : le respect pour la loi, pour la loi pratique, pour la loi morale, pour le devoir ; le respect pour la personne, pour la dignité de l'humanité, pour le prochain, pour les autres, pour soi-même. Quand Kant s'interroge, dans la *Critique de la raison pratique*, dans la fameuse apologie du *devoir* – « Devoir ! Mot grand et sublime, etc. », sur l'origine, la racine de celui-ci, il donne comme réponse qu'il a son fondement dans la nature transcendante de l'homme, en l'homme en tant qu'appartenant au monde intelligible, en tant qu'il est libre et autonome, c'est-à-dire en tant qu'il se donne à lui-même des lois morales, en tant qu'il est une personne laquelle constitue la réalité de l'humain – l'humanité de l'homme, l'humanité dans sa personne. Celle-ci, dit Kant doit être sainte pour l'homme. (Voir *Critique de la raison pratique*, V, p.86 in *Œuvres philosophiques* de Kant d'après l'édition parue dans la Bibliothèque de la Pléiade sous la direction de F. Alquié).

historique qui bouleverse nos visions du progrès pour faire ressortir ce que nous devrions apprendre à tenir pour concilier la liberté et le progrès.

« Un homme serait complètement esclave si tous ses gestes procédaient d'une autre source que sa pensée, à savoir ou bien les réactions irraisonnées du corps, ou bien la pensée d'autrui ; [...], l'esclave romain perpétuellement tendu vers les ordres d'un surveillant armé d'un fouet, l'ouvrier moderne qui travaille à la chaîne, approchent de cette condition misérable »⁴⁴⁵.

L'exigence constante de se défendre contre une nécessité résistante est la meilleure façon de nous libérer de « l'emprise aveugle des passions », c'est-à-dire maîtriser le comportement et orienter la capacité vers l'action libre. Sur ce point, Simone Weil ne s'est jamais affranchie complètement de la vision kantienne du sentiment et de l'émotion. Cependant, elle ne leur a donné une place importante dans sa recherche approfondie que grâce au contact avec la réalité, mais elle essaie toujours d'accroître la conscience des difficultés de l'action libre et indépendante de toute influence des autres. En fait, le libéralisme favorise toujours l'idée qu'on est libre de faire ses propres choix, on reste souvent inconscient des influences sur le comportement, tant qu'on n'est pas limité par les autres. La liberté demeure fondamentalement une question d'options. Mais ce qui est essentiel, c'est la façon dont Simone Weil déplace notre attention loin des premiers moments de la décision pour, précisément, prendre le travail en usine de manière à bien maîtriser tout ce que nous pouvons exercer comme actions libres et conscientes. Or, la liberté n'est pas quelque chose que nous avons au seul moment où nous devons conclure des contrats et ainsi nous avons l'obligation d'exécuter les ordres donnés par d'autres. C'est l'argument que Kant a souvent utilisé pour servir comme légitimation libérale des relations sociales. Simone Weil attire plutôt l'attention sur des articulations différentes pour mieux critiquer l'état de la maîtrise que les hommes peuvent avoir au cours de leurs activités quotidiennes.

Simone Weil conteste fondamentalement cette idée kantienne de la liberté qui existe seulement au moment du contrat. Pour elle, le contrat ne pourra jamais être une forme de liberté lorsque la maîtrise de capacité d'action est dépendante de la puissance et du caprice des autres. Elle essaie de montrer toujours que la liberté n'est pas simplement

⁴⁴⁵. Ibid., p. 89.

une question d'options au sein d'un choix initial, mais qu'elle concerne directement les conditions du travail. Cela signifie que, par exemple, les travailleurs doivent maîtriser les processus de leur travail et ils doivent se considérer comme libres. Autrement dit, la liberté n'est pas une simple question de maintenir les options disponibles, mais l'organisation même du contrôle au sein de la production. Sur ce point, sa conception de liberté individualiste s'éloigne de la conception kantienne dont elle subit l'influence. Pour elle, l'homme n'est pas un loup pour l'homme, mais l'existence des autres hommes est un facteur de la servitude, car, « l'homme seul peut asservir l'homme »⁴⁴⁶. Ce n'est que dans la relation avec d'autres hommes que l'homme peut être humilié. Chez Simone Weil, il semble exister une contradiction, puisqu'elle accepte que la nature puisse exercer une contrainte sur l'homme, analogue à celle d'autres hommes. Bien entendu, elle n'a jamais essayé de résoudre ce problème, mais pour la plupart du temps, elle se concentre sur les façons dont l'homme pourra être dégradé par la dépendance. Elle ne pense pas, comme Kant, que cette dépendance pourrait être évitée ou, dans les relations sociales, la volonté individuelle pourrait choisir de vivre libre et égal à d'autres individus. Les conditions du travail ont été sans doute changées depuis Kant, et Simone Weil est bien consciente de ce qu'elle appelle les « nouvelles formes de vie sociale »⁴⁴⁷.

Elle a au moins estimé qu'il est important de distinguer les nécessités présentes aux hommes dans leur relation avec la nature et leur vulnérabilité dans les relations de pouvoir et de subordination. Cela est bien résumé dans ce passage :

« La matière peut démentir les prévisions et ruiner les efforts, elle n'en demeure pas moins inerte, faite pour être conçue et maniée du dehors ; mais on ne peut jamais ni pénétrer ni manier du dehors la pensée humaine. Dans la mesure où le sort d'un homme dépend d'autres hommes, sa propre vie échappe non seulement à ses mains, mais aussi à son intelligence ; le jugement et la résolution n'ont plus rien à quoi s'appliquer ; au lieu de combiner et d'agir, il faut s'abaisser à supplier ou à menacer ; et l'âme tombe dans des gouffres sans fond de désir et de crainte, car il n'y a pas de limites aux satisfactions et aux souffrances qu'un homme peut recevoir des autres hommes »⁴⁴⁸.

⁴⁴⁶. Ibid., p. 104.

⁴⁴⁷. Ibid., p. 74.

⁴⁴⁸. Ibid., p. 105.

La prise de conscience que la pensée humaine ne peut jamais « être conçue et maniée du dehors » n'est en aucun cas le compromis d'une liberté offert par un défi entre la notion libérale du choix initial et la notion marxiste basée sur la question de la propriété. Il n'y a pas de place pour l'action lorsque « le jugement et la résolution n'ont plus rien à quoi s'appliquer » et que l'homme est contraint de se soumettre, sans pensée, aux ordres des autres. Ce faisant, il est menacé d'être réduit aux objets matériels. Cette dépendance atteint également les hommes de pouvoir, car selon Simone Weil, « l'homme puissant ne vit que de ses esclaves, l'existence d'un monde inflexible lui échappe presque entièrement »⁴⁴⁹. Il perd la chance de se former lui-même contre les nécessités présentées dans le monde réel. Il perd également la capacité d'exercer une influence sur sa vie émotionnelle. Si les opprimés sont mis en contact plus direct avec la nécessité matérielle, ils n'ont cessé d'obéir aux caprices de leur maître, tout comme le travailleur d'usine doit obéir aux ordres du contremaître. Plutôt que d'être simplement une question de conscience et d'intentionnalité, la liberté comporte des activités et des pratiques dans le monde matériel. C'est quelque chose à quoi l'homme s'exerce dans sa relation avec les nécessités. Ce n'est pas simplement quelque chose dont on peut jouir ou se débarrasser dans les rapports avec les autres. La liberté est donc quelque chose qu'on doit apprendre à exercer individuellement – une idée critique de Simone Weil qui a renforcé son individualisme dans les différentes périodes de ses écrits.

L'opposition que Simone Weil souligne entre les puissants et les impuissants éclaire la liberté plus vraie qui leur échappe de manières très différentes. L'homme puissant se fait illusion en croyant que les possessions et la force peuvent lui apporter un enrichissement personnel. Tout cela peut donner la satisfaction des désirs, mais ce n'est pas la liberté que Simone Weil met au centre de la discussion morale et politique :

« ...ses ordres lui paraissent contenir en eux-mêmes une efficacité mystérieuse ; il n'est jamais capable à proprement parler de vouloir, mais est en proie à des désirs auxquels jamais la vue claire de la nécessité ne vient apporter une limite. Comme il ne conçoit pas d'autre méthode d'action que de commander, quand il lui arrive, comme cela est inévitable, de commander en vain, il passe tout d'un coup du sentiment d'une puissance absolue au sentiment d'une impuissance radicale [...] Quant aux esclaves, ils sont, eux, continuellement

⁴⁴⁹. Ibid.

aux prises avec la matière ; seulement leur sort dépend non de cette matière qu'ils brassent, mais de maîtres aux caprices desquels on ne peut assigner ni lois ni limites »⁴⁵⁰.

On voit bien que Simone Weil conteste d'abord la conception libérale de la liberté. De plus, au-delà de l'insuffisance d'une liberté définie seulement en termes de relation entre désir et satisfaction, elle critique également la manière dont la liberté est compromise par les relations entre pouvoir et indépendance. Ce faisant, elle montre clairement comment ces relations fonctionnent d'une manière qui inverse, les uns comme pour les autres, la liberté apparente des puissants qui ne conçoivent pas « d'autre méthode d'action que de commander », ainsi que celle des opprimés qui dépendent d'eux. Son analyse est en effet une recherche de la manière dont les hommes se trompent sur les conditions de leur liberté, et n'arrivent pas à saisir les formes de changement qu'ils doivent en avoir pour envisager une meilleure vision. Impossible de séparer le sens de individualité et la capacité de comprendre les relations sociales dans lesquelles l'homme se trouve, il a besoin plus de compréhension interne de ces relations, ce qui implique d'ores et déjà la connaissance de la raison pour laquelle il est dépendant des autres. Il ne s'agit pas d'un problème fortuit qui est soutenu par le libéralisme, selon lequel les individus pourraient se comporter de façons différentes dans ces relations de subordination, ainsi que leur comportement dépend uniquement des personnes concernées. Or, Simone Weil ne nie pas qu'il existe des différences importantes dans l'opposition que les individus doivent supporter pour obtenir cette liberté même réduite ; mais, elle ne veut pas mettre toute la responsabilité sur les épaules des individus, comme le libéralisme le fait.

En fait, les formes particulières d'appauvrissement dans les relations sociales sur lesquelles Simone Weil attire notre attention ne sont pas reconnues au sein d'une culture libérale ni clarifiées dans la théorie marxiste. Les hommes ont toujours tendance à croire que si quelqu'un est riche et puissant, il peut avoir tout ce qu'il pourrait avoir. On a rarement pensé que l'homme a besoin des limites dans lesquelles il peut se développer et se forger un sens de l'autonomie⁴⁵¹. Autrement, l'homme serait « en proie à des désirs »

⁴⁵⁰. Ibid., pp. 105-106.

⁴⁵¹. Cette conception de liberté rejointe à celle des stoïciens qui repose sur la distinction entre les choses qui dépendent de nous (*les causes « parfaites et principales »*) et celles qui n'en dépendent pas (*les causes « auxiliaires et prochaines »*). Il est insensé et destiné au malheur de faire porter son désir sur ce qui ne dépend pas de nous. Il faut au contraire concentrer toute notre

qui n'ont pas de limite. Cela passe dans nos rêves, mais indique inévitablement une absence de maîtrise dans les vies pourtant éveillées. Ce disant, Simone Weil fait allusion à l'idée que si l'on a « la vue claire de la nécessité »⁴⁵², certaines limites pourraient être des barrages aux désirs et aux caprices. Et en invoquant la notion de nécessité, elle développe sa critique de la notion de liberté définie simplement comme rapport entre désirs et satisfactions que prétend la conception utilitariste. La perception de l'état de nécessité fait partie de ce qui nous donne la capacité de vouloir et agir, en même temps, la liberté dans notre vie émotionnelle comme dans notre relation avec les autres. La vraie liberté n'est pas une question de besoins matériels à moins que notre sort dépende d'une façon inévitable de ces aspirations. Par son expérience, Simone Weil a compris plus tard qu'elle devait cesser de plaider, et cela est devenu plus clair encore lorsque sa capacité d'agir n'était pas une question de force intérieure, mais le problème dans le rapport entre le pouvoir et la subordination. Elle a ainsi résumé cette prise de conscience dans la « Méditation sur l'obéissance et la liberté » :

« 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. [...] Il semble à ceux qui obéissent que quelque infériorité mystérieuse les a prédestinés de toute éternité à obéir ; et chaque marque de mépris, même infime, qu'ils souffrent de la part de leurs supérieurs ou de leurs égaux, chaque ordre qu'ils reçoivent, surtout chaque acte de soumission qu'ils accomplissent eux-mêmes les confirme dans ce sentiment »⁴⁵³.

L'expérience du travail en usine lui a permis de développer constamment sa réflexion sur les possibilités de la liberté humaine. Elle considérait que les hommes ne pourraient s'attendre à maintenir « la conscience d'une valeur intérieure » dans les rapports de subordination. Pour elle, cette idée de « valeur intérieure » dans un tel contexte n'était pas simplement une attente injuste, mais plutôt une conception profondément trompeuse. Elle devait donc critiquer le fondement même de la tradition kantienne qui voit la liberté comme quelque chose essentiellement « intérieure », et « l'extérieur » comme un domaine de détermination et de non-liberté, un domaine qui comprend les émotions, les sentiments

 volonté sur ce qui dépend de nous, c'est-à-dire nos pensées, nos jugements sur les choses, nos sentiments, etc.

⁴⁵². Ibid., p. 105.

⁴⁵³. *Œuvres complètes*, tome II, vol. 2, p. 132.

et les désirs, et qui détourne les hommes de leur choix final guidé par la lumière intérieure de la raison.

Employant les termes « chaque marque de mépris », qui justifie l'état d'infériorité des hommes, est la manière de refuser la distinction entre « l'intérieur » et « l'extérieur » comme des sphères indépendantes de l'expérience. Elle récuse également la conception libérale qui ne voit pas que des individus exercent librement un choix pour entrer dans les relations et maintenir en quelque sorte le sentiment de l'intégrité de la personne. Simone Weil, en ce sens, n'acceptait pas non plus la conception de l'individu autonome qui est une base solide de la théorie sociale des bourgeois. Elle a cependant reconnu la vulnérabilité de l'individualité qui est soumise au processus de la vie sociale, en particulier dans les rapports de subordination et de dépendance. L'individualité pourrait toujours être blessée, endommagée, minée et compromise.

Bref, Simone Weil a, en effet essayé de développer une nouvelle méthode d'analyse sociale. L'analyse débute, comme dans Marx par les rapports de production, mais tandis que celui-ci « semble avoir voulu ranger les modes de production en fonction du rendement », Simone Weil, elle, « les analyserait en fonction des rapports entre la pensée et l'action »⁴⁵⁴. En dépassant Marx, elle pense qu'il serait plus précieux d'avoir « 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 »⁴⁵⁵. Elle suppose qu'il est nécessaire d'examiner les domaines où la pensée s'exerce réellement afin que nous puissions être au courant de toutes « les zones d'influence de l'individu sur la société »⁴⁵⁶. Ce qui revient à dire d'une manière renversée : « tenir compte du caractère de liens qui maintiennent l'individu dans la dépendance matérielle de la société qui l'entoure »⁴⁵⁷. Il est interdit à l'esprit bienveillant de se contenter de l'idée négative d'un affaiblissement de l'oppression sociale, mais il est indispensable comme premier pas vers l'avenir de « se faire au moins une représentation vague de la civilisation à laquelle on

⁴⁵⁴. *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard 1955, p. 112.

⁴⁵⁵. Ibid., pp. 113-114.

⁴⁵⁶. Ibid., p. 114.

⁴⁵⁷. Ibid., p. 116.

souhaite que l'humanité parvienne »⁴⁵⁸. Si Marx a sous-estimé l'importance de cette forme de pensée, l'a ridiculisé comme une utopie parce qu'elle n'est pas fondée sur des forces historiques, Simone Weil, au contraire, a bien souligné la différence entre la fiction d'un âge d'or et le tableau théorique d'une société libre qui « peut servir, en tant qu'idéal, de point de repère pour l'analyse et l'appréciation des formes sociales réelles »⁴⁵⁹. Tracer un tableau théorique signifie découvrir « un certain équilibre optimum » parmi les différents éléments de la société. Cela nous permet d'avoir le sentiment de la société la moins mauvaise dans laquelle « le commun des hommes se trouve le plus souvent dans l'obligation de penser en agissant, a les plus grandes possibilités de contrôle sur l'ensemble de la vie collective et possède le plus d'indépendance »⁴⁶⁰.

Dans cette perspective, la vie doit être organisée en fonction de l'échelle humaine si elle veut être signifiante. Une telle réorganisation consiste à rétablir une relation adéquate entre la pensée et l'action, comme deux piliers de sa conception de liberté, et qui ne doit pas être envisagée en dehors du rapport entre les moyens et les fins. Car, pour Simone Weil, le mal de la société moderne réside dans le « renversement du rapport entre moyens et fins, renversement qui est dans une certaine mesure la loi de toute société oppressive »⁴⁶¹. Ce renversement est un point central dans sa critique de la société oppressive dans laquelle les rapports entre les hommes sont de plus en plus remplacés par les rapports entre les choses. C'est la raison pour laquelle elle s'efforce toujours de trouver des solutions idéales, même illusoire pour le moment. Car, si nous nous efforçons de nous faire une idée claire de la parfaite liberté, nous le faisons « non pas dans l'espoir d'y atteindre, mais dans l'espoir d'atteindre une liberté moins imparfaite que n'est notre condition actuelle »⁴⁶².

⁴⁵⁸. Ibid., p. 117.

⁴⁵⁹. Ibid., p. 111.

⁴⁶⁰. Ibid., pp. 116-117.

⁴⁶¹. Ibid., p. 130.

⁴⁶². Ibid., p. 85.

3. *Les solutions idéales pour une société libre*

Ce n'est pas par pessimisme excessif qu'elle considère la « civilisation moderne » comme un monde dans lequel « rien n'est à la mesure de l'homme ; il y a une disproportion monstrueuse entre le corps de l'homme, l'esprit de l'homme et les choses qui constituent actuellement les éléments de la vie humaine ; tout est déséquilibré »⁴⁶³. Ce déséquilibre destructif, à ses yeux, devient de plus en plus évident et reflète le chaos commun à toutes les catégories d'hommes. A son avis, lorsqu'un « équilibre » entre la pensée et l'action est détruit, la société est fondamentalement dans une situation précaire. Or, quand Simone Weil pense en termes d'«*équilibre*» – terme central dans le thème du nécessaire enracinement – elle ne le pense pas comme le ferait un théoricien des systèmes. Elle se réfère en effet à la rupture du rapport entre la pensée et son objet propre tant d'un point de vue social que de l'expérience individuelle. Reprenant l'idée d'Hegel que « la quantité se change en qualité », elle pousse le raisonnement plus loin en disant qu'« une simple différence de quantité suffit à transporter du domaine de l'humain au domaine de l'inhumain »⁴⁶⁴.

Simone Weil se rend compte par sa propre expérience du travail en usine, que, dans la pratique de la vie, nous sommes tenus d'effectuer des actions que nous ignorons parce que nous dépendons des règles déjà établies et les suivons d'une manière routinière. Sa vision d'une société libre implique un élargissement constant du « travail conscient ». Il ne s'agit pas simplement de chercher avec ardeur un autre mode de production, mais de bien connaître et mesurer les activités déjà présentes. Il s'agit d'une cohérence entre la pensée et l'action à laquelle puissent s'exercer par les travailleurs eux-mêmes. Ceux qui ont la possibilité de penser par eux-mêmes pour exécuter leur fonction sociale préservent leur liberté. Mais la division entre le travail manuel et le travail intellectuel a fait en sorte que l'équilibre du rapport entre la pensée et l'action devient plus difficile à maintenir, car ce ne sont plus les mêmes personnes qui pensent et agissent. Par conséquent, même les hommes qui ont des pouvoirs dans la société ne peuvent qu'exercer partiellement ces pouvoirs en raison du manque de forme réelle de la pensée. Dans une société fondée sur le rapport de pouvoir et de subordination, dit Simone Weil, « ce ne sont pas seulement les faibles, mais

⁴⁶³. Ibid., p. 125.

⁴⁶⁴. Ibid.

aussi les plus puissants qui sont asservis aux exigences aveugles de la vie collective, et il y a amoindrissement du cœur et de l'esprit chez les uns comme chez les autres, bien que de manière différente »⁴⁶⁵. Autrement dit, dans une telle société oppressive, les individus sont toujours en état de dépendance les uns par rapport aux autres, et « avant tout du jeu même de la vie collective, jeu aveugle qui détermine seul les hiérarchies sociales »⁴⁶⁶. Cette force abstraite, « inaccessible au sens et à la pensée » de la collectivité ajoute une lourde oppression à la vie de chaque individu. Ainsi, « entre l'homme et cet univers [...] les rapports d'oppression et de servitude place d'une manière permanente l'écran impénétrable de l'arbitraire humain »⁴⁶⁷.

Simone Weil encourage donc à bien identifier les différents modes de production tels qu'ils existent, ainsi à apprécier la réalité de notre contrôle dans tous les domaines de la vie pratique⁴⁶⁸. Cette capacité de contrôle ne devrait pas être minimisée mais, au contraire, elle devrait être à la fois la garantie de la liberté et le guide de ce qu'on devra faire évoluer pour la transformation du travail. Le progrès dans le vrai sens du terme sera partiellement acquis lorsqu'il y aura une appréciation de la liberté des travailleurs, une liberté qui indique le « progrès dans l'ordre des valeurs humaines »⁴⁶⁹. Or, l'homme n'est pas fait pour être le jouet d'une nature aveugle et des collectivités oppressantes. Il est né pour la liberté et pour vivre dans une société libre. Le seul espoir pour mettre la vie individuelle à l'abri du pouvoir et la force collective vient en effet de la sphère de l'esprit, car l'esprit fait le lien nécessaire entre la collectivité et la définition de la liberté. Puisque la pensée est la seule chose « essentiellement individuelle » qu'on possède et puisque « les collectivités ne pensent point », la seule manière pour « l'individu d'échapper à l'emprise de la collectivité » se trouve donc dans l'esprit d'où se forme la pensée elle-même. Tout en

⁴⁶⁵. Ibid., p. 114.

⁴⁶⁶. Ibid., p. 106.

⁴⁶⁷. Ibid., p. 107.

⁴⁶⁸. Elle suppose que : « par exemple un ouvrier qui possède un jardin assez grand pour l'approvisionner en légumes est plus indépendant que ceux de ses camarades qui doivent demander toute leur nourriture aux marchands ; un artisan qui possède ses outils est plus indépendant qu'un ouvrier d'usine dont les mains deviennent inutiles lorsqu'il plaît au patron de lui retirer l'usage de sa machine ». (Voir, *Réflexions*, p. 117)

⁴⁶⁹. Ibid., p. 107.

situant pour l'essentiel dans la ligne de Kant, Simone Weil voit bien que c'est prendre le risque de nier que les mouvements corporels ou l'expression émotionnelle de l'individu font partie intégrante de son auto-détermination,

« Car tout le reste peut être imposé du dehors par la force, y compris les mouvements du corps, mais rien au monde ne peut contraindre un homme à exercer sa puissance de pensée, ni lui soustraire le contrôle de sa propre pensée »⁴⁷⁰.

Deux points de vue ont marqué les premiers écrits de Simone Weil, bien qu'elle les ait modifiés et développés plus tard. Le premier concerne sa compréhension de la notion de *force*. Il était essentiel pour elle que, si les hommes jouissent d'une liberté véritable, la pensée ne pouvait être forcée à se modeler sur les rapports du pouvoir et de subordination, mais serait au contraire prendre de la hauteur et les juger. La pensée est essentiellement critique, que, comme Simone Weil souligne, « dans la mesure où la pensée plane au-dessus de la mêlée sociale, elle peut juger, mais non pas transformer »⁴⁷¹. Dans sa pensée de cette période, la force spirituelle n'avait pas de place car, « toutes les forces sont matérielles » et « la pensée ne peut être une force que dans la mesure où elle est matériellement indispensable »⁴⁷². Le deuxième point de vue sur la liberté concerne la place de la pensée dans la conception de la société libre. Elle insiste fortement sur la nécessité d'une pensée claire pour bien contrôler les activités humaines :

« Ainsi, si l'on veut former, d'une manière purement théorique, la conception d'une société où la vie collective serait soumise aux hommes considérés en tant qu'individus au lieu de se les soumettre, il faut se représenter une forme de vie matérielle dans laquelle n'interviendraient que des efforts exclusivement dirigés par la pensée claire, ce qui impliquerait que chaque travailleur ait lui-même à contrôler, sans se référer à aucune règle extérieure, non seulement l'adaptation de ses efforts avec l'ouvrage à produire, mais encore leur coordination avec les efforts de tous les autres membres de la collectivité »⁴⁷³.

⁴⁷⁰. Ibid., pp. 108-109.

⁴⁷¹. Ibid., p. 108.

⁴⁷². Ibid.

⁴⁷³. Ibid., p. 109.

C'est un point de vue encore matérialiste, mais il se révèle être un objectif de sa réflexion, selon lequel chaque travailleur pourrait se former une idée claire de toutes les procédures engagées dans le travail, ainsi que de la coordination de la production et de la distribution. Il donnerait à chaque individu la possibilité « de contrôler l'ensemble de la vie collective ». Chaque personne serait en mesure de vérifier les activités de toutes les autres en utilisant sa raison, ce qui signifierait que « la fonction de coordonner n'impliquerait plus aucune puissance » et toute « décision arbitraire » deviendrait impossible. Cette vision du travail devrait être transformée de manière à fournir une vraie liberté non seulement sur le lieu du travail mais dans l'ensemble de la société.

Lorsque la raison aurait remplacé le pouvoir dans leur relation d'existence matérielle, les hommes seraient plus attentifs à obtenir l'estime de leurs compagnons. Lorsque les contraintes intérieures seraient supprimées, les travailleurs trouveraient un motif personnel de surmonter les fatigues, les souffrances et même les dangers. La conception de la société libre chez Simone Weil rassemble les caractères principaux qu'on trouve chez Kant, Marx, dans l'Iliade et surtout dans le Christianisme lorsqu'on cherche un sens au lien collectif et à la liberté personnelle :

« Une telle société serait seule une société d'hommes libres, égaux et frères. Les hommes seraient à vrai dire pris dans des liens collectifs, mais exclusivement en leur qualité d'hommes ; ils ne seraient jamais traités les uns par les autres comme des choses. Chacun verrait en chaque compagnon de travail un autre soi-même placé à un autre poste, et l'aimerait comme le veut la maxime évangélique. Ainsi l'on posséderait en plus de la liberté un bien plus précieux encore ; car si rien n'est plus odieux que l'humiliation et l'avilissement de l'homme par l'homme, rien n'est si beau ni si doux que l'amitié »⁴⁷⁴.

Or, quand Simone Weil met en question la liberté, il ne s'agit pas simplement d'un concept abstrait qui exige uniquement un engagement intellectuel. Il exige, en plus, d'envisager les différentes facettes de la vie réelle et d'établir ce qui est important dans la vie humaine. En ce sens, il faut toujours partir de la considération des relations dans la vie réelle avant d'essayer d'en arriver à une théorie générale. Ainsi, dans sa réflexion sur la liberté, Simone Weil encourage les hommes à penser plus clairement qu'ils n'en ont l'habitude à l'oppression dans la nature du travail. C'est-à-dire réviser ce qui est

⁴⁷⁴. Ibid., p. 111.

significatif du point de vue de la liberté réelle, du contrôle, des situations du travail. De cette façon ils découvrent les distinctions éthiques qu'ils ignorent lorsqu'ils considèrent le travail comme simples reflets de leurs capacités individuelles et des choix. Penser de cette manière, bien entendu, signifie à nos yeux la distinction conventionnelle entre la morale – comme premier type de connaissance auquel les hommes croient, et l'éthique – comme deuxième type d'information des concepts sur lequel les hommes s'interrogent dans « le langage moral »⁴⁷⁵ : une distinction qui fige la pensée morale en ce qu'elle implique qu'il y a un nombre fixe de concepts, en quelque sorte, centraux pour l'expérience morale.

Ainsi donc, la prise en considération des formes du travail serait nécessaire pour éclairer l'idée de la liberté. Cet examen donnerait un nouveau fondement à la pensée et établirait de nouveaux termes pour l'élaboration de la critique morale :

« 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 ; un pêcheur qui lutte, contre les flots et le vent sur son petit bateau, bien qu'il souffre du froid, de la fatigue, du manque de loisir et même de sommeil, du danger, d'un niveau de vie primitif, a un sort plus enviable que l'ouvrier qui travaille à la chaîne, pourtant mieux partagé sur presque tous ces points. C'est que son travail ressemble beaucoup plus au travail d'un homme libre, quoique la routine et l'improvisation aveugle y aient une part parfois assez large »⁴⁷⁶.

Si le pêcheur était considéré comme libre c'est précisément parce que sa pensée pouvait dans toutes les situations, fussent-elles précaires, contrôler ses actions. Selon Simone Weil, il y a toujours quelque chose dans la vie à quoi l'on devrait apprendre à

⁴⁷⁵. La tendance est aujourd'hui à la distinction : la morale réfère à un *ensemble de valeurs et de principes* qui permettent de différencier le bien du mal, le juste de l'injuste, l'acceptable de l'inacceptable, et auxquels il faudrait se conformer. L'éthique quant à elle, n'est pas un ensemble de valeurs et de principes en particulier. Il s'agit d'une *réflexion argumentée en vue du bien agir*. Elle propose de s'interroger sur les valeurs morales et les principes moraux qui devraient orienter nos actions, dans le but d'agir conformément à ceux-ci. Ces deux termes se rapportent à la sphère des valeurs et des principes moraux et crée dans le langage contemporain une certaine nuance et des discussions. (Voir, MÉTAYER, Michel, *La philosophie éthique : enjeux et débats actuels (3e édition)*. Montréal, ERPI, 2008).

⁴⁷⁶. *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard 1955, pp. 112-113.

s'attacher, même s'il existe des difficultés à y penser. Elle ne laisse pas entendre par là que les hommes choisiraient nécessairement cette vie si les chances leur en étaient données ; mais, apprendre à connaître les raisons qui pourraient les aider à se rendre compte de ce qui manque dans leur travail et donc ne leur permettait pas de vivre en tant qu'hommes libres. Contre les courants dominants de la morale et les traditions politiques, cela pourrait aider les hommes à prendre conscience que la liberté se rapporte à la qualité de l'expérience du travail et non pas aux choix d'un travail ou d'une telle ou telle usine.

D'autre part, mettre au clair l'idée de la liberté réelle ne consiste pas uniquement à distinguer les hommes en fonction de leurs occupations et de leur place dans le « mécanisme social », mais aussi « par le caractère plus conscient ou plus passif de leurs rapports avec lui »⁴⁷⁷. Plus le travail est sous le contrôle de la pensée, plus la conception de la liberté devient claire et signifiante. En ce sens, Simone Weil est toujours consciente du fait qu'il faut veiller à la distinction entre la réalité et la liberté dont on pourrait jouir, car « dans une société fondée sur l'oppression, ce ne sont pas seulement les faibles, mais aussi les plus puissants qui sont asservis aux exigences aveugles de la vie collective »⁴⁷⁸. Et face aux conceptions de la société qui ont tendance à légitimer les hiérarchies sociales, elle découvre un ordre plus réaliste, fondé sur l'engagement concret en différents domaines de la vie. C'est de cette façon seulement que les hommes retrouvent le sentiment de leur vraie liberté et rénovent le sens moral et politique.

Alors, les courants dominants de la morale et de la politique ne peuvent donner un sens réel à la liberté, Simone Weil, quant à elle, n'hésite pas à insister sur la notion de liberté et lui donnait une place centrale dans la vie. « Il est temps de renoncer à rêver la liberté et de se décider à la concevoir »⁴⁷⁹, annonce-t-elle avec une grande conviction. Pour passer du rêve à la réalité, il faut franchir le seuil sans changer de direction, car « rien au

⁴⁷⁷. Ibid., p. 115.

⁴⁷⁸. Ibid., p. 114.

⁴⁷⁹. Ibid., p. 85.

monde ne peut empêcher l'homme de se sentir né pour la liberté »⁴⁸⁰ et, la liberté est toujours la « nourriture indispensable à l'âme humaine »⁴⁸¹.

Cette « nourriture indispensable » qu'il faudrait concevoir comme une « liberté parfaite » est un idéal, aussi irréalisable que le rêve, mais « il a rapport à la réalité ; il permet, à titre de limite, de ranger les situations ou réelles ou réalisables dans l'ordre de la moindre à la plus haute valeur »⁴⁸². Tel est le présupposé de la conception idéale de la liberté. Or, établir les éléments de la liberté complète permet, selon Simone Weil, d'établir la conception d'une société libre comme celle du travail libre. Car, il existe un domaine de la vie active dans lequel la liberté se réalise sous la forme d'une parfaite adéquation de la pensée et de l'action, et c'est précisément le travail. Le travail est le seul domaine de la vie pratique où pourrait se réaliser l'union de la liberté et de la nécessité. Cette union nécessaire permet à la pensée de mettre en rapport des éléments réels et d'obtenir des résultats voulus. C'est uniquement de cette manière que la pensée méthodique revient à l'individu, au lieu d'être déléguée à des choses, au machinisme, à la science et à la bureaucratie. De plus, c'est uniquement dans le travail que les actions peuvent procéder méthodiquement d'un jugement préalable concernant les fins qu'on se propose et l'enchaînement des moyens propres à atteindre ces fins. La mathématique, la science ne peuvent rapporter théoriquement que des modèles et des méthodes, les actions, quant à elles, remportent des résultats sur les difficultés réelles par des solutions mises en œuvre.

En fait, Simone Weil ne renie pas les découvertes faites dans la mathématique et dans les sciences modernes, au contraire, elle a recours à ces mêmes modèles pour penser la révolution comme mise en œuvre méthodique de procédés, comme dans un travail. Et contrairement à ce que pourrait laisser croire une lecture rapide, elle ne préconise pas un retour à un mode de production préindustriel, ni même à une forme de production fondée sur de petites unités dispersées⁴⁸³. Lorsqu'elle parle des « petites collectivités » ou « petits

⁴⁸⁰. Ibid.

⁴⁸¹. *L'Enracinement*, Paris, Gallimard, col. Folio essais, 2003, p. 21.

⁴⁸². *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard 1955, p. 85.

⁴⁸³. C'est ce que Philippe Dujardin a cru en définissant la position de Simone Weil comme un réformisme fondé avant tout « sur l'idéal économique du petit atelier, qui fut celui de Proudhon, sans doute celui des anarchistes ... » (*Simone Weil, Idéologie et politique*, p. 150).

ateliers », elle précise bien qu'ils « seraient des organismes industriels d'une espèce nouvelle, où pourrait souffler un esprit nouveau ; quoique petits, ils auraient entre eux des liens organiques assez forts pour qu'ils forment ensemble une grande entreprise »⁴⁸⁴. Ce serait créer une « espèce nouvelle » dans le travail, qui permettrait de « rétablir la domination du travailleurs sur les conditions du travail sans détruire la forme collective que le capitalisme a imprimée à la production »⁴⁸⁵ comme elle l'a dit en 1932 dans un cours donné à la Bourse du Travail de Saint-Etienne. Peu importe la forme d'organisations, l'essentiel étant que le principe et la méthode se trouvent dans l'esprit de chaque ouvrier. C'est justement la condition nécessaire pour que chaque ouvrier se sente libre et créateur dans le lieu même du travail.

On comprend donc que le souci principal de Simone Weil est l'abolition de la division du travail, de la division de l'individu. L'homme est le seul être au monde qui soit à la hauteur d'une création comme « un sort qui le mette directement aux prises avec la nécessité nue, sans qu'il ait rien à attendre que de soi, et tel que sa vie soit une perpétuelle création de lui-même par lui-même »⁴⁸⁶. Limité à des conditions de l'existence dont il n'est pas l'auteur direct, pourtant « l'homme posséderait l'équivalent humain de cette puissance divine si les conditions matérielles qui lui permettent d'exister étaient exclusivement l'œuvre de sa pensée dirigeant l'effort de ses muscles »⁴⁸⁷. Son rapport au monde de nécessité dont il est appelé à devenir maître par la pensée et l'action véritable est défini comme la conformité avec l'ordre des êtres dans la nature. Il est par rapport au monde comme Dieu par rapport à la création. « Ainsi, autant du moins que le monde est soumis à mon action, l'ordre me donne le pouvoir de tenir le monde, dans sa totalité, en quelque sorte sous mon regard, de le passer en revue, de me fier à la certitude que d'aucune manière le monde ne dépasse ma pensée »⁴⁸⁸. C'est en ce sens que le travail pourrait « constituer pour chaque être humain ce dont il a besoin le plus essentiellement »⁴⁸⁹ : un

⁴⁸⁴. *L'enracinement*, p. 82.

⁴⁸⁵. « Le Capital et l'ouvrier », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, p. 94.

⁴⁸⁶. *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard 1955, p. 91.

⁴⁸⁷. Ibid.

⁴⁸⁸. *Premiers écrits philosophiques*, *Œuvres complètes I*, Paris, Gallimard, 1988, p. 205.

⁴⁸⁹. *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard 1955, p. 118.

sens et une valeur à son existence. C'est « la valeur la plus haute » qui pourrait alors s'étendre aux autres sphères de la vie.

4. *Le travail de l'homme : une vertu spirituelle*

Le travail, à la fois manuel et intellectuel, est une façon privilégiée d'être au monde : « on éprouve par tout son être que le monde existe et que l'on est au monde »⁴⁹⁰. Simone Weil conçoit le travail avec une double vision à la fois innovante et originelle : le travail est d'une part marqué par une malédiction génétique – « tu gagneras ton pain à la sueur de ton front » (Genèse 3, 19) et, d'autre part une bénédiction faite de collaboration à l'œuvre du Créateur. Elle y voit plutôt d'une façon positive, la souffrance qui lui est associée étant sublimée comme acte de consentement aux lois de l'univers. C'est, en ce sens, que « le travail est le consentement à l'ordre de l'univers »⁴⁹¹. Autrement dit, c'est le moyen privilégié de connaître l'univers et ses mécanismes, une « pénétration du réel » par contact avec le réel. Contrairement à la plupart des théories classiques qui assignent au travail la mission de transformer le monde, de mettre en œuvre et d'agencer des moyens en vue d'atteindre une fin, Simone Weil lui donne comme finalité la plus noble la connaissance des lois qui régissent l'univers. Equivalent à l'art qui n'a d'autre fin pour elle que la contemplation du beau, le travail permet à l'homme de répondre à sa vocation propre qui est d'atteindre la joie pure, fut-ce au travers de la souffrance. C'est le sens biblique du terme.

La vertu principale que le travail donne à l'esprit humain c'est l'acte d'obéissance face à l'ordre du monde et à l'inertie de la matière. Se soumettre au travail est donc une condition nécessaire à la maîtrise de soi par la discipline, en sachant qu'il n'y a pas « d'autre source de discipline pour l'homme que l'effort demandé par les obstacles extérieurs »⁴⁹². L'homme se libère par le travail, non pas en dominant la nature à la manière des prédateurs, mais en considérant le travail comme un acte de soumission consciente à la nécessité. L'essentiel est que cet acte d'obéissance ne soit pas servile.

⁴⁹⁰. Ibid.

⁴⁹¹. *La Connaissance surnaturelle*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1950, p. 331.

⁴⁹². *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard 1955, p. 86.

L'homme consent à cette nécessité, mais n'y est pas asservi. Alors, le travail n'est pas considéré comme un facteur d'épanouissement de la personne, mais il occupe néanmoins la première place dans l'apprentissage du bon usage du corps, ce « levier par lequel l'âme agit sur l'âme »⁴⁹³.

Or, face à la démesure de la science, du machinisme, de la bureaucratie, des statistiques, à la centralisation à outrance, il faut restituer à l'individu son sens au sein d'une collectivité par trop dévorante, aux ouvriers leur utilité dans le processus de production finalisé. Le remède tient donc dans la restauration d'un équilibre rompu par cette démesure, rupture qui est elle-même la conséquence de l'inversion du rapport entre fin et moyens. Le projet de société que Simone Weil appelle de ses vœux unirait travail manuel et intellectuel : « Une culture ouvrière a pour condition un mélange de ceux qu'on nomme les intellectuels [...] avec les travailleurs »⁴⁹⁴. Il importe à ses yeux de « trouver la spiritualité spécifique de toutes les formes d'activité humaine. Travail sous toutes ses formes, science, art ... Critérium : celles qui ne sont pas susceptibles de spiritualité doivent être abolies »⁴⁹⁵. Et tout cela se réaliserait par un plan de réenracinement des ouvriers où ils se sentent chez eux tant dans la production industrielle que dans la culture de l'esprit, où la culture générale aurait sa place au sein des universités ouvrières, voisines de chaque atelier central de montage, rien n'étant plus dégradant que l'ignorance que subissent les ouvriers⁴⁹⁶. C'est dans cette dialectique du travail manuel et du travail intellectuel qu'est possible l'union de l'âme et de la matière, le devenir-homme de l'animal humain : « Une civilisation constituée par une spiritualité du travail serait le plus haut degré d'enracinement de l'homme dans l'univers »⁴⁹⁷.

⁴⁹³. *La Connaissance surnaturelle*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1950, p. 189.

⁴⁹⁴. *L'enracinement*, Paris, Gallimard, col. Folio essais, 2003, p. 96.

⁴⁹⁵. *Œuvres complètes*, t.VI, vol. 2, p. 379.

⁴⁹⁶. Un projet que Simone Weil aura à cœur en 1942, lorsqu'elle rédige son dernier ouvrage (Voir *L'enracinement*, pp. 98-99).

⁴⁹⁷. *L'enracinement*, p. 128.

CHAPITRE VI

De l'engagement pacifique à l'engagement moral :

le refus de la force sans limite

Poser la question de l'engagement chez Simone Weil est en fait une occasion de reprendre la totalité de son existence. Nous avons vu que Simone Weil reste fidèle à ses choix quoiqu'ils aient été marqués beaucoup plus à gauche et même au départ comme révolutionnaires. Mais son engagement se transformera progressivement dès les années trente, et révélera une dynamique qui lui est entièrement propre. En effet, son engagement a un double aspect, celui de sa génération et le sien propre qui se dévoile progressivement, soit par rupture, soit par approfondissement de ses exigences initiales. C'est un itinéraire singulier qui croise le sentiment d'une vocation personnelle.

Comme la plupart des jeunes intellectuels de sa génération Simone Weil s'est engagée vigoureusement dans la pétition dès son entrée à l'Ecole. Mais ce n'est qu'en sortant de celle-ci qu'elle va matérialiser plus clairement ses engagements qui sont pourtant situés dans la lignée de ceux des disciples d'Alain mais plus à gauche, voire révolutionnaires pendant un temps. Cet engagement révolutionnaire qui, ne fut-il que d'une courte durée (de 1931 à 1934), signifie déjà un refus personnel de tous les problèmes du pouvoir, aussi bien de ceux de son exercice qu'*a fortiori* de ceux de sa conquête. Dans un sentiment d'autonomie elle retrouve à la fois l'indépendance de la pensée, le goût de la liberté individuelle contre les organisations totalitaires et l'engagement concret dans les mouvements sociaux. Il se caractérise par un esprit libre contre tous les pouvoirs et l'ordre établi.

Dès 1934 Simone Weil va manifester son désir de se retirer de l'action révolutionnaire et même politique et sociale. Elle n'en exclut que l'action anticoloniale et la défense passive, c'est-à-dire son engagement pacifique. De l'engagement révolutionnaire il ne semble plus rester qu'un point de vue moral en faveur des plus petits et des plus déshérités, en faveur de la Justice. Philosophiquement, cet engagement se termine par une interrogation sur l'énigme politique par excellence : pourquoi le grand

nombre se soumet au plus petit. C'est alors vers une autre forme d'engagement qu'elle se tourne : l'engagement antifasciste qui maintient une forme plus ou moins militante. Elle s'y engagea en donnant plusieurs articles, notamment sur la colonisation et contre la guerre. Les motifs sont clairs : la lucidité au nom de la raison, la vigilance comme tâche morale propre à la fonction, la défense des principes tels que liberté, égalité, vérité ...

Son engagement dans la guerre d'Espagne est lui aussi un des grands révélateurs de l'antifascisme. Malgré son pacifisme et son refus de la guerre, Simone Weil manifesta une volonté de s'engager en première ligne dans la guerre civile. Car, pour elle, c'est être moralement complice de cette guerre dès lors qu'on en reste à souhaiter la victoire d'un camp ou la défaite de l'autre. Il faut donc s'engager pratiquement. Pourtant, elle confirme son refus de tuer et de voir tuer. Ce qui se traduit chez elle par un double refus qui limite singulièrement la portée de son engagement dans cette guerre civile.

L'engagement dans la France libre de Simone Weil est marqué aussi par un point de vue moral. Elle n'accepte ni la défaite ni le nouveau régime, même si les formes de la résistance restent encore symboliques de cette époque. Elle avoue un sentiment de désertion après avoir quitté la France pour New-York, qu'elle ne compense que par l'espoir d'une participation plus intense et plus efficace « aux dangers et aux souffrances de cette grande lutte »⁴⁹⁸. Pendant ses dernières années à Londres, elle nourrit un double projet : la création d'un corps d'infirmières de première ligne et une mission clandestine en France. Mais son travail de réflexion ne correspond pas vraiment à ce qu'elle désire et son engagement sous forme de pensée pour la France libre ne rejoint en effet pas les préoccupations des dirigeants de la Résistance.

Tous les engagements successifs ou parallèles de Simone Weil semblent bien se terminer par des échecs ou tout le moins des déceptions et des refus. C'est au point qu'on peut se demander s'il ne s'agit pas d'une intellectuelle qui ne peut ou ne veut comprendre les conditions et les risques propres à l'engagement et à l'action politique ; à moins qu'il ne s'agisse de la recherche d'une autre forme d'engagement plus radicale pour nourrir sa

⁴⁹⁸. Lettre du 30 juillet 1942 qu'elle adresse à Maurice Schumann permet de retrouver les motifs et les éléments de son besoin d'engagement (Voir *Ecrits de Londres et Dernières lettres*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1957, p.185.

réflexion politique, notamment sur le sens de la guerre, et les questions de la légitimité des partis politiques et de l'Etat.

1. Le sens de la guerre

La guerre est un thème récurrent chez Simone Weil. Elle consacre plus d'une douzaine d'articles à ce problème⁴⁹⁹. En effet, elle vit dans une période où les esprits sont évidemment marqués par l'angoisse de la guerre. Et par ses observations, ses expériences personnelles de tout ce qui se passe en Europe comme dans le monde entier, elle opère une analyse de ce problème d'une manière originale, mais qui ne manque pas de profondeur. Son analyse parvient à montrer le caractère de la guerre moderne comme une situation d'oppression et d'injustice portée à son paroxysme. Une situation d'oppression où la course des armements vers une efficacité maximale pousse à une centralisation : un groupe restreint de privilégiés dispose de la décision sur le plus grand nombre de ceux qui servent de chair à canon sans avoir leur mot à dire. De plus, la guerre moderne est un mécanisme d'injustice dans sa limite extrême : en plaçant les populations civiles au cœur des enjeux de pouvoir, elle ne peut mener qu'à une succession de crimes contre l'humanité et jamais en aucun cas se justifier par sa fin.

Dans son premier article « Réflexions sur la guerre » (publié dans *La critique sociale*, n°10, septembre, 1933), Simone Weil donne déjà ses remarques :

« Tant d'incertitude et d'obscurité peut surprendre et doit faire honte, si l'on songe qu'il s'agit d'un phénomène qui, avec son cortège de préparatifs, de réparations, de nouveaux préparatifs, semble, eu égard à toutes les conséquences morales et matérielles qu'il entraîne, dominer notre époque et en constituer le fait caractéristique »⁵⁰⁰.

Or, parlant du phénomène de la guerre, les marxistes et toute la tradition socialiste en ont fait l'éloge et pourtant, ils ne proposent que des conceptions contradictoires, sans unité, ni clarté. Dans toutes théories, on « prétend apprécier chaque guerre par les fins

⁴⁹⁹. Ces articles sont publiés dans *Ecrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1960 et reproduits dans les *Œuvres complètes*, t. II, vol. 3, Paris, Gallimard, 1989.

⁵⁰⁰. « Réflexions sur la guerre », *Ecrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 232-233.

poursuivies et non par le caractère des moyens employés »⁵⁰¹. En effet, la guerre de l'époque moderne se détermine par un nouveau mécanisme portant sur les moyens employés et non sur les fins poursuivies. Et c'est alors dans la perspective encore matérialiste que Simone Weil suppose qu'on ne peut « poser un problème relatif à la guerre sans avoir démonté au préalable le mécanisme de la lutte militaire, c'est-à-dire analysé les rapports sociaux qu'elle implique dans des conditions techniques, économiques et sociales données »⁵⁰². Il faut donc considérer, non pas la guerre comme abstraction ni non plus selon les objectifs en vue desquels elle est menée, mais la guerre dans son contexte actuel et envisager les conséquences nécessairement impliquées.

Avec la méthode proposée, Simone Weil parvient à dégager une nouvelle conception de cette guerre moderne, qui, par nature, se révèle sous deux aspects :

« D'une part la guerre ne fait que prolonger cette autre guerre qui a nom concurrence, et qui fait de la production elle-même une simple forme de la lutte pour la domination ; d'autre part toute la vie économique est présentement orientée vers une guerre à venir »⁵⁰³.

La guerre engendre la guerre : c'est la guerre absolue et, elle est d'autant plus probable que les buts de guerre manquent et que la figure de l'autre est plus complètement projetée dans l'ennemi. De plus, l'aspect militaire et l'aspect économique sont inséparables dans la structure de la guerre moderne. Ils forment un cercle vicieux dont l'un dépend de l'autre et inversement : les armes sont au service de la concurrence et la production au service de la guerre. La guerre elle-même exige le maintien de ces rapports sociaux que se réalise par la structure suprême du régime. C'est là l'origine de l'oppression et de l'injustice de toute guerre moderne.

« De même la guerre, de nos jours, se définit par la subordination des combattants aux instruments de combat ; et les armements, véritables héros des guerres modernes, sont, ainsi que les hommes voués à leur service, dirigés par ceux qui ne combattent pas »⁵⁰⁴.

⁵⁰¹. Ibid., p. 233.

⁵⁰². Ibid.

⁵⁰³. Ibid.

⁵⁰⁴. Ibid.

Aux yeux de Simone Weil, la guerre de nos jours est effectivement une subordination des soldats aux moyens de destruction. Ceux-ci mis sous le contrôle des Etats et de leurs états-majors, il en résulte que la guerre peut être comprise comme « une guerre menée par l'ensemble des appareils d'Etat et des états-majors contre l'ensemble des hommes valides en âge de porter les armes »⁵⁰⁵. L'erreur de tous ceux, en particulier les socialistes, qui ont étudié la guerre a été de la traiter comme un épisode de la politique extérieure, alors qu'elle est au plus haut point du domaine de la politique intérieure : le droit de vie et de mort de l'Etat sur les citoyens, que la guerre soit défensive ou offensive. Dans tous les cas, il ne faut donc pas oublier cette remarque bien simple, mais tranchante, « à savoir que le massacre est la forme la plus radicale de l'oppression ; et les soldats ne s'exposent pas à la mort, ils sont envoyés au massacre »⁵⁰⁶. La démagogie de la guerre produit généralement un effacement de l'individu devant la bureaucratie d'Etat. En un mot, face au problème de la guerre,

« l'ennemi capital reste l'appareil administratif, policier et militaire ; non pas celui d'en face, qui n'est notre ennemi qu'autant qu'il est celui de nos frères, mais celui qui se dit notre défenseur et fait de nous ses esclaves »⁵⁰⁷.

Que nous ne sachions pas triompher de cette contradiction, c'est-à-dire détruire le régime odieux sans renforcer l'appareil répressif chez nous ne peut cependant nous autoriser à renoncer. Car nous devons, quelle que soit notre impuissance du moment, rester fidèles à nous-mêmes, tel le nageur qui ne veut pas se laisser mourir.

Ce sentiment d'humiliation devant le problème de la guerre marque profondément l'esprit de Simone Weil. Dans sa « Réponse à une question d'Alain »⁵⁰⁸ en mars 1936, elle le souligne :

⁵⁰⁵. Ibid., p. 234.

⁵⁰⁶. Ibid.

⁵⁰⁷. Ibid., p. 239.

⁵⁰⁸. Alain avait publié un « Questionnaire » le 20 mars 1936 dans le bulletin du comité de vigilance des intellectuels antifascistes. Et pour lequel Simone Weil a choisi de répondre à la dixième question : « Les hommes qui parlent d'honneur et de dignité comme plus précieux que la vie sont-ils disposés à risquer les premiers leur vie ? Et que pense d'eux s'ils ne le sont pas ? »

« Il faut conclure que jamais la guerre n'est une ressource pour éviter d'avoir à se mépriser soi-même. Elle ne peut être une ressource pour les non-combattants, parce qu'ils n'ont pas part au péril, ou relativement peu ; la guerre ne peut rien changer à l'opinion qu'ils se font de leur propre courage. [...] La libre résolution de mettre sa vie en jeu est l'âme même de l'honneur ; l'honneur n'est pas en cause là où les uns décident sans risques, et les autres meurent pour exécuter »⁵⁰⁹.

La guerre ne change rien en effet à l'estime de soi, elle répond à une humiliation, c'est-à-dire au point d'honneur. Le subordonné se trouve réprimandé avec mépris devant les appareils de guerre comme l'ouvrier mis à la porte sans un mot d'explication, le chômeur convoqué au bureau d'embauche pour enfin apprendre qu'il n'y a rien pour lui. La guerre est la pire forme d'oppression. Alors, s'il y a eu des esclaves autrefois, c'est le propre de notre époque qu'on leur fasse faire des guerres.

« Et qui plus est, ces guerres où les esclaves sont invités à mourir au nom d'une dignité qu'on ne leur a jamais accordée, ces guerres constituent le rouage essentiel dans le mécanisme de l'oppression »⁵¹⁰.

Ces réflexions sur la guerre ont en effet reflété le fondement pacifiste de Simone Weil en début des années 1930. Mais sa conception de la guerre connaîtra une nouvelle page, plus accentuée et plus déterminée sur les choix lexicaux dans sa réflexion politique, notamment sur le problème de la déshumanisation devant les dimensions nouvelles de l'emprise de la force et de la barbarie. Tout cela est l'issue d'une courte expérience de la guerre d'Espagne dans laquelle elle s'est engagée en été 1936 comme volontaire dans les camps des Républicains contre les Franquistes.

Poussée par la « nécessité intérieure » de participer à la lutte d'un peuple qui se soulève, Simone Weil quitte Paris pour Barcelone avec une conviction ferme.

« En juillet 1936 – écrira-t-elle plus tard à Bernanos –, j'étais à Paris. Je n'aime pas la guerre ; mais ce qui m'a toujours fait le plus horreur dans la guerre, c'est la situation de ceux qui se trouvent à l'arrière. Quand j'ai compris que, malgré mes efforts, je ne pouvais

⁵⁰⁹. « Réponse à une question d'Alain », *Ecrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1960, p. 245.

⁵¹⁰. *Ibid.*, p. 247.

m'empêcher de participer moralement à cette guerre, c'est-à-dire de souhaiter tous les jours, toutes les heures, la victoire des uns, la défaite des autres, je me suis dit que Paris était pour moi l'arrière, et j'ai pris le train pour Barcelone dans l'intention de m'engager »⁵¹¹.

Certes, cette décision de son engagement rejoint l'idéalisme de la plupart des militants et intellectuels français de son temps. Mais, son enthousiasme est très vite retombé dans la déception face à la dégénération de la révolution espagnole. En englobant dans une condamnation inconditionnelle tous ceux qui y ont participé comme volontaires, Simone Weil avoue : « on part en volontaire, avec des idées de sacrifice, et on tombe dans une guerre qui ressemble à une guerre de mercenaires, avec beaucoup de cruauté en plus et le sens des égards dus à l'ennemi en moins »⁵¹². La réalité de cette guerre est tout autre, elle est injuste et excessive à leur égard et à l'égard de ceux qui, comme eux, se sont de toute façon sacrifiés pour sa cause.

En fait, le 8 août 1936, lorsque Simone Weil passe la frontière à Port-Bou, elle n'a pas encore clairement en tête ce qu'elle fera et où elle pourra aller pour participer à l'action et à ce soulèvement populaire. Elle est dans l'incapacité d'apprécier les forces en présence, avec un mélange d'inconscience et de crainte. Ce sont les difficultés qu'elle va bientôt rencontrer qui l'orienteront. Or, sur le lieu, elle participe à des actions de petits groupes qui s'apparentent davantage à des actes de commandos : vérifier qu'une habitation est occupée par des paysans, faire sauter une voie ferrée ... Dans son *Journal d'Espagne*⁵¹³, elle note avec précision : les comportements des miliciens, leur angoisse et leur névrose, les fusillades, les ressources des paysans et des ouvriers rencontrés, les conversations entre les uns et les autres, la manière dont elle se fait rabrouer et renvoyer aux tâches « féminines ». Tout se passe en peu de temps. Car, le 19 août, jour de l'accident – elle met malencontreusement un pied dans une bassine d'huile bouillante – qui la contraint à abandonner la compagnie et rejoint la France le mois suivant.

⁵¹¹. « Lettre à Georges Bernanos » (1938), *Ecrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1960, p. 221.

⁵¹². Ibid., p. 224.

⁵¹³. « Journal d'Espagne », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, pp. 374-382 et *Ecrits historiques et politiques*, pp. 209-216.

Ces quelques traits historiques pourront nous permettre de comprendre comment cette courte expérience était pour elle inoubliable et a poussé sa réflexion vers un type nouveau, différent et plus douloureux de solidarité à l'égard de tout être humain. Certes, par cet engagement, Simone Weil veut partager d'une certaine façon la vie, les malheurs et les souffrances des ouvriers et des paysans, insurgés pour défendre la République et hâter un changement, une révolution. Tout cela, elle agit dans le sillage de motivations politiques précises : elle est consciente des enjeux politiques et idéologiques que cette guerre comporte. Elle comprend que la guerre civile pourrait se transformer en une guerre mondiale plus atroce encore. Alors, les pensées qu'elle transcrit pendant ces jours laissent entrevoir les réflexions à venir. L'intérêt qu'elle éprouve pour les gens, le peuple, est de toute façon évident : comme l'a écrit Domenico Canciani « c'est leur état d'âme, leurs réactions qui la touchent, ce ne sont pas les actions de guerre ». Toutes ses interrogations, tout ce qu'elle cherche à connaître expriment un parfait accord avec « son besoin d'expérimenter le malheur partout où il se manifeste »⁵¹⁴.

Effectivement, de voir des exécutions sommaires et des abus commis par les miliciens, commence à faire lever en elle des doutes sur « l'attitude à l'égard du meurtre »⁵¹⁵ et des perplexités sur l'issue et les possibilités véritablement révolutionnaires de la guerre d'Espagne. Si ses sentiments à l'égard des républicains ne changent pas, Simone Weil commence pourtant à penser que cette révolution qui a débuté avec le concours actif du peuple et des classes exploitées se transforme peu à peu en un conflit qui les dépasse, en allant à l'encontre de leurs intérêts et conduisant à des alignements politiques et idéologiques lourds de menaces et de dangers de guerre pour le monde entier. Elle ne s'en tient pas là, elle l'analyse. Dans un court fragment, peut-être de 1936, qui commence par ces mots « Que se passe-t-il en Espagne ? » elle avoue : « Comment rapporter quelque chose de cohérent, après un court séjour et des observations

⁵¹⁴. Domenico Canciani, « Les guerres d'Espagne de Simone Weil », Cahiers Simone Weil, XIII, n° 4, décembre 1990, p. 395 ; cité par Emmanuel Gabellieri, *Etre et Don, Simone Weil et la philosophie*, op.cit. p.206 (voir plus largement ici « La Guerre d'Espagne – à nouveau le partage du malheur », ibid., p. 204-208).

⁵¹⁵. Simone Weil, « Lettre à George Bernanos », *Écrits historiques et politique*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1960, p. 223 (cité par E. Gabellieri, op.cit. p. 207).

fragmentaires ? Tout au plus si on peut exprimer quelques impressions, tirer au clair quelques leçons »⁵¹⁶.

En premier lieu elle ne prend pas la parole et elle n'écrit pas pour dire ce que les républicains devraient faire, elle ne porte pas sur le peuple ni sur les ouvriers des jugements péremptoires et idéologiques, elle refuse l'idée de faire une révolution sur le dos et avec le sang des Espagnols. Au contraire, ses soucis la poussent à chercher les possibilités de ne pas continuer à verser de sang. Dans cette ligne de pensée, elle considère que soutenir activement les républicains ou ses amis anarchistes, cela ne veut pas dire remettre en question la politique de non-intervention⁵¹⁷, poursuivie avec plus ou moins de cohérence par le gouvernement de Front populaire de Léon Blum. Et personnellement, elle soutient avec force cette politique :

« Même quand j'étais en Aragon, en Catalogne, au milieu d'une atmosphère de combat, parmi des militants, qui n'avaient pas de terme assez sévère pour qualifier la politique de Blum, j'approuvais cette politique. C'est que je me refuse pour mon compte personnel à sacrifier délibérément la paix, même lorsqu'il s'agit de sauver un peuple révolutionnaire menacé d'extermination »⁵¹⁸.

Entre son choix de s'engager pour la guerre en Espagne et sa position pour la politique de non-intervention n'existe pas de contradiction, mais, au contraire, une cohérence de deux niveaux différents. Le niveau de choix personnel ne saurait être confondu avec le niveau des décisions politiques et de la diplomatie internationale. Il faut, d'une certaine manière, reconnaître que le fait d'être engagée personnellement, d'avoir décidé volontairement de mettre en jeu sa propre vie, est un choix appartenant au plan des décisions éthiques, de la cohérence et de la fidélité à sa propre histoire et à son degré de

⁵¹⁶. « Fragment » (1936 ?), *Ecrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1960, p. 217.

⁵¹⁷. Sa position de refus de l'intervention en Espagne est répétée dans de nombreux articles : « Réflexion pour déplaire » (1936), « Faut-il graisser les godillots ? » (1936), « La politique de neutralité et l'Assistance mutuelle » (1936), « Réflexion pour déplaire » (1936). D'ailleurs, dans tous ces textes, son pacifisme amer semble répondre au dépit d'avoir assisté, impuissante, à l'isolement de la jeune révolution espagnole. Ces articles sont tous publiés dans *Ecrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1960.

⁵¹⁸. « Non-intervention généralisée » (1936 ? – 1967), *Ecrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1960, p. 252.

maturation spirituelle. En effet, sa décision pour cet engagement comporte déjà l'aspect de l'abandon implicite des conquêtes sociales et politiques, quel que soit le résultat de la guerre, et même dans une révolution libertaire, pour peu qu'on ait accédé à cette logique qu'est la logique de la guerre, les contraintes et les limitations de la liberté deviennent inévitables. C'est avec la même force d'âme et en apparence le même cynisme que Simone Weil, jusqu'après son retour en France, constate :

« Là aussi (en Catalogne), hélas, nous voyons se produire des formes de contrainte, 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 »⁵¹⁹.

Ces contraintes dégénèrent même dans le travail : pour des exigences de guerre, « 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 »⁵²⁰.

Toutes ces conséquences tragiques de la guerre espagnole ont effectivement fait peu à peu disparaître les raisons sentimentales, morales et idéologiques qui l'avaient poussée à combattre. L'échec de la révolution espagnole, s'ajoutant à d'autres échecs (dégénération de la révolution russe, défaite du prolétariat allemand, enlisement du Front populaire ...) contribue à « saper toute illusion » sur la possibilité historique de réaliser une véritable révolution, et l'engage dans la recherche de voies nouvelles pour parvenir au changement de la société.

Devant la déception et la menace d'un affrontement meurtrier des grandes nations, Simone Weil doit faire preuve de réalisme en tenant compte de l'équilibre des forces en présence. Ses écrits semblent changer de ton. Ils appellent à la réflexion et à l'analyse, non plus aux emportements qui caractérisaient souvent les militants.

Dans « Ne recommençons pas la guerre de Troie », Simone Weil, en le mettant au compte du pouvoir des mots, considère que les hommes de notre temps sont prêts à se déchaîner pour « des mots ornés de majuscule ». La guerre est insignifiante, elle n'a pas

⁵¹⁹. « Réflexion pour déplaire », *Ecrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1960, p. 218.

⁵²⁰. *Ibid.*, p. 219.

d'objectif. Or, « quand une lutte n'a pas d'objectif, il n'y a plus de commune mesure, il n'y a plus de balance, plus de proportion, plus de comparaison possible ; [...] l'importance de la bataille se mesure alors uniquement aux sacrifices qu'elle exige »⁵²¹. C'est le paradoxe des guerres modernes :

« Qu'on donne des majuscules à des mots vides de signification, pour peu que les circonstances y poussent, les hommes verseront des flots de sang, amoncelleront ruines sur ruines en répétant ces mots, sans jamais pouvoir obtenir effectivement quelque chose qui leur corresponde ; rien de réel ne peut jamais leur correspondre, puisqu'ils ne veulent rien dire »⁵²².

Visant à démasquer l'illusion de ceux qui croient, par leurs discours insignifiants, pouvoir transformer des existences humaines en des guerres continues, Simone Weil encourage à « Eclaircir les notions, discréditer les mots congénitalement vides, définir l'usage des autres par des analyses précises, c'est là [...] un travail qui pourrait préserver des existences humaines »⁵²³. Il faudrait réhabiliter dans le discours politique les expressions de modestie, de sagesse. Car, en réalité, tous les antagonismes entre nation contre nation, capitalisme et socialisme, fascisme et communisme, classe contre classe, ne sont pas fondés sur de réelles contradictions d'intérêts. Ils émanent toujours d'« organismes qui ont pour caractère commun de détenir un pouvoir ou de viser un pouvoir »⁵²⁴. Simone Weil pose alors l'axiome sur lequel repose tout le raisonnement : « Toutes les absurdités qui font ressembler l'histoire à un long délire ont leur racine dans une absurdité essentielle, la nature du pouvoir »⁵²⁵. Maintenir la paix consiste à maintenir un équilibre des forces, un équilibre des pouvoirs, alors que la recherche du prestige ne comporte pas de limite et ne se satisfait que contre le prestige d'autrui.

⁵²¹. « Ne recommençons pas la guerre de Troie », *Ecrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 256-257.

⁵²². Ibid., p. 258.

⁵²³. Ibid.

⁵²⁴. Ibid., p. 270.

⁵²⁵. Ibid., p. 270.

C'est ainsi qu'après la tragédie de la guerre civile espagnole, la réflexion sur le concept de force chez Simone Weil commence à faire l'objet d'une nouvelle conceptualisation. Sa constatation et ce qu'elle en déduit en guise de réflexion générale, assument la forme de l'énonciation d'une loi : en parlant de l'Espagne, c'est toute l'histoire de l'humanité qu'elle réinterprète :

« J'ai eu le sentiment, pour moi, que lorsque les autorités temporelles et spirituelles ont mis une catégorie d'êtres humains en dehors de ceux dont la vie a un prix, il n'est rien de plus naturel à l'homme que de tuer. Quand on sait qu'il est possible de tuer sans risquer ni châtement ni blâme, on tue ; ou du moins on entoure de sourires encourageants ceux qui tuent »⁵²⁶.

Le déploiement de cette force de mort, c'est justement la *barbarie*, interprétée comme loi et dominante de l'histoire de l'humanité, et dont les événements actuels n'offrent qu'un « meilleur » exemple de brutalité et d'ampleur. En faisant appel à la figure de *barbarie* pour expliquer les affaires humaines, Simone Weil tente de penser l'impensable : le fait des massacres perpétrés avec le même goût de mort dans les deux camps en lutte en Espagne explique bien que n'importe qui peut devenir barbare, s'il est inséré dans un groupe, dans un camp qui s'autodéfinit comme région du bien, par là même affranchi de la responsabilité de devoir choisir, et comme opposé au mal qui est naturellement identifié avec la partie adverse. Et donc, pour Simone Weil, cette attitude idolâtre fonde la *barbarie* et le déploiement de la *force*. Par conséquence, l'exercice du pouvoir, qui est inévitablement exercice de la violence et de la force, fait perdre généralement le sens de la réalité, et précipite souvent dans un état d'irréalité et de rêve où les autres hommes ne sont plus des hommes mais des choses dont on dispose. C'est ce que Simone Weil précisera, quelques années plus tard dans les *Cahiers* :

« Le contact avec la force est hypnotiseur ; plonge dans le rêve [...]. Criterium : la peur et le goût de tuer. Eviter l'un et l'autre. Comment ? »⁵²⁷.

Et plus loin, toujours dans les *Cahiers*, elle dira :

⁵²⁶. « Lettre à Georges Bernanos », *Ecrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1960, p. 223.

⁵²⁷. *Cahiers I*, Paris, Plon, 1970, p. 56.

« Tuer est toujours se tuer [...] Il y a une troisième manière de tuer, c'est de ne pas savoir que ceux qu'on tue existent – sinon comme des choses-à-tuer »⁵²⁸.

La force s'impose à l'homme comme un engrenage. A « l'héroïsme de la brutalité », il faut pouvoir opposer « un courage qui n'est pas échauffé par la volonté de tuer »⁵²⁹ : c'est celui que manifesterait les femmes qu'imagine Simone Weil dans le « Projet d'une formation d'infirmières de première ligne », texte présenté à Maurice Schumann lorsqu'elle se prépare à quitter New York pour Londres (1942-1943). Dans ce projet, Simone Weil présente sa politique, au moins à titre de théorie : il n'y aurait pas de sens, en effet, à prétendre opposer à la « barbarie » une attitude symbolique, si l'on n'avait d'abord montré que la politique d'Hitler, et la guerre qui en est la continuation, doivent leur succès à la valeur elle aussi symbolique des actions dont elles sont faites. A noter qu'elle fait entendre que la « barbarie » n'est elle-même qu'une manière de jouer des « facteurs moraux »⁵³⁰, une façon d'agir sur les esprits. En d'autres termes, la force n'a de pouvoir, donc d'usage politique, que pour autant qu'elle se fait le véhicule d'idées ; sans des idées pour lui servir au moins de prétexte, elle ne peut rien, ou pas grand-chose :

« En réalité, la brutalité muette a presque toujours tort si la victime invoque son droit, et la force a besoin de se couvrir de prétextes plausibles ; en revanche des prétextes entachés de contradiction et de mensonges sont néanmoins assez plausibles quand ils sont ceux du plus fort [...] ils suffisent pour fournir une excuse aux adulations des lâches, au silence et à la soumission des malheureux, à l'inertie des spectateurs, et permettre au vainqueur d'oublier qu'il commet des crimes ; mais rien de tout cela ne se produirait en l'absence de tout prétexte, et le vainqueur risquerait d'aller alors à sa perte »⁵³¹.

Ici est alors mis en lumière ce qui devrait, selon Simone Weil, être le premier ressort de toute action politique : éveiller la conscience dont nous avons besoin pour reconnaître les forces en présence, chercher à supprimer le plus possible les causes qui sont à l'origine des souffrances de tant d'hommes dans la vie réelle. C'est ainsi qu'elle s'est forcée à

⁵²⁸. Ibid., p. 68.

⁵²⁹. *Ecrits de Londres et Dernières lettres*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1957, p. 193.

⁵³⁰. Par « facteurs moraux », il faut évidemment entendre, au premier chef, des facteurs psychologiques.

⁵³¹. « Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 3, p. 194.

penser, à repenser les possibilités d'une nouvelle communauté des hommes dans la *polis*, au-delà de et après la guerre. Face au problème permanent de la guerre Simone Weil s'engage personnellement à la tâche difficile de penser le politique et la société en dehors des schémas de la tradition occidentale. Et c'est justement dans le contexte de la guerre qu'elle a dégagé ce que nous, aujourd'hui en proie à la crise des idéologies et de la politique, commençons à concevoir : c'est-à-dire qu'il faut tâcher de sortir du sillon de la tradition historique qui a dominé en Occident, abandonner l'héritage culturel de la Rome impériale, du christianisme constitutionnel, et de tout esprit de nationalisme, du groupe ou de la partie. Une culture basée fondamentalement sur la guerre, la violence et la force doit être niée afin de retrouver et réactiver la véritable tradition grecque et chrétienne, faite de dialogue, de respect, de persuasion et de mesure. Pour que le sang ne soit versé en rien, en un mot, il faut de toute nécessité éviter la guerre, car, la guerre en soi est toujours le non-sens absolu.

2. Le colonialisme : un problème de morale et de droit politique

Un des principes moraux et politiques du peuple français est *l'égalité* : égalité entre les personnes et entre les nations. Ce concept d'égalité était le motif fort pour la Révolution et une fierté de la France. Héritée de cette valeur, et poussée par la passion des justes, Simone Weil ne laisse pas dans l'oubli le problème du colonialisme, mais l'affronte avec une vigueur pure et considérable. Elle pose des questions sur le fond et sur la forme de ce problème et essaie de lui donner des solutions qui expriment une certaine rigueur de sa pensée. Elle rencontre des personnes, les écoute et tente d'analyser le problème de morale et de politique qui concerne toute la culture européenne, en particulier le colonialisme : une forme barbare de l'oppression, la cause du malheur de beaucoup d'hommes. Le colonialisme est en effet l'expression exacte de la force, et tout ce qui est soumis à cette force est déraciné irrémédiablement. Les valeurs humaines telles que la dignité, la fraternité, la tradition culturelle sont sacrifiées au rêve du pouvoir, au rêve de mort.

Effectivement, Simone Weil prend conscience du problème colonial très tôt, juste après la déception éprouvée dans l'expérience qu'elle a eue avec le mouvement syndicaliste, auquel elle reproche d'être en compromission avec le système politique en place et en voie de division par la bureaucratie. Dans ses correspondances du printemps à

l'automne 1934, elle exprime clairement sa résolution de renoncer presque complètement à la politique. C'est un tournant pour elle de déplacer la ligne principale de son engagement militant et de l'orienter désormais vers deux pôles : le pacifisme et le colonialisme. C'est un choix personnel qu'elle révèle en écrivant aux Thévenon :

« Tout ce qui s'est passé depuis qu'on s'est quittés – y compris les événements actuels d'Espagne – m'a fait prendre de plus en plus la résolution de me retirer une fois pour toutes dans ma tour d'ivoire, et de n'en sortir que pour deux choses : lutte contre l'oppression coloniale, lutte contre les manœuvres de défense passive »⁵³².

Tout n'arrive pas par hasard pour un esprit sensible et attentif. L'affaire de Yen Bai où, en février 1930, une mutinerie de la garnison indigène avait entraîné une répression implacable et aveugle, a marqué profondément la mémoire de la jeune Simone, lorsqu'elle était encore à l'École Normale Supérieure. Elle la considère comme le moment de sa prise de conscience du phénomène colonial dans un projet d'article « Lettre aux Indochinois » (hiver 1936-1937) et dans un autre article rédigé avant mars 1938 « Qui est coupable de menées antifrançaises ? » :

« Je n'oublierai jamais le moment où, pour la première fois, j'ai senti et compris la tragédie de la colonisation. C'était pendant l'Exposition coloniale, peu après la révolte de Yen Bai en Indochine. Un jour par hasard, j'avais acheté *Le Petit Parisien* ; j'y vis, en première page, le début de la belle enquête de Louis Roubaud sur les conditions de vie des Annamites, leur misère, leur esclavage, l'insolence toujours impunie des blancs. Parfois, le cœur plein de ces articles, j'allais à l'Exposition coloniale, j'y trouvais une foule béate, inconsciente, admirative. [...] Depuis ce jour, j'ai honte de mon pays »⁵³³.

La sensibilité de Simone Weil sera très vive à l'égard des colonisés et détermine même un infléchissement de son style vers l'ironie amère ou l'indignation pathétique. Ainsi le recours obstiné à l'antiphrase et aux fausses évidences dans tout le début d'un article de 1937 où il s'agit de montrer l'absurdité historique des prétentions françaises sur le Maroc au moment même où elles s'énoncent au prix d'un aveuglement si incroyable qu'il paraît ingénu : « Pour tout esprit impartial, il est évident qu'un territoire qui est la

⁵³². Lettre écrite à l'automne 1934, citée par Simone Pétrement dans *La vie de Simone Weil*, Fayard, 1997, p.324.

⁵³³. *Œuvres complètes*, t. II, vol. 3, pp. 121 et 135.

France depuis 1911 est français de droit pour l'éternité »⁵³⁴. De même, nous trouvons dans ses écrits portant sur ce sujet de nombreuses phrases s'en prenant à la France, précisément aux principes de la moralité qui devraient être les siens : il s'agit pour elle de savoir si le pays des Droits de l'Homme a gardé le souvenir de sa propre Révolution.

Dans l'œuvre de Simone Weil consacrée à la question coloniale, dix textes principaux sont publiés⁵³⁵. Ils se montrent en même temps une source abondante d'informations de l'auteur sur ce sujet⁵³⁶. Ils portent tous le son d'une accusation soutenue et savamment argumentée, mais aussi la compassion et le souffle de la libération. Outre sa douleur personnelle, Simone Weil y exprime souvent sa honte devant l'indifférence de ses compatriotes à l'égard des souffrances causées par le comportement des coloniaux.

Or, Simone Weil cherche à montrer d'abord sa sympathie aux colonisés comme elle l'a toujours manifestée pour les marginaux, les opprimés. Elle essaie aussi d'ouvrir la vraie communication entre les peuples dominés et les Français de bonne volonté. Dans la « Lettre aux Indochinois » elle remarque :

« Pour la première fois apparaît l'espoir que l'Indochine cesse un jour d'être pour les Français informés un sujet de honte.

Pourtant le pouvoir d'un gouvernement est limité, surtout quand il y a tant d'ennemis, tant de difficultés à vaincre. Vous amis, frères d'Indochine, vous devez l'aider à améliorer votre sort, à vous rapprocher de votre libération. [...] Ce journal doit aider à faire la liaison entre vous et ceux qui, en France, pensent à vous.»⁵³⁷

⁵³⁴. *Œuvres complètes*, t. II, vol. 3, p. 123.

⁵³⁵. Ils se trouvent en grande partie dans *Ecrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 331-378, et dans les *Œuvres complètes*, t. II, vol. 3, Paris, Gallimard, 1989, pp. 121-155.

⁵³⁶. Dans le cercle des collaborateurs de La Révolution prolétarienne, Simone Weil connaît quelques militants de l'anticolonialisme comme : Robert Louzon, Jean-Paul Finidori, Jean Péra, Daniel Guérin. Elle rencontre au moins deux fois le leader algérien Messali Hadji et elle a aussi un ami de la famille, le Vietnamien Nguyen Van Danh. Elle consulte les articles sur les colonies : ceux de Marcel Bataillon, de Louis Roubaud, d'Andrée Viollis et d'autres intellectuels tels que Léon Werth, Paul Rivet, Marcel Martinet, Félicien Challaye.

⁵³⁷. *Œuvres complètes*, t. II, vol. 3, p. 122.

Une série d'écrits, rédigés de 1937 à 1939, dénoncent l'état d'oppression auquel sont soumis les pays du Maghreb. Ainsi, « Le Maroc, ou la prescription en matière de vol » (10 février 1937) ; « Le sang coule en Tunisie » (25 mars 1937) ; « Qui est coupable des menées antifrancaises ? » (avant mars 1938) ; « Ces membres palpitants de la patrie » (mars 1938) ; « Les nouvelles données du problème colonial dans l'empire français » (décembre 1938). Dans tous ces textes, Simone Weil dénonce la propagande officielle, les raisons fallacieuses dont se couvrent la raison d'Etat et la volonté de puissance. Ce qui est sûr c'est que la France – tant qu'elle s'est sentie en sécurité dans son territoire et dans son Empire, tant qu'elle a occupé en Europe une position dominante – est restée indifférente à ses propres responsabilités morales en matière coloniale. Son souci de l'éthique est une composante importante, mais il ne faudrait pas négliger la raison politique qui la pousse à voir dans le colonialisme, non seulement un signe tangible de la dégradation d'une civilisation, mais surtout la contradiction fondamentale qui est la base de la pensée de cette civilisation et dont dépend le destin de la France et même de l'Europe.

A ses yeux, les incidences directes de la politique française sont des causes de l'agitation dans les colonies et de la croissance des mouvements antifrancais. La France est la vraie responsable de la haine qu'elle a semée et alimentée envers elle-même sur le territoire africain. L'attitude de la France en tant qu'Etat n'est que le reflet d'une mentalité diffuse parmi les citoyens de la métropole. Les explications que Simone Weil donne à ce propos sont plus simples et plus dérangeantes :

« Tous ceux à qui il est arrivé de traiter un Arabe avec mépris ; ceux qui font verser le sang arabe par la police ; ceux qui ont opéré et opèrent l'expropriation progressive des cultivateurs indigènes ; ceux qui, colons, industriels, traitent leurs ouvriers comme des bêtes de somme ; ceux qui, fonctionnaires, acceptent, réclament qu'on leur verse pour le même travail un tiers de plus qu'à leurs collègues arabes ; voilà quels sont ceux qui sèment en territoire africain la haine de la France »⁵³⁸.

Elle accuse « l'Etat français et les gouvernements successifs », c'est-à-dire, elle met en cause la démocratie française, la responsabilité de la gauche, des syndicats, des partis qui théorisent l'internationalisme prolétaire et ne le pratiquent pas. Le comportement de la France en tant qu'Etat est rendu possible par une mentalité indifférente trop répandue dans

⁵³⁸. « Qui est coupable de menées antifrancaises ? », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 3, pp. 133-134.

la population métropolitaine. Donc, au-delà de la France officielle, elle met en cause les Français eux-mêmes, car ceux qui compromettent les intérêts et l'honneur de la France ne sont pas ceux qui dénoncent les exactions, mais ceux qui les commettent⁵³⁹. Beaucoup de Français sont ignorants de la réalité concernant les colonisés, des souffrances des indigènes. Ils restent aveugles et sourds devant les privations quotidiennes et les famines, encore plus meurtrières, qui frappent ces peuples opprimés. Dans leurs sujets d'indignation, les Français sont éminemment sélectifs et tout le monde n'a pas un droit égal à leur pitié. Tout cela les conduit à une attitude étrange de l'indifférence :

« Tous ces gens-là – jaunes, noirs, « bicots » – ne sont pas de la même espèce que nous. Ils ne sont pas faits comme nous. Eux, ils ont l'habitude de souffrir et d'asservir. C'est bien connu. Depuis le temps qu'ils crèvent de faim et sont dépourvus de tous droits, ils s'y sont accoutumés. La meilleure preuve, c'est qu'ils ne se plaignent pas. Ils se taisent, dont ils sont contents. Au fond, ils sont faits pour la servitude. Ils ont un caractère servile. Sans quoi ils résisteraient »⁵⁴⁰.

Si la critique de Simone Weil était intransigeante, c'est en effet pour démasquer les vraies responsabilités sans ménager quiconque. Toute la France est concernée. Le monde ouvrier français concentre sur lui l'attention du gouvernement et ignore entièrement la place du prolétariat indigène. De même, la gauche française, par son indifférence, s'interdit de reconnaître une certaine symétrie existant entre les aspirations des ouvriers qui occupaient les usines en juin 1936 et celles des colonisés, en plus, ces derniers sont accusés d'être manœuvres par des meneurs. Le silence et la résignation issus de cette contradiction de la gauche reproduit à l'égard des colonisés les rapports bourgeois-prolétaires. La critique de Simone Weil n'épargne pas non plus l'attitude des organisations antifascistes, car celles-ci ajoutent l'ingratitude à l'indifférence qui méconnaît la communauté d'aspirations existant entre l'anticolonialisme et l'antifascisme. A propos de l'affaire de Messali Hadji et de ses camarades, qui sont condamnés en 1937 pour avoir reconstitué l'organisation de l'Etoile Nord-Africaine, auparavant dissoute, et pour avoir fait de la politique antifrançaise, Simone Weil critique sévèrement le gouvernement du

⁵³⁹. « Toutes les fois qu'un Arabe ou un Indochinois est insulté sans pouvoir répondre, frappé sans pouvoir rendre les coups, affamé sans pouvoir protester, tué impunément, c'est la France qui est déshonorée », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 3, pp. 136.

⁵⁴⁰. « Le sang coule en Tunisie », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 3, p. 129.

Front populaire. Elle lui reproche le manque de confiance dans l'évolution pacifique du problème algérien, et en matière coloniale, l'absence d'efforts dans les pratiques décourageantes face au problème des résistances. Elle en conclut dans l'article « Qui est coupable de menées antifrancaises », en disant :

« Le principal auteur des menées antifrancaises en Afrique du Nord, c'est la France. Les principaux auteurs de menées fascistes en Afrique du Nord, se sont, sauf exceptions, les organisations antifascistes »⁵⁴¹.

Nous pouvons remarquer que dans son analyse du problème colonial, Simone Weil n'utilise pas les arguments d'ordre économique de type marxiste. Elle n'envisage pas de fonder ses arguments sur des statistiques, de rendre compte du développement de l'impérialisme et surtout de le raisonner dans le cadre d'une stratégie de la Révolution mondiale. Pour elle, c'est avant tout un problème moral qui demande une redéfinition de concepts tels que : patrie, nation, culture. Le colonialisme est l'objet d'une approche éthique. Celle-ci appelle « la responsabilité morale » de la France et des Français envers les marginaux, les défavorisés, les opprimés et en tout cas, les colonisés. Le rapport entre le colonisé et le colon reproduit en effet le modèle serf/patron. Se plaçant du côté des colonisés, Simone Weil ressent le nationalisme indigène comme un sursaut d'hommes fiers, comme une exigence de dignité, comme une revendication d'humanité. Alors, supposant que si une guerre européenne devait renverser le rapport de forces, cet événement, pense-t-elle, « pourrait servir de signal à la grande revanche des peuples coloniaux pour punir notre insouciance, notre indifférence et notre cruauté »⁵⁴². D'autant plus que cette faute morale à réparer, la France devait aussi assumer l'héritage historique dont elle aime habituellement à se prévaloir : celui d'avoir été la première entre les nations à diffuser la notion du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes⁵⁴³.

⁵⁴¹. *Œuvres complètes*, t. II, vol. 3, p. 137.

⁵⁴². « Le sang coule en Tunisie », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 3, p. 131.

⁵⁴³. Simone Weil rappelle d'ailleurs que La France ne peut être en contradiction à son principe : « Quand on assume, comme a fait la France en 1789, la fonction de penser pour l'univers, de définir pour lui la justice, on ne devient pas propriétaire de chair humaine », *L'enracinement*, Gallimard, 1949, p. 214.

Selon Simone Weil, « les problèmes de la colonisation se posent avant tout en termes de force. La colonisation commence presque toujours par l'exercice de la force sous sa forme pure, c'est-à-dire par la conquête »⁵⁴⁴. En le définissant ainsi, elle s'interroge sur la façon de réaliser l'émancipation des colonies pour des raisons de justice et de sécurité avec une sensibilité politique et une intelligence de la situation qui font d'elle une pionnière de la décolonisation. Elle analyse les problèmes de la colonisation, les discute et essaie de proposer des solutions sans compromettre définitivement ce qui peut être sauvé.

De l'expérience de la guerre et de tout ce qui se passe en Europe, Simone Weil voit que fascisme et colonialisme ont un point commun : ils constituent fondamentalement des processus de déculturation. La conquête et la force opèrent un « déracinement » de ceux qu'elles soumettent ; elles les coupent de leurs origines. Alors, Simone Weil met en cause les atteintes à la culture entendue au sens large que représente la destruction des règles ancestrales de vie, des comportements collectifs, des visions du monde chez les colonisés. C'est un point qui retient fortement l'attention de Simone Weil, donc elle reviendra dans un écrit de 1943 : « La perte du passé, c'est la chute dans la servitude coloniale »⁵⁴⁵. En interdisant aux colonisés et à leurs intellectuels une communication aisée avec leurs propres traditions, leur propre histoire, on détruit leur sentiment d'appartenance à une communauté originale, on les prépare à perdre leur autonomie individuelle et collective. Autrement dit, « En privant les peuples de leur tradition, de leur passé, par suite de leur âme, la colonisation les réduit à l'état de matière humaine »⁵⁴⁶. Ils sont considérés en tant que moyens et au simple titre de force de travail.

En constatant les situations données dans le rapport entre les colons et les colonisés, Simone Weil envisage quelques solutions qui soient idéales, mais tenables à la condition réelle, à savoir celles qui comportent le moindre mal.

La première solution consisterait en un mouvement d'opinion pour sensibiliser les Français et imposer des réformes radicales. Or, « D'une manière générale, les Français sont

⁵⁴⁴. « Les nouvelles données du problème colonial dans l'empire français », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 3, p.145.

⁵⁴⁵. « A propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français », *Ecrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1960, p. 368.

⁵⁴⁶. *Ibid.*, p. 369.

tellement persuadés de leur propre générosité qu'ils ne s'enquièrent pas des maux que souffrent par eux des populations lointaines »⁵⁴⁷. Comment, peut-on faire évoluer le rapport entre population de la métropole et les peuples colonisés ? Simone Weil examine cette possibilité dans le but de rendre en principe crédible par le fait que cette métropole est la patrie idéale de liberté et d'humanité. Cela ne peut se faire sans obstacles. Car, face à l'attitude inconsciente des gens, il y a encore le système de la propagande dans les écoles où on a persuadé les Français que leurs conquêtes réalisent un but généreux qui coïncidait avec l'intérêt bien compris des colonisés. En outre, il n'est pas facile de sensibiliser une collectivité à l'égard de sévices que quelques-uns commettent en son nom et dont ne se sent pas elle-même directement responsable.

La deuxième solution, totalement opposée à la première, considère l'éventualité d'un mouvement de révolte interne des pays soumis. Cette possibilité risque aussi d'être abstraite, car elle se heurte en premier lieu à un obstacle d'ordre technique qui est la grande inégalité des forces et des matériels militaires. Simone Weil suppose qu'un échec aurait des conséquences incommensurables. Un succès ne serait pas moins problématique, car il faudrait alors le protéger de la centralisation excessive du pouvoir, d'un état totalitaire, et de la requête d'énormes sacrifices pour l'armement. En mesurant toutes ces conséquences, Simone Weil ne peut que convenir :

« Sans doute l'indépendance nationale est un bien ; mais quand elle suppose une telle soumission à l'Etat que la contrainte, l'épuisement et la faim soient aussi grandes que sous une domination étrangère, elle est vaine. Nous ne voulons pas, nous, Français, mettre un tel prix à la défense de notre indépendance nationale ; pourquoi serait-il désirable que les populations des colonies mettent un tel prix à l'acquisition à la leur ? »⁵⁴⁸.

Il faut donc inventer une politique qui rende évident et crédible l'intérêt objectif de la France à mettre en œuvre, et non pas de façon unilatérale, une activité radicale d'émancipation. De même, il faut sauver les valeurs sans lesquelles toute stratégie échouerait. Autrement dit, le grand dilemme weilien consiste dans le besoin, qu'on ne peut supprimer, de liberté pour les opprimés, et en même temps dans la nécessité de réduire au

⁵⁴⁷. « Les nouvelles données du problème colonial dans l'empire français », *Œuvres complètes*, t. II, vol. 3, p.147.

⁵⁴⁸. Ibid.

minimum le risque de compromettre ce qu'il reste encore de leur civilisation. La stratégie que Simone Weil propose est en effet le renversement de la logique qui sous-tend le rapport colonisé/colonisant et qui se base sur de nouveaux concepts opposés à la politique généralement suivie par les Etats. De toute façon la proposition restera pure théorie, en raison de l'avènement de la guerre.

Pour Simone Weil, le colonialisme est la maladie principale de l'Europe et donc la France, « dans sa résistance actuelle et dans la construction future, ne peut pas se séparer du problème de la colonisation »⁵⁴⁹. A ses yeux, la vraie révolution qui dépasse la révolte, humainement compréhensible, est celle qui vise à supprimer le colonisé qui est devenu l'opprimé et le colonisateur qu'est devenu l'Européen. La libération de la colonisation doit être une reconquête de soi, reconquête de sa propre liberté par rapport à la nation, de sa propre partie, de son propre passé. Dans le rapport entre le colon et le colonisé, il faut reconnaître que le colon finit toujours par s'identifier à la machine coloniale en poursuivant la déshumanisation du colonisé. Tout colonialiste qui nie à d'autres êtres humains le droit qu'il leur doit en devient toujours l'ennemi de lui-même ; pour s'en défendre, il ne peut que se déshumaniser à son tour. Lui et sa victime sont tous les deux écrasés par le même mal.

Prenant conscience du contexte historique et politique de son temps, Simone Weil considère que l'hitlérisme est conséquent et identique au colonialisme dans ses effets. En effet, « c'est que l'hitlérisme consiste dans l'application par l'Allemagne au continent européen, et plus généralement aux pays de race blanche, des méthodes de la conquête et de la domination coloniales »⁵⁵⁰. Un peu de sagesse peut nous permettre de comprendre le présent et, le présent est la clef pour comprendre d'une certaine façon le passé. Or, le colonialisme et l'hitlérisme suivent le même chemin qui les ramène à l'esprit de la Rome impériale, esprit de réaliser une civilisation unique qui amena à la force destructrice de nombreuses civilisations. Le colonialisme européen est encore l'esprit romain qui détruit les patries, déracine les cultures ; il est violence, démesure, vulgarité. Le phénomène colonial est inséparable du mépris de l'homme indigène, et, partant de ce mépris, il veut le

⁵⁴⁹. « A propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français », *Ecrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1960, p. 364.

⁵⁵⁰. *Ibid.*, p. 368.

déraciner de son être. Le racisme est aussi inscrit dans le système, il naît du colonialisme par lequel on distingue deux destins humains : celui des êtres libres d'exercer leurs droits et celui des êtres privés de tout droit car privés de toute identité.

De cette observation, Simone Weil relève la deuxième considération :

« C'est que l'Europe est située comme une sorte de moyenne proportionnelle entre l'Amérique et l'Orient. Nous savons très bien qu'après la guerre l'américanisation de l'Europe est un danger très grave, et nous savons très bien ce que nous perdrons si elle se produisait »⁵⁵¹.

Face à « l'esprit de la Rome impériale », l'Europe risque de perdre ce qu'elle a de plus précieux, l'inspiration de la culture du Moyen-Orient. Alors, il ne peut y avoir une juste solution du problème colonial si ce n'est le fruit d'une pensée qui donne conscience d'une donnée essentielle, à savoir que c'est en Orient que les Européens doivent chercher les racines de leur culture. Cette vérité pour peu qu'on la reconnaisse, peut devenir le levier d'une politique qui veuille sauver l'Europe de sa décomposition et la protéger du danger américain, qui la rachète de ses fautes envers les populations colonisées :

« L'origine orientale du christianisme est évidente. Qu'on ait à l'égard du christianisme une attitude croyante ou agnostique, dans les deux cas il est certain que comme fait historique il a été préparé par les siècles antérieurs. En dehors de la Judée, qui est un pays d'Orient, les courants de pensée qui y ont contribué venaient d'Égypte, de Perse, peut-être de l'Inde, et surtout de Grèce, mais de la partie de la pensée grecque directement inspirée par l'Égypte et la Phénicie »⁵⁵².

Reconnaître cet héritage culturel et récupérer ses propres racines est pour l'Europe une démarche spirituellement vitale car, « la perte du passé équivaut à la perte du surnaturel »⁵⁵³. En sachant tout de même qu'on ne peut pas construire le passé, on ne peut que le conserver. Et cela ne concerne pas uniquement le destin de la France, ni celui de l'Europe, mais celui de toute l'espèce humaine. L'amitié, le respect du patrimoine des

⁵⁵¹. Ibid., p. 371.

⁵⁵². Ibid., pp. 372-373.

⁵⁵³. Ibid., p. 375.

populations sujettes, ce n'est seulement d'évoquer le mot de « protection », mais c'est essentiellement de lui redonner sa signification, qui consiste à

« trouver une combinaison par laquelle des populations non constituées en nations, et se trouvant à certains égards dans la dépendance de certains Etats organisés, soient suffisamment indépendantes à d'autres égards pour pouvoir se sentir libres. Car la liberté, comme le bonheur, se définit avant tout par le sentiment qu'on la possède »⁵⁵⁴.

Ces réflexions sur le problème colonial constituent une lecture précieuse pour pénétrer le sens d'une pensée fragmentaire et universelle, ouverte et visant à comprendre cette France, cette Europe « prostrée, étendue à terre, encore à demi assommée ». Le respect de soi est la condition qui mène au respect de l'autre : « Non pas à en décider, car elle n'a aucune autorité pour cela. Le penser, ce qui est tout à fait différent »⁵⁵⁵. Il est donc nécessaire de voir clairement la condition historique – condition de la démesure, tragique, où la justice n'a pas de base certaine – afin de redéfinir les points de référence pour la pensée et l'action.

Simone Weil ne propose pas une solution immédiate au problème colonial et à la crise de la pensée occidentale, elle essaie, en fait, de tracer une voie de connaissance réelle qui permet d'approcher la vérité et de préserver des illusions. Car, pour que la libération soit réelle, il faut connaître les conditions de son propre emprisonnement, il faut se libérer de l'opposition absurde Orient/Occident, de la conception totalitaire et absolue de nation, qui réduit l'individu à vivre exclusivement en fonction de cette dernière. C'est une voie proprement philosophique permettant de « concevoir clairement les problèmes dans leur insolubilité, puis à les contempler sans plus, fixement, inlassablement, pendant des années, sans aucun espoir, dans l'attente »⁵⁵⁶. Par l'intermédiaire de la question coloniale, la pertinence et le courage des analyses de Simone Weil illustrent un problème de morale et de droit politique et, représentent aussi un appel à affirmer que la liberté ne peut se reconnaître dans aucun groupe ou milieu ; ce qui correspond à un signe premier vers l'indépendance politique et économique des peuples.

⁵⁵⁴. Ibid., p. 376.

⁵⁵⁵. Ibid., p. 378.

⁵⁵⁶. *La connaissance surnaturelle*, Paris, Gallimard, 1950, p. 305.

3. *La légitimité face à la vérité*

La vérité, aux yeux de Simone Weil, « ce sont les pensées qui surgissent dans l'esprit d'une créature pensante uniquement, totalement, exclusivement désireuse de la vérité »⁵⁵⁷. Tout encadrement de la pensée est donc un mal contre la faculté de la pensée libre.

Or, lorsque Simone Weil s'est penchée sur la question du mal, elle a adopté le point de vue kantien de la radicalité du mal, ce qui signifie que le mal est aux racines, donc anthropologique, tissé dans l'homme, lequel ne peut jamais l'éradiquer totalement ni prétendre qu'un groupe en serait le détenteur. Le mal passe à l'intérieur de chaque homme et non pas entre certains groupes et certains autres (comme le croyaient les deux totalitarismes : le fascisme et le communisme, comme le croient aussi les tenants du manichéisme d'aujourd'hui qui pensent que les bourreaux nazis étaient des satans descendus sur la terre, détenteurs du mal absolu). Aussi, elle compare le mal nazi et le mal accompli par les Romains. Dès lors, elle se demande dans quelles mystérieuses circonstances un homme ordinaire peut se rendre coupable de crimes monstrueux, et elle répond que c'est l'appartenance au groupe criminel qui fait entrer l'individu dans le crime, par incapacité de lutter contre les ordres et les opinions du groupe. Reprenant l'expression de Platon, elle fustige l'influence du « gros animal », le collectif dans lequel l'individu perd sa personnalité et se déshonore par suivisme. C'est ainsi qu'elle refuse au groupe la capacité d'avoir légitimement une opinion en tant que tel, en tant que collectif, allant jusqu'à dire « la protection de la liberté de penser exige qu'il soit interdit par la loi à un groupement d'exprimer une opinion ».⁵⁵⁸ Si un groupe prétend penser, il devient ce gros animal qui enchaîne l'individu et détourne sa conscience.

De ce point de vue, selon Simone Weil, les partis politiques, issus de la Révolution française et de l'influence de l'Angleterre, ne sont que des opportunités purement historiques, qui doivent être revues et corrigées au regard de leur légitimité⁵⁵⁹. En effet,

⁵⁵⁷. *Note sur la suppression générale des partis politiques*, Paris, Berg International, 2013, p. 26.

⁵⁵⁸. *L'enracinement*, p. 40.

⁵⁵⁹. « C'est d'une part l'héritage de la Terreur, d'autre part l'influence de l'exemple anglais, qui installa les partis dans la vie publique européenne. Le fait qu'ils existent n'est nullement un motif

Simone Weil ne défendra jamais une institution ou une coutume simplement parce qu'elle existe : toute chose humaine est faite pour être mise en cause au regard de sa pertinence. Dans tous les cas, « il est toujours susceptible de révision ; mais aucune correction ne peut être apportée, sinon par davantage de lumière intérieure »⁵⁶⁰. De même, les partis politiques ne sont que des moyens en vue du fonctionnement démocratique. À savoir que la démocratie n'est pas une fin en elle-même, mais comme pouvoir de la majorité, elle n'est qu'un moyen en vue d'un gouvernement juste. Il y a donc aucune raison de la traiter comme un absolu, faute de quoi elle deviendrait une idole.

A propos de la légitimité chez la majorité, Aristote supposait déjà qu'un groupe a moins de chance de se tromper qu'un individu seul. C'est aussi le raisonnement que l'on faisait dans les monastères chrétiens, où depuis saint Benoît l'organisation et le gouvernement étaient liés par le droit et où l'exécutif provenait de l'élection du Chapitre. Le principe de la pratique institutionnelle chez les moines est que « le nombre est une présomption de saniorité ». L'expression « sanior et major pars » se développe à partir du XI^{ème} siècle et connaît des progrès importants pour la décision majoritaire à l'époque moderne. Mais Simone Weil met en garde cette légitimité en précisant que la majorité ne saurait décider que si elle n'est pas dirigée par la passion collective. Car, « La passion collective est une impulsion de crime et de mensonge infiniment plus puissante qu'aucune passion individuelle »⁵⁶¹. Autrement dit, la passion empêche toujours de voir le véritable intérêt général en mettant à sa place des préférences de personnes ou des caprices individuels. D'autre part, la pression irrésistible, provenant de la propagande, du dressage, de l'asservissement, se présente comme un obstacle majeur à la conscience personnelle, l'empêche de décider en la laissant aux prises avec le « gros animal ».

Or, « Un parti politique est une machine à fabriquer de la passion collective ». Il est aussi « une organisation construite de manière à exercer une pression collective sur la

de les conserver », constate Simone Weil dans la *Note sur la suppression générale des partis politiques*, p. 8.

⁵⁶⁰. *Note sur la suppression générale des partis politiques*, Paris, Berg International, 2013, pp. 23-24.

⁵⁶¹. *Ibid.*, p. 12.

pensée de chacun des êtres humains qui en sont membres »⁵⁶². En soi, il est suspect par le fait intrinsèque que l'on doit y penser ensemble. Autrement dit, au sein d'un parti, toute pensée individuelle est exclue pour réserver la place à la « pensée collective ». En réalité, « il n'y a pas d'exercice collectif de l'intelligence. Par suite nul groupement ne peut légitimement prétendre à la liberté d'expression, parce que nul groupement n'en a le moins du monde besoin »⁵⁶³. Il n'y a que des opinions. L'image de Platon est bien signifiante : c'est l'individu qui sort de la caverne, non la cité. Pour lui, le collectif est déshumanisant. Il n'y pas de pensée collective parce qu'il n'y a de conscience que personnelle, et une pensée sans conscience est monstrueuse. « Un parti est en principe un instrument pour servir une certaine conception du bien public »⁵⁶⁴ et non pas une fin ou un bien absolu. Il est donc absurde de prétendre qu'un parti a une doctrine, car la collectivité ne pense pas. Aucun parti ne peut « penser ». Par conséquence, il ne songe qu'à accroître son propre vide ; et de façon délibérée, il cherche à éteindre chez les membres la moindre velléité de pensée personnelle, afin de l'enrôler dans ses desseins. Simone Weil n'hésite pas en effet à signaler :

« Mais aucune quantité de pouvoir ne peut jamais être en fait regardée comme suffisante, surtout une fois obtenue. Le parti se trouve en fait, par l'effet de l'absence de pensée, dans un état continuel d'impuissance qu'il attribue toujours à l'insuffisance du pouvoir dont il dispose »⁵⁶⁵.

Ainsi, la « tendance essentielle » des partis politiques est totalitaire, que ce soit en germe ou en aspiration. Comme une chose vide, sans réalité, cette tendance « impose la recherche de la puissance totale »⁵⁶⁶, sans limite, tant au niveau national qu'international. Ne contenant en soi aucune conception du bien public, le totalitarisme et le mensonge forment toujours une alliance inconditionnelle du mal.

⁵⁶². Ibid., pp. 15-16.

⁵⁶³. *L'enracinement*, p. 40.

⁵⁶⁴. *Note sur la suppression générale des partis politiques*, Paris, Berg International, 2013, p. 17.

⁵⁶⁵. Ibid., p. 19.

⁵⁶⁶. Ibid.

Ce qui indigné en plus Simone Weil, c'est que par l'appartenance à un parti politique et pareillement à une Eglise, la personne perd totalement sa liberté de penser, la capacité d'en connaître tous les attendus ; elle se range à des affirmations établies d'avance, et que parfois elle ne connaît pas. Chez les partis politiques, la passion collective est l'unique énergie dont ils disposent pour la propagande extérieure et pour la pression exercée sur l'âme de chaque membre. Alors, aux yeux de Simone Weil, « les partis sont des organismes publiquement, officiellement constitués de manière à tuer dans les âmes le sens de la vérité et de la justice »⁵⁶⁷. Cette attitude envers les partis la conduit en effet à suggérer la suppression générale de tout parti comme tout groupe qui ne laisserait pas à ses membres une entière liberté de penser et d'agir par ailleurs et même contre le groupe.

Ce n'est pas dans une perspective conservatrice ni antidémocratique que Simone Weil veut supprimer les partis politiques. Elle considère que, dans certaines conditions, la volonté du peuple a plus de chance d'être conforme à la justice. Elle admet avec Rousseau la réciprocité des concepts de volonté générale et de souveraineté, l'idée selon laquelle la souveraineté, comme la volonté générale, est inaliénable. Le peuple est pour Simone Weil comme pour Rousseau l'ultime dépositaire de la souveraineté. On trouve déjà dans les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* les conditions indispensables de l'exercice de la volonté générale :

« Les collectivités ne seraient jamais assez étendues pour dépasser la portée d'un esprit humain ; la communauté des intérêts serait assez évidente pour effacer les rivalités, et comme chaque individu serait en état de contrôler l'ensemble de la vie collective, celle-ci serait toujours conforme à la volonté générale »⁵⁶⁸.

Et de nouveau dans la *Note sur la suppression générale des partis politiques*, elle souligne deux conditions qui doivent particulièrement retenir l'attention :

« L'une est qu'au moment où le peuple prend conscience d'un de ses vœux et l'exprime, il n'y ait aucune espèce de passion collective ».

⁵⁶⁷. Ibid., p. 21.

⁵⁶⁸. *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard 1955, pp. 109-110.

« La seconde condition est que le peuple ait à exprimer son vouloir à l'égard des problèmes de la vie publique, et non pas à faire seulement un choix de personnes. Encore moins un choix de collectivités irresponsables »⁵⁶⁹.

Elle conclut : « Le seul énoncé de ces deux conditions montre que nous n'avons jamais rien connu qui ressemble même de loin à une démocratie »⁵⁷⁰.

Or, ce qui est tout à fait certain, aux yeux de Simone Weil, c'est que les partis politiques sont « un merveilleux mécanisme, par la vertu duquel, dans toute l'étendue d'un pays, pas un esprit ne donne son attention à l'effort de discerner dans les affaires publiques, le bien, la justice, la vérité »⁵⁷¹. L'interdiction des partis politiques est donc donnée comme une condition préalable à l'exercice de l'attention désireuse exclusivement de la vérité.

L'appartenance à un parti politique empêcherait, par conséquent, cet exercice de l'attention qui consiste à désirer « la vérité à vide et sans tenter d'en deviner d'avance le contenu ». L'appartenance à un parti politique troublerait aussi la manifestation de la « lumière intérieure de l'évidence », de la « faculté de discernement accordée d'en haut à l'âme humaine comme réponse au désir de vérité »⁵⁷². Le parti vise la croissance sans limite de son propre pouvoir en tant que collectif, et c'est bien ainsi que la nature propre du collectif vise à effacer la conscience, la raison, le discernement, qui sont rigoureusement individuels. La suppression des partis permettrait donc à la conscience, à la raison, au discernement, de se libérer des passions collectives. Ainsi, chacun peut entrer en lui-même et interroger sa conscience, chaque esprit attentif de vérité et de justice peut produire son exercice solitaire de la pensée, puis dégager ensuite un consensus universel. Ce consensus tient, pour Simone Weil, de ce que chacun, « tout seul », a trouvé, avec ce que chacun des autres a trouvé. Cela dit, il n'est pas le produit d'une communication et d'un débat, dans

⁵⁶⁹. *Note sur la suppression générale des partis politiques*, Paris, Berg International, 2013, pp. 12-13.

⁵⁷⁰. *Ibid.*, p. 14.

⁵⁷¹. *Ibid.*, p. 29.

⁵⁷². *Ibid.*, pp. 27 et 31.

les conditions de la pluralité, c'est le résultat d'un accord entre chaque esprit d'abord tourné vers lui-même, vers sa lumière intérieure.

A propos de ce mal dominant du totalitarisme, Simone Weil s'interroge également sur le rôle de l'Etat. Or, la fonction légitime de l'Etat est de protéger les citoyens contre les agressions extérieures et contre les luttes intestines. Et pourtant, l'Etat se présente comme instrument de pouvoir, instrument que des minorités puissantes exercent au nom du peuple. Le totalitarisme, forme actuelle et parfaite de cette mainmise de l'Etat, est une captation de l'espérance : à la différence des régimes despotiques, les régimes totalitaires parlent au nom du peuple, en appellent à lui, l'utilisent pour contrôler et contraindre les individus. Pour dominer les individus, l'Etat les réduit à du collectif.

« Or s'il y a au monde quelque chose d'absolument abstrait, d'absolument mystérieux, d'inaccessible aux sens et à la pensée, c'est la collectivité ; l'individu qui en est membre ne peut, semble-t-il, l'atteindre ni la saisir par aucune ruse, peser sur elle par aucun levier ; il se sent vis-à-vis d'elle de l'ordre de l'infiniment petit. »⁵⁷³

La ruse des chefs totalitaires consiste à exalter le seul sentiment qui reste à l'individu pour garder une apparence de dignité : s'identifier à la collectivité et à son chef qui la symbolise devient l'unique culte, la seule « religion »⁵⁷⁴. Par cette perversion ultime, la contrainte externe devient consentement, et la servitude complicité. Bien plus, étant opaques, ces mécanismes semblent magiques et très puissants. L'idolâtrie de l'Etat totalitaire a, en théorie, de multiples aspects : argent, force, pouvoir Elle se présente sous une unique forme : le *social*. Simone Weil le désigne abondamment par les formules : « Le collectif est l'objet de toute idolâtrie » ; « le gros animal est le seul objet d'idolâtrie, le seul ersatz de Dieu » ; et « C'est le social qui jette sur le relatif la couleur de l'absolu »⁵⁷⁵. Le social prend les figures de l'Etat, de la nation, de la patrie.

Pour Simone Weil, la seule espérance pour résister au totalitarisme de l'Etat était l'Eglise, mais, lorsque celle-ci a commis l'erreur d'associer sont sort à celui des

⁵⁷³. *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard 1955, p. 106.

⁵⁷⁴. Ce mécanisme pervers, décrit par Simone Weil, est également analysé par Jean-Paul Sartre dans *Critique de la raison dialectique* et par Hannah Arendt dans *Le Totalitarisme*.

⁵⁷⁵. *La pesanteur et la grâce*, Plon, 1999, pp. 180-181.

institutions monarchiques, elle s'est coupée de la vie publique, ce qui a servi les aspirations centralisatrices de l'Etat. « Il devait en résulter le système laïque, prélude à l'adoration avouée de l'Etat comme tel en faveur aujourd'hui »⁵⁷⁶. L'Etat, devenu monopole comme un monstre froid, s'est fait haïr de ses sujets et la plupart de ses institutions sont méprisées, suscitant des dérives considérables. Aux yeux de Simone Weil, aucun secteur de la vie publique, pas même l'enseignement, n'échappe à ce manque de loyauté et d'affection : « Aux beaux temps de l'enthousiasme laïque, il y avait eu l'enseignement ; mais depuis longtemps l'enseignement n'est plus, aux yeux des parents comme des enfants, qu'une machine à procurer des diplômes »⁵⁷⁷. Elle accuse également l'Etat d'avoir supprimé tous les liens qui pouvaient « donner une orientation à la fidélité ». En substituant la probité à la fidélité, on a détruit ainsi la solidarité dans le travail, supprimant en même temps la camaraderie ouvrière et transformant le travail en une simple marchandise.

Toujours réaliste, Simone Weil ne souhaite évidemment pas la suppression de l'Etat ; mais elle considère que seule la patrie peut être objet d'amour et de fidélité. L'Etat doit donc seulement faire en sorte de gagner la confiance du peuple en trouvant les moyens « d'acquérir par lui-même un surcroît de considération ». Il doit faire en sorte que la patrie, dépouillée de nationalisme, soit une réalité pour tout citoyen. Autrement dit, l'Etat est l'intendant des biens de la patrie et, à ce titre, doit être obéi, même s'il est plus souvent mauvais que bon.

Au concept d'Etat, Simone Weil oppose celui de patrie, dont elle dit qu'il faut le réinventer, car il n'a pour ainsi dire pas été formé : « Du point de vue social notamment, on n'évitera pas la nécessité de penser la notion de patrie. Non pas la penser à nouveau ; la penser pour la première fois ; car sauf erreur, elle n'a jamais été pensée »⁵⁷⁸. Elle n'entend pas par « patrie » une représentation exaltante ou pathétique, mais la nation réelle, avec ses institutions, y compris les instruments de pouvoir de l'Etat, quand la patrie se maintient grâce à l'effort ou à la révolte des citoyens, et qu'elle constitue pour tous ses membres leur principal milieu nourricier. Bien évident, un peuple peut s'effondrer, mais la patrie existe toujours dans le cœur des hommes ; et l'action politique a pour fin de refaire coïncider

⁵⁷⁶. *L'enracinement*, p. 153.

⁵⁷⁷. *Ibid.*, p. 157.

⁵⁷⁸. *Ibid.*, 133.

patrie et nation ; de restituer un territoire, une histoire et un avenir à une communauté humaine qui, un temps, s'en est trouvée privée. Au-delà du patriotisme, « la patrie est une chose limitée dont l'existence est illimitée. Au moment du péril extrême, elle demande tout »⁵⁷⁹.

L'être humain est porté à rechercher des satisfactions dans la sphère de l'éternel, fondant ses jugements sur des valeurs universelles du Bien. Mais, il se heurte à une contradiction : si le désir et le besoin d'amour est infini, l'objet de cet amour est toujours fini. Ce que constate Simone Weil : « Jamais dans cet univers il n'y a égalité de dimensions entre une obligation et son objet ». Mettant sur le même plan le fini et l'infini, l'objet et le principe, c'est tomber dans l'idolâtrie. Il faut pourtant accepter la situation qui nous est faite et qui nous soumet à des obligations absolues envers des choses relatives, limitées et imparfaites. Ainsi en est-il de la patrie. On doit aimer sa patrie et la faire aimer. Encore faut-il ne pas l'aimer n'importe comment ... et surtout pas comme quelque chose d'absolu, encore moins en admirant sa force et sa capacité à conquérir d'autres espaces proches ou lointains ! La patrie doit être aimée comme une entité éminemment faillible, faible et mortelle :

« Un amour parfaitement pur de la patrie a une affinité avec les sentiments qu'inspirent à un homme ses jeunes enfants, ses vieux parents, une femme aimée. La pensée de la faiblesse peut enflammer l'amour comme celle de la force, mais c'est d'une flamme bien autrement pure. La compassion pour la fragilité est toujours liée à l'amour pour la véritable beauté, parce que nous sentons vivement que les choses vraiment belles devraient être assurées d'une existence éternelle et ne le sont pas »⁵⁸⁰.

L'action qu'entreprennent des hommes libres pour remettre debout leur patrie tombée à terre procède d'une tout autre source. Elle « tire son autorité, non pas d'une puissance, qui a été anéantie par la défaite, ni d'une gloire, qui a été effacée par la honte, mais d'abord d'une élévation de pensée qui soit à la mesure de la tragédie présente, ensuite d'une tradition spirituelle gravée au cœur des peuples »⁵⁸¹. Alors que l'Etat fait appel à des

⁵⁷⁹. Ibid., p. 200.

⁵⁸⁰. Ibid., pp. 218-219.

⁵⁸¹. Ibid., p. 250.

instruments de pouvoir, la patrie, selon Simone Weil, « tirant tout du libre consentement [...] a quelque chose d'un pouvoir spirituel »⁵⁸². Tel est le rôle de la patrie dans chaque moment décisif de l'histoire qui doit être compris comme de l'art politique : étant d'assurer ici-bas le salut des collectivités humaines, il établit, dans chacun des hommes qui tentent de se soustraire à l'« idole sociale » comme dans les sociétés qu'ils édifient, un lien nouveau et immémorial, une alliance, « de l'esprit avec l'univers ».

Au fond, Simone Weil est consciente de toutes les menaces vis-à-vis de la démocratie et elle essaie de la protéger. Elle comprend parfaitement qu'il ne s'agit pas d'empêcher les personnes de se regrouper, car le groupe est un enracinement salutaire où se déploient l'amitié et la solidarité. L'essentiel est de protéger la liberté de l'esprit. Elle manifeste son soutien, sa préférence envers des groupes qui défendent des intérêts communs. Elle valorise les syndicats et les corporations anciennes, tout en regrettant que les corporations instaurées par le régime de Vichy ne soient pas capables d'encadrer une véritable activité syndicale. Elle défend également les groupes de convictions comme la JOC ou les groupes religieux, tous, pourvu qu'ils ne participent pas à la vie publique. Quoi qu'il arrive, elle récuse le fait qu'un groupe, quel qu'il soit, enferme l'individu, le prive d'expression propre, l'empêche de partir.

Sa réflexion politique, confirmée par ses engagements sociaux, depuis le début jusqu'à la fin de sa vie n'a pas changé à cet égard. Deux articles, décalés de 10 ans, nous montrent le même point de vue, opposant aux groupes et partis qui déplacent de l'air au lieu d'agir vraiment.

Dans l'article « Les devoirs des représentants du peuple »⁵⁸³, publié en 1928 ou 1929, elle affirme que les représentants du peuple ne doivent pas former un groupe uni par une doctrine, mais appliquer à tout moment les volontés populaires. Il faut que les députés restent isolés, ne s'assemblent pas hors le strict nécessaire, et restent en relation avec leur électeurs uniquement, avec les petits pays qui les ont élus.

⁵⁸². Ibid.

⁵⁸³. *Œuvres complètes*, t. II, vol. 1, pp. 51-53.

Dans un autre article de 1938 « A propos du syndicalisme “unique, apolitique, obligatoire” »⁵⁸⁴, en réponse à une proposition de son amie Detoef, elle affirme que l'on assurerait la paix sociale avec des groupes d'intérêt supplantant tout groupe politique, car « les intérêts transigent toujours et les principes échauffés par la passion ne transigent jamais ». Quand les groupes sont concurrentiels, les passions se développent et le jugement s'affaiblit. En ne tenant compte que des intérêts, on achèterait la paix, mais au prix de l'espoir. On ne peut pas supprimer les passions, on ne peut que les canaliser. Simone Weil critique également dans cet article l'idée d'un syndicat obligatoire dans lequel l'action s'imposerait comme un travail : même révolutionnaires, les syndicats permettent l'expression de l'espoir et du romanesque. Enfin, elle regrette que les syndicats français soient inféodés à l'URSS, et parie que cela conduira à leur perte.

D'une certaine manière, on peut dire que Simone Weil est démocrate, même si, pour elle, la vraie démocratie n'existe pas. Sa vision de la politique est particulièrement inspirée par Platon. Pour Platon, la politique est une science, analogue à une compétence (d'où la comparaison avec le médecin ou le capitaine de navire), et en effet, il n'y a pas de différence de nature entre une grande *oikos* et une petite *polis*. Située dans cette ligne de pensée, la politique, selon Simone Weil, n'est aussi qu'une technique, un recueil de procédés. Alors, dans ce cas, si la politique n'est pas un débat entre des visions du monde aléatoires et fondées sur des croyances, le pluralisme des partis n'a plus de sens.

Or, on peut opposer à Simone Weil le fait qu'une politique démocratique doit compter sur la diversité des interprétations face aux questions qui se posent dans les sociétés, et que ces interprétations doivent bien être structurées en visions du monde, puisqu'elles forment le socle de toute démocratie. En réalité, Simone Weil n'ignore pas ces principes démocratiques, mais ce qui lui importe, c'est la vérité lumineuse qui surgit dans une conscience droite de la vérité. L'essentiel est donc pour elle de ne pas susciter la dépravation de la conscience personnelle, qui ne doit obéir qu'à sa lumière intérieure, en échappant à toute emprise extérieure. Le social est une nécessité existante de ce monde, à laquelle il faut obéir. Par conséquent, Simone Weil insiste sur le devoir du citoyen. Il faut obéir à l'Etat sans restriction, jusqu'au moment où l'on se sent en conscience obligé de lui désobéir. C'est une obligation sacrée, non pas au sens où l'Etat serait une idole, mais au

⁵⁸⁴. *Œuvres complètes*, t. II, vol. 3, pp. 256 et ss.

sens où les lois ont droit à toute notre estime. En en mot, il vaut mieux obéir contre soi-même, en vue du bien commun, que d'abîmer sa conscience en prenant une décision commune par concession avec soi-même. Tout doit pouvoir être remis en cause à n'importe quel moment, au regard de la hauteur de la conscience, c'est authentiquement un éloge de la liberté de l'esprit.

En guise de conclusion de cette partie

L'exigence philosophique du questionnement de Simone Weil nous a amené dans cette deuxième partie de notre travail à examiner l'ampleur de son expérience ouvrière et ainsi par la suite l'ambivalence issue de ses engagements pour les causes sociales et politiques du XX^e siècle. Si la place laissée à l'homme dans la production industrielle conduit à une corruption qui n'est pas uniquement économique ou politique, mais plutôt anthropologique, l'expérience vécue de Simone Weil est en effet le moyen par lequel elle peut mesurer et prendre de la distance par rapport au mal social en place. Cette distance critique donne l'assurance d'une prise plus effective sur le mécanisme de l'oppression sociale. De ce fait, elle peut dégager les symptômes récurrents du malheur ouvrier : l'impossibilité à déterminer un ordre rationnel sur lequel fonder les actions, l'interversion permanente des valeurs, la prévalence en tout du modèle de l'efficacité technique.

L'usine est un paradigme qui permet de comprendre en quoi consiste la déshumanisation du temps moderne. Le contact avec la vie réelle par cette expérience inoubliable donne à Simone Weil la possibilité de penser et d'analyser les structures politiques et sociales de son temps. Et, partant de ces structures, elle en fait l'instrument d'un questionnement sur la place du travail du point de vue de ce qu'elle nomme « les conditions d'existence humaines ». En effet, elle rapporte des faits et des propos qu'elle tient pour révélateurs d'une situation réelle et fait de son expérience un modèle d'intelligibilité pour la recherche de la vérité. En témoignant de la condition ouvrière, Simone Weil ne cherche pas à raconter la vie d'usine, mais à porter un regard qui pénètre à l'intérieur de l'aliénation de la condition ouvrière.

Alors, Simone Weil ne s'engage pas à la vie d'usine pour son propre compte, mais pour plaider la cause des ouvriers. Il lui faut s'affranchir des lectures propres à masquer la situation dont elle se prétendrait le témoin, c'est-à-dire se défaire *a priori* des structures collectives qui enferment la possibilité de penser et d'agir. C'est donc par le travail qui est propre à la condition ouvrière qu'elle considère comme lieu de la maîtrise des obstacles et l'équation nécessaire de la pensée et de l'action. Le travail est quelque chose qui reste à penser. Autrement dit, face à toute structure de l'oppression sociale, il doit tenir le rôle de médiation qui s'ouvre à la liberté idéale. Redonner le sens au travail est ainsi un motif pour lequel Simone Weil déplore souvent les analyses de Marx. Car, elle considère que le vrai

problème ouvrier ne peut être résolu à partir du concept de « lutte des classes », ni de « révolution », ni au sein d'une théorie qui envisage l'activité de travail sous un angle trop idéologique.

Simone Weil affirme que « la révolution est un travail »⁵⁸⁵. Ce qui revient à dire qu'il faut établir une analogie de la notion du travail avec le progrès spirituel. Penser la notion du travail permet de faire preuve du pouvoir que Dieu a délégué au monde et donc de suggérer quelque chose du principe absolu dont la nécessité tient sa réalité. En ce sens, la philosophie du travail chez Simone Weil s'ouvre à quelque chose de nouveau : il est possible de faire l'expérience d'une activité méthodique, pourvue d'une signification spirituelle, dans la sphère du travail socialement nécessaire. Si Marx ne voit le travail que comme une nécessité historique et comme une fin souhaitable de l'humanité, Simone Weil va plus loin dans la réflexion philosophique et spirituelle sur les conditions les plus favorables de l'organisation du travail, jusqu'aux plus hautes opérations de l'esprit, qu'elles soient discursives ou intuitives.

Bien entendu, en traitant la question du travail, Simone Weil s'est souvent placée en des instances de discussion. D'un côté, elle semble chercher le moyen de réagir à la tendance principale de la modernité, qui se manifeste dans la différenciation des sphères de valeurs et dans la perte de l'évidence du sens du monde. Or, la modernité est, pour Simone Weil, source de contradictions qui déstabilisent et enferment l'individu dans un ordre social et, finalement, la liberté elle-même. Cette situation complexe est celle qu'elle appelle « déracinement » et perçoit comme signe du désarroi de notre époque. Et donc, elle croit pouvoir traiter le désarroi né du temps moderne par un réenracinement. Mais, d'un autre côté, les moyens de ce réenracinement naissent de l'élément le plus original développé par la modernité, à savoir la place prépondérante du travail. Si une spiritualité du travail est jugée capable de renouer le pacte de l'esprit avec le monde, ce n'est pas, selon Simone Weil, en rétablissant une unité prémoderne, en remontant en deçà de la réalité désenchantée du monde. Au contraire, la spiritualité du travail devrait s'appuyer sur cette réalité désenchantée car, en démythifiant le rapport au monde naturel et social par la prédominance du travail, la modernité a donné la possibilité d'établir le lien authentique de l'esprit avec le monde d'une manière à la fois rationnelle et spirituelle, par opposition à

⁵⁸⁵. Voir Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, vol. 1, Paris, Fayard, 1973, p. 312.

une appréhension magique du monde⁵⁸⁶. Toujours fidèle à cette conception d'enracinement, conçue comme solution au désarroi de notre époque, Simone Weil s'engage dans les causes politiques, même si elle donne parfois le sentiment de ne pas avoir voulu en assumer le caractère proprement politique.

Si Simone Weil entend participer à l'émancipation de la classe ouvrière et argumente en faveur de la révolte contre l'oppression, sa critique de l'organisation du travail la fait comprendre où se trouve la véritable cause de l'oppression. La cause de l'oppression est d'abord, pour elle, distincte de la question de savoir qui possède le pouvoir ou les moyens de production. C'est là aussi le motif qui la détourne de la révolution conçue comme conquête du pouvoir ou des moyens de productions. Il explique le tournant crucial de Simone Weil vers son engagement pacifique en s'opposant à toute existence de la force qui ruine la dignité de tant d'êtres humains. Son engagement dans la guerre d'Espagne est pour elle une expérience brutale où se pose la question de savoir si la guerre a vraiment un sens en elle-même lorsqu'on veut le triomphe de son camp par tous les moyens. Cette question que la guerre oblige à poser, semble marquer parfaitement toute la distance de Simone Weil par rapport à une certaine façon de concevoir la politique et de s'engager. Cela convient parfaitement à son idée, faite auparavant, de se retirer de toute espèce de politique pour se préoccuper plus de la lutte anticoloniale et de la lutte contre les exercices de défenses passives. Le sommet de ce refus est atteint à Londres lorsqu'elle écrit la « Note sur la suppression générale des partis politiques », dans laquelle se pose la question : quelle est la nature d'un engagement public qui, depuis les rangs du syndicalisme jusqu'à ceux de la France libre, est dirigé contre toutes les oppressions, mais qui évite systématiquement la lutte pour le pouvoir ?

En soulevant les problèmes politiques de son temps, Simone Weil semble avoir manifesté assez tôt un désenchantement précoce vis-à-vis de ses engagements collectifs. Pourtant, comme nous l'avons vu, elle n'abandonne pas vraiment l'engagement politique. Si elle avoue bien vouloir quitter la politique, c'est donc parce qu'elle n'a jamais milité dans les partis. En revanche, elle persiste dans son engagement pour des causes collectives : elle critique la violence, la déshumanisation de la guerre, elle lutte en faveur

⁵⁸⁶. Voir Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Paris, Editions du Cerf, 2001, p.628.

de la décolonisation, elle s'engage dans la Résistance et la France libre contre les totalitarismes. En en mot, la forme principale de son engagement reste intellectuelle et morale.

Elle trace, effectivement, sa propre voie de l'engagement politique en distinguant clairement et totalement la fin et les moyens. Or, la conception dominante du politique les rend inséparables, dans l'idée qu'il n'y a pas de fins politiques sans les moyens adéquats. Donc, pour atteindre le but, on accepte tous les moyens. Quant à elle, en acceptant la validité de cette distinction entre la fin et les moyens, Simone Weil prépare la pensée qui la déchirera et la paralysera devant l'action politique. Le fait de séparer ces deux aspects et en condamnant l'enjeu du pouvoir de renverser le moyen en but à atteindre la soumet déjà au risque de critique : de son vivant, on lui reproche d'abandonner la lutte pour les aventures intellectuelles et morales⁵⁸⁷. Malgré ces reproches, l'engagement de Simone Weil reste tout entier politique par son objet, puisqu'il porte sur la question politique par excellence, sous la forme d'une protestation morale ou intellectuelle.

A la quête des solutions contre l'oppression, Simone Weil ne pouvait pas rester en dehors des combats politiques. Et, grâce au contact direct avec ces terrains, elle a vite compris qu'on n'y luttait que pour la puissance et que le malheur n'y trouvait pas de solution. Reste toujours le malheur des ouvriers, des paysans, des colonisés ... les luttes politiques leur sont totalement extérieures. Prenant tout engagement avec enthousiasme et bonne volonté, Simone Weil n'y trouvait qu'illusions et contresens, incapable de trouver une issue au malheur, ce qui pouvait justifier sa recherche.

Son engagement et sa réflexion sur le domaine politique ont pourtant un sens positif. Malgré son aspect de déception, tout l'ensemble de son expérience et de sa pensée manifeste un profond souci de la « liberté publique » selon l'expression de Hannah Arendt⁵⁸⁸. Car, pour celle-ci, ce n'est pas la question de la possession du pouvoir qui est la

⁵⁸⁷. Réagir à l'article « Allons-nous vers la révolution prolétarienne ? », Roger Hagnauer a fait cette remarque : « Simone Weil se résignerait à la rigueur à la défaite si elle savait en préciser les causes. Cette haute résignation intellectuelle a-t-elle quelque chose de commun avec notre syndicalisme révolutionnaire ? [...] Le pessimisme « lucide » de Simone Weil n'amollira-t-il pas les plus fermes ? ». Voir, Simone, Pétrement, *La vie de Simone Weil*, Paris, Fayard, 1973, p. 257.

⁵⁸⁸. Il y a en effet une différence fondamentale entre ces deux philosophes : chez Hannah Arendt, la politique est ordonnée au bonheur quand, pour Simone Weil, elle est rendue nécessaire par le

première, mais c'est la constitution d'un « espace public » qui est véritablement fondatrice du politique. L'expérience du politique est donc la véritable expérience de liberté que puisse faire l'homme ; l'oubli de cette expérience est une des causes principales de l'émergence du totalitarisme. C'est ainsi la raison pour laquelle Simone Weil n'a jamais placé la question du pouvoir au centre de ses engagements pour enfin maintenir l'idée que la réflexion philosophique et l'éducation pourraient construire un nouvel espace public où tout homme a droit à une « lecture juste » de soi.

Les théories politiques et sociales ont négligé ce point de vue existentiel, que son expérience ouvrière et son engagement politique lui avaient révélé. Elle attend d'un nouveau type de société qu'il remédie à toute forme d'oppression dont son expérience vécue lui avait précisément permis de prendre conscience. Toute réforme possible commence à partir de ce travail intérieur dans chaque personne humaine. Alors, son ouverture religieuse, sa quête spirituelle, qui se développent à partir de 1938, contribuent à la libérer de sa lucidité désespérante en lui offrant de nouvelles perspectives.

malheur. Le malheur se révèle apolitique parce que, sans mots, il est privé d'accès à l'espace public. Le bonheur, au contraire, devrait donc consister en un monde où il soit possible « d'être vus parlant et agissant ensemble » selon les termes de H. Arendt.

Troisième partie

L'expérience religieuse

Ayant traversé une période charnière, Simone Weil a connu dans sa courte vie des expériences extrêmement diverses et fortes, allant d'une participation volontaire à la vie d'usine, au malheur, à la souffrance subie par les opprimés et à l'impuissance face à l'oppression sociale. Les conditions extérieures qu'elle appelle en un premier temps la « nécessité », puis la guerre qu'elle ne refuse plus à partir de 1939, ont suscité une réflexion jamais satisfaite et l'ont conduite à un étagement des niveaux de l'être englobant la réalité spirituelle tout autant que la vie parmi les autres et pour eux. Mais la pensée de Simone Weil reste atypique comme une suite de deux moments : une suite que la phase première de purification aurait préparée. Cependant il n'y eut pas de suite, elle a conçu sa vie, ainsi que sa pensée, comme un unique instant de préparation. C'est justement que la démarche de la dernière étape de sa vie pose d'une manière urgente et cruciale le rapport de l'homme à Dieu. Elle amène la philosophie à reconsidérer ce rapport qui, parmi les intellectuels de l'entre deux guerres, était une question négligée, peu estimée ou déviée au profit d'une réflexion politique ou sociologique.

Son évolution politique et son évolution spirituelle, en effet, ont été parallèlement et conjointement déterminées par le même souci de justice et de vérité. A aucun moment de sa vie, Simone Weil ne s'est divisée contre elle-même. Seule la compassion ou le sentiment de solidarité si vif qu'il la fait souffrir de la souffrance des autres plus que de sa souffrance propre, cet esprit social n'est-il pas le mobile qui l'amène au sens propre à des expériences mystiques ? Chez elle, l'orgueil intellectuel ne disparaîtra jamais, mais l'humilité de l'esprit habite toujours son cœur. En plus, elle pousse la compassion envers les autres jusqu'au sacrifice et néanmoins on voit des aspects presque impitoyables ; elle plaide la cause des misérables, des victimes en maintenant sur le plan idéologique une position sévère, intransigeante ; elle est partagée entre le devoir d'engagement et la volonté d'échapper aux compromis et à des influences ; elle se veut réaliste, mais avec tant de passion qu'elle oscille entre le concret et l'abstrait. Alors, seule l'approche du christianisme aurait pu lui permettre, hors de cette tension entre l'ordre empirique et

l'ordre véritable d'où naissait son élan vers l'absolu, de transcender l'apparente antinomie du positivisme et du spiritualisme. L'effort de tout son engagement politique et social se serait résolu au niveau de cet élan spirituel vers lequel elle se dirigeait avec plus ou moins de difficultés.

Si cela est un tournant décisif dans la vie de Simone Weil, il faut reconnaître, à vrai dire, qu'il s'agit de la suite d'un passage de la sagesse grecque à la morale chrétienne. La culture grecque lui porte l'intérêt au plus haut point, notamment le platonisme lui apparaît comme une source inépuisable : entre le *Timée*, exposé des conditions du monde créé, et le *Phédon*, les vertus inspirées, s'intercalent le *Gorgias* qui traite de la rhétorique, donc des moyens, le *Phèdre*, qui traite du Beau, donc des symboles, *Le Banquet*, qui traite de l'amour, c'est-à-dire du principe de l'existence, de l'élément moteur qui finalement nous conduira au néant ou à l'éternité. Or, en cheminant vers Dieu, Simone Weil ne pouvait passer que par l'Amour. Elle en vivait. Il la portait presque malgré elle. Traduisant *Le Banquet*, elle s'émerveillait d'y rencontrer des passages qui lui faisaient penser au Cantique des Cantiques, par exemple ce texte :

« Le plus important, c'est que l'Amour ne fait ni ne subit d'injustice, soit parmi les dieux soit parmi les hommes. Car lui, il ne souffre pas par force, quand il lui arrive de souffrir, car la force n'atteint pas l'Amour. Et quand il agit, il n'agit pas par force, car chacun consent à obéir en tout à l'Amour. L'accord qui se fait par consentement mutuel est juste, selon les lois de la *cité royale* »⁵⁸⁹.

Ces lignes sont, pour Simone Weil, « le centre même de toute la pensée grecque, son noyau parfaitement pur et lumineux »⁵⁹⁰. Alors, aimer la sagesse, précise-t-elle encore, « n'est autre chose qu'une orientation de l'âme vers la grâce »⁵⁹¹, et elle estime donc que toute sa philosophie « n'est pas autre chose qu'un acte d'amour envers Dieu »⁵⁹². Il est ainsi de la preuve de l'existence de Dieu qu'elle aperçoit dans la recherche de la vérité. Pour elle, seule est légitime la preuve de Dieu par l'amour. Il ne peut pas y en avoir

⁵⁸⁹. *Intuitions préchrétiennes*, p. 52 (traduit de Platon, *Le Banquet* 196 c).

⁵⁹⁰. *Ibid.*, p. 53.

⁵⁹¹. *La Source grecque*, p. 97.

⁵⁹². *Ibid.*, p. 86.

d'autres, car Dieu n'est pas autre chose que du bien et il n'y a pas d'autre organe pour entrer en contact avec lui⁵⁹³.

Mais ce Dieu, ainsi conceptualisé et exprimé par Simone Weil, est-il chrétien ? Précisément, elle notera avec un soin minutieux des concordances indubitables entre la sagesse grecque et la morale chrétienne. Non seulement elle ne voit pas entre les deux d'incompatibilité, mais elle y trouve des similitudes. Il n'y a jamais, il ne peut pas y avoir identité. Ce que Simone Weil a trouvé de la culture grecque, notamment de la tradition platonicienne, c'est la réponse fondamentale à sa quête religieuse : l'attente de Dieu ne pouvait être comblée que par la Passion.

Cependant, ce n'est pas là l'objet propre de notre travail dans cette troisième partie : nous essaierons en effet de montrer comment à un volontarisme politique et philosophique, chez Simone Weil se sont substituées des valeurs spirituelles traçant à la fois un chemin intérieur et une méthode en accord avec des principes métaphysiques qui sous-tendent la connaissance. Il est doublement important pour nous rappeler que dans un monde où une pensée rituelle bien organisée peut éloigner certains par non-compréhension ou par méconnaissance, Simone Weil retrace la possibilité de la question, révèle l'urgence d'une disposition intérieure comme condition *sine qua non* et replace parfois l'homme face à sa réception toujours insuffisante de la présence de Dieu. En mettant en évidence la distance entre l'homme et Dieu, elle va même, dans un souci de méthode visant à provoquer un intervalle, *metaxu*, où la pensée peut redevenir active, jusqu'à susciter une opposition entre la méthode et la théorie, afin de ne sauter aucun échelon dans la quête de Dieu et de sentir la matérialité du chemin intérieur et le danger du monde enfermé par l'*ego*.

Dans la réflexion philosophique comme dans la recherche de Dieu, Simone Weil garde toujours l'esprit réaliste, particulièrement l'exigence pratique. Mis en garde contre l'esprit cartésien, l'opinion courante en Occident, elle note dans son dernier carnet, écrit peu avant sa mort :

« 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. Les théories subjectives de la

⁵⁹³. Ibid., p. 119.

connaissance sont une description parfaitement correcte de l'état de ceux qui ne possèdent pas la faculté, très rare, de sortir de soi »⁵⁹⁴.

Or, Simone Weil, comme nous l'avons vu, met toujours l'accent sur la responsabilité de l'homme face à lui-même d'abord. Et son exigence dépasse de beaucoup ce qu'on peut attendre d'une expérience personnelle ; la sienne qui se situe entre mai-juin 1937, puis à la fin de l'année 1938, casse en quelque sorte sa puissante volonté pour la soumettre à un ordre autre, premier et réel.

Pour Simone Weil, « il suffit que Dieu soit réel », car porter en soi la présence de Dieu n'a vraiment de sens que face aux malheureux, aux opprimés, aux prochains. En ce sens, elle ne peut concevoir l'expérience spirituelle comme un écart par rapport à eux ; elle tente au contraire d'accroître son regard intérieur, sa vigilance, sans lesquels le plus petit détail quotidien perd son sens et perd l'ampleur d'une architecture invisible qu'en quelque sorte il contient. Elle n'hésite donc pas à suggérer de façon saisissante le lien entre l'homme et le monde : « N'avoir pas eu le courage, un jour de fatigue d'écrire une lettre, de faire mon lit – cela, accumulé des jours et des jours, m'a enfin jetée dans la faute de négligence criminelle à l'égard de la patrie. C'est un exemple d'une liaison qui est universelle »⁵⁹⁵. Elle porte en soi cette exigence de perfection.

Le souci de la perfection se trouve explicitement dans son attitude de refuge en soi-même jusqu'à un sans lieu, craignant toujours d'être un empêchement au passage de la vérité ; il explique aussi son attitude de refus à toute appartenance, sans doute était-ce dans le but de ne pas s'arrêter et de rester vraiment en être *en état de passage*, car cet état accroît la tension de l'esprit et le rend capable d'intensifier un travail de mise en relation. C'est la raison pour laquelle Simone Weil est souvent amenée à condamner le groupe et la loi du nombre au profit de la nécessité d'une expérience personnelle, complexe, difficile, qui seule peut conduire vers les autres, quand l'être humain, prêt à entendre, est détaché de l'amour de sa propre recherche du vrai.

L'expérience spirituelle permet à Simone Weil d'évaluer son combat contre tout ce qui touche à la mise en avant du sujet individuel. Il s'agit, par conséquent, du refus du

⁵⁹⁴. *La connaissance surnaturelle*, p. 335.

⁵⁹⁵. *Ibid.*, pp. 317-318.

narcissisme, un mur qui empêche le vrai « je » d'être attentif et donc d'orienter vers le surnaturel : « L'être de l'homme est situé derrière le rideau, du côté surnaturel. Ce qu'il peut connaître de lui-même, c'est seulement ce qui lui est prêté par les circonstances »⁵⁹⁶. Le narcissisme crée l'imagination et la confusion entre le je individuel et le je à la taille de l'univers. Seule l'attention portée « à son plus haut degré » peut combattre ce narcissisme, elle « est la même chose que la prière »⁵⁹⁷. A ce « plus haut degré » c'est donc l'attention absolument pure, qui « est l'attention tournée vers Dieu, parce qu'il n'est présent que dans la mesure où il y a attention »⁵⁹⁸. C'est là un point crucial de l'expérience mystique chez Simone Weil.

La mystique exige dans sa forme plus pure le refus de valorisation du moi, y compris le refus de répandre le mal hors de soi, le refus de rien souiller « même dans ma pensée »⁵⁹⁹, afin de ne pas obéir à la pesanteur et de ne pas transformer sa force en puissance sur l'homme ou sur les choses, de ne pas détruire l'ordre du monde. En ce sens, la mystique chez Simone Weil renforce encore le refus de toute consolation qui éloigne de l'amour et de la vérité. Pour cette raison, la cible principale de toute critique n'est pas, pour elle, l'athéisme mais l'idolâtrie elle-même, car cette dernière désigne plus encore que la représentation par l'image, l'idée de la possession du divin. L'idolâtrie réside en effet dans la connaissance pour soi : elle est la forme d'appropriation de la connaissance qui consiste à absolutiser l'acte de connaître et, quand il s'agit de la connaissance de Dieu, à penser pouvoir connaître Dieu. Le refus de toute forme de possession et de pouvoir est donc la lutte que Simone Weil a menée toujours de front, avec la même ardeur, les mêmes exigences. Sa vie intérieure et sa vie intellectuelle sont conjuguées de manière perpétuelle en des réflexions harmonieuses. Ses aspirations à la spiritualité la plus haute tiennent un rôle indiscutable dans cette harmonie, non pas pour compléter mais pour éclairer et soutenir toute la pensée politique et sociale qu'elle a élaborée.

⁵⁹⁶. *Cahiers I*, p. 258.

⁵⁹⁷. *Cahiers II*, p. 88.

⁵⁹⁸. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3, p. 228.

⁵⁹⁹. *Cahiers I*, p. 258.

Nous essaierons en première étape (chapitre VII) de cette partie de resituer le parcours de ses expériences mystiques, afin d'en dégager certaines notions principales de sa spiritualité en les mettant sous le rapport d'exigence et d'éclairage de la raison.

En suite, en deuxième étape (chapitre VIII), nous porterons notre regard au cœur de son intuition religieuse, pour essayer de comprendre sa conception du vrai Dieu et de la vraie religion, en raison de laquelle elle critique et refuse toute forme d'idolâtrie et d'institution.

Et en dernière étape (chapitre IX), nous nous interrogerons sur le rapport entre sa pensée religieuse et sa pensée politique : y a-t-il une unité ou des articulations entre ces deux domaines chez Simone Weil ?

CHAPITRE VII

L'expérience mystique chez Simone Weil

Nous allons questionner la raison et la mystique : la raison comme instrument universel, faculté de juger et d'agir selon des principes, et comme potentiellement surnaturelle car fondée et dirigée par l'idée de Bien ; la mystique comme le vécu d'une intuition de la présence Dieu, expérience surnaturelle assumée. Nous essayons de voir la manière dont le vécu mystique exige le détachement radical, l'acceptation d'un vide pour laisser la place à Dieu et permettre à la grâce d'éclairer la raison. D'où, l'importance de l'attention en prière et en silence, qui s'exerce chemin amenant l'âme vers l'unité du Bien, de la Vérité, de la Beauté. En outre, en revenant à certains de ses concepts religieux (tels que *pesanteur* et *grâce*, *création* et *décréation*), nous voudrions nous demander si la pensée religieuse de Simone Weil peut être considérée comme une voie gnostique, qui s'apparente à un christianisme atypique ou qui se révèle vraiment une mystique adaptée au besoin de notre temps et donc accessible à tout être humain.

1. Amour de la vérité : le contact direct avec le divin

Parler de l'expérience mystique, c'est entrer dans un domaine qui est celui de l'intimité de l'être. Un travail intérieur d'une vie qui se construit progressivement pour sortir de l'état d'*agnosticisme* à la rencontre du Christ. Or, il est typique chez Simone Weil que toute expérience ne peut être connue que par contact. De son expérience mystique, elle a elle-même témoigné dans sa lettre écrite au père Joseph Marie Perrin en mai 1942 : « j'ai eu trois contacts avec le catholicisme qui ont vraiment compté »⁶⁰⁰. Ces trois expériences sont pour elle préludes au décisif contact avec le Christ lui-même.

Son expérience mystique se construit par étapes qui sont exactement localisées et datées. Le premier contact avec le christianisme a lieu le dimanche 15 septembre 1935 à Povoia do Varzim au Portugal. Elle y était en vacances avec ses parents après une année en

⁶⁰⁰. *Attente de Dieu*, Fayard, Paris, 1966, p. 41.

usine très affectée physiquement et moralement. Le soir, partie seule se promener, Simone Weil se trouva au cœur d'une procession de pauvres femmes de pêcheurs, au bord de mer situé à quelque 80km de Porto, et voici ce qu'elle en dit :

« C'était au bord de la mer. Les femmes des pêcheurs faisaient le tour des barques, en procession, portant des cierges, et chantaient des cantiques certainement très anciens, d'une tristesse déchirante. Rien ne peut en donner une idée. Je n'ai jamais rien entendu de si poignant, sinon le chant des haleurs de la Volga. Là j'ai eu soudain la certitude que le christianisme est par excellence la religion des esclaves, que des esclaves ne peuvent pas ne pas y adhérer, et moi parmi les autres »⁶⁰¹.

Cette expérience personnelle avec le christianisme est donc un contact direct avec le divin qui se fait par la rencontre avec la pauvreté, la tristesse du monde, en accord avec l'état moral et physique dans lequel elle se trouve. Nous pouvons constater que la plupart du temps les conversions se passent par une illumination de l'âme qui change du tout au tout le regard que l'on a sur les choses et sur les êtres. De là, il s'opère toujours un retournement sur soi, un changement radical de direction. Or, il n'en est pas de même chez Simone Weil. Pour elle, c'est tout simplement une rencontre entre deux états d'âme, le sien et celui des femmes de pêcheurs. Il s'agit d'une retrouvaille, le hasard du croisement entre ses deux expériences : l'expérience ouvrière et l'expérience mystique produite par cette rencontre. Simone Weil a reçu de son expérience ouvrière « la marque de l'esclavage » dans son âme et sur son corps. Elle a vu souffrir des ouvriers et des ouvrières. Elle a souffert elle-même des cadences, de la pénibilité des tâches à accomplir. Le malheur des autres est entré dans sa chair et dans son âme. Mais particulièrement, en cette année d'usine, elle n'a pas compris que ces ouvriers et ouvrières, non seulement acceptent leur condition, mais en plus semblent parfois heureux de vivre ce qu'ils vivent. Au Portugal, elle retrouve chez ces femmes de pêcheurs la même abnégation, la même acceptation mais cette fois sans joie de vivre.

Le deuxième contact avec le christianisme a lieu deux ans plus tard à Assise. C'est au printemps 1937 lorsqu'elle voyage en Italie où elle découvre le pays qui l'enchant. C'est un moment de congé après une année de professorat à Bourges. Elle est joyeuse sur le plan intellectuel car elle a beaucoup médité durant cette année scolaire, et de plus, sur le

⁶⁰¹. Ibid., pp. 42-43.

plan social car la France lui a offert un beau cadeau en élisant une majorité Front Populaire. A Assise, elle vient sur les lieux où vécut saint François qu'elle admire. Alors, au moment où elle se trouvait dans l'admirable petite chapelle romane de Santa Maria degli Angeli « quelque chose de plus fort que moi m'a obligée, pour la première fois de ma vie, à me mettre à genoux »⁶⁰². Nous trouvons dans cette deuxième expérience mystique de Simone Weil une attitude d'obéissance qui est aussi forte que celle de l'amour et de la charité. C'est la pureté de l'amour du Christ qui l'a poussé à se « mettre à genoux », à accepter la réalité de ce qu'il est.

Or, se mettre à genoux pour un agnostique ou pour un Ancien, c'est faire allégeance, c'est accepter la divinité. Un Grec ne se met à genoux devant personne, même pas devant un dieu (les Grecs et les Romains priaient debout). Devant ce phénomène extraordinaire, la révoltée Simone Weil éprouve le besoin de se mettre à genoux, de rompre avec tout ce qui fit sa personnalité et sa force, notamment l'indifférence envers la religiosité de sa jeunesse. A propos de cette deuxième expérience mystique, le père Perrin a fait ce commentaire : « Dans son poème *Prologue*, en dépit de ce qu'elle dit de l'Eglise "neuve et laide" inventée peut-être pour dérouter l'indiscret, elle s'exprime ainsi : "Il me conduisit en face de l'autel et me dit : 'Agenouille-toi'. Je lui dis : 'Je n'ai pas été baptisée'. Il dit : 'Tombe à genoux devant ce lieu avec amour comme devant le lieu où existe la Vérité'. J'obéis" »⁶⁰³. Mais, faut-il encore remarquer un autre aspect esthétique qui a bien touché l'âme de Simone Weil : la beauté ? Car, si le *malheur* a touché son cœur au premier contact, la *beauté* du lieu de la rencontre a exercé sur elle un effet indéniable. Nous pouvons donc constater qu'il est frappant que le *malheur*, dans le premier cas, la *beauté*, dans le second, – ces deux pôles de la pensée weilienne, – aient suscité ces contacts initiaux.

Le troisième contact avec le christianisme a lieu à Solesmes en 1938. Venue dans la fameuse abbaye bénédictine assister à la Semaine Sainte, Simone Weil y est restée dix jours. Durant ces jours, malheur et joie par la beauté se réunissaient : malheur dans la douleur accablante due aux maux de tête dont elle eut à souffrir tout au long de sa vie ;

⁶⁰². Ibid., p. 43.

⁶⁰³. Joseph-Marie Perrin, *Mon dialogue avec Simone Weil*, Nouvelle Cité, Paris, 1984, p. 43. Cf. Cahier XI, *Œuvres complètes*, tom. VI, vol. 3, p. 369.

beauté du lieu et des chants liturgiques. Il y avait là un jeune anglais qui lui fit découvrir le poème *Love* de George Herbert, poète métaphysique anglais du XVII^e siècle : un lien se trouve donc suggéré entre philosophie et expérience mystique, en cette étape nouvelle.

Ce poème qui commence ainsi :

Love bad me welcome, yet my soul drew back,

Guiltie of dust and sin

Amour m'accueillit, mon âme se déroba pourtant

Souillée de cendre et de péché

[selon la traduction de Monique Tschui]

De plus, dans la mesure où Simone Weil fait usage de ce poème, elle livre sa confiance :

« Je l'ai appris par cœur. Souvent, au moment culminant des crises violentes de maux de tête, 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 récitations que, comme je vous l'ai écrit, le Christ lui-même est descendu et m'a prise »⁶⁰⁴.

Ce contact « absolument inattendu » produit un état où « ni le sens, ni l'imagination n'ont eu aucune part »⁶⁰⁵. Il constitue le véritable point de départ de toute l'expérience mystique de Simone Weil. En cherchant la vérité, elle rencontre le Christ car, « avant d'être le Christ il est la vérité »⁶⁰⁶. Différent des deux premiers contacts, cette fois c'est la personnalité divine qui s'impose indéniablement à elle. Alors, cette emprise spirituelle en citant le poème *Love* a été suivie par d'autres, qui furent associées à la récitation du *Pater* en son texte grec. En effet, suite aux lois antisémites du gouvernement de Vichy en 1941, Simone Weil a été obligée de quitter l'enseignement et elle se trouvait, grâce au père Perrin

⁶⁰⁴. *Attente de Dieu*, Fayard, Paris, 1966, pp. 44-45.

⁶⁰⁵. Ibid.

⁶⁰⁶. Ibid., p. 46.

et à Gustave Thibon, en Ardèche où elle travaillait comme ouvrière agricole. C'est ainsi au cours des travaux des champs qu'elle revivait des moments forts de son expérience mystique en récitant cette scrupuleuse oraison. Elle avoue : « Parfois aussi, pendant cette récitation ou à d'autres moments, le Christ est présent en personne, mais d'une présence infiniment plus réelle, plus poignante, plus claire et plus pleine d'amour que cette première fois où il m'a prise »⁶⁰⁷. En effet, Simone Weil voit en ce poème et le *Pater* comme les formes de la prière qui « contient toutes les demandes » que l'homme puisse formuler. Et, c'est une prière explicitement prononcée comme telle, avec toute l'attention et tout l'amour dont une créature pensante, inépuisablement exigeante, est capable.

Il y a un paradoxe dans cette expérience de la rencontre avec le Bien absolu que Simone Weil n'oublie pas de souligner : « 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 »⁶⁰⁸. Il semble paradoxal, car le transcendant est à la fois susceptible d'être expérimenté et au-delà de nos facultés naturelles. Comment réconcilier ces deux aspects qu'affirme Simone Weil : « la vérité est toujours expérimentable » et, « par essence, la vérité est un bien surnaturel »⁶⁰⁹ ? Or, selon Simone Weil, il faut que le bien surnaturel lui-même devienne objet d'expérience et cela ne se peut que si un Médiateur existe. Par conséquent, l'homme doit désirer avant tout la vérité dont le chemin et le point de rencontre est le Christ. D'ailleurs, c'est ainsi le résumé de son itinéraire intellectuel et spirituel : « Si on se détourne de lui pour aller vers la vérité, on ne fera pas un long chemin sans tomber dans ses bras »⁶¹⁰. La vérité est à chercher, et désirer la vérité c'est pour aimer dans la vérité. C'est tout le sens de cette nouvelle découverte à la fois intellectuelle et spirituelle de Simone Weil.

⁶⁰⁷. Ibid., p. 49.

⁶⁰⁸. *Cahiers II*, Paris, Plon, 1972, p. 135.

⁶⁰⁹. *L'enracinement*, p. 280.

⁶¹⁰. *Attente de Dieu*, Fayard, Paris, 1966, p. 46. De même, dans *La connaissance surnaturelle* elle explique : « La raison suprême pour laquelle le Fils de Dieu a été fait homme, ce n'est pas pour sauver les hommes, c'est pour témoigner pour la vérité » (Cf., *La connaissance surnaturelle*, Paris, Gallimard, 1950, p. 201).

Un saint obéit à sa foi et non à sa réflexion. Or, ce n'est pas encore le cas de Simone Weil. Toute lucidité analytique, elle fait l'examen de ce qui lui est arrivé avec une objectivité qui, à elle seule, constitue une grande preuve d'authenticité. Elle, qui était si sévère pour toute conception naïve de la providence, n'avais « jamais lu de mystiques, parce qu' [elle] n'avait jamais rien senti qui [lui] ordonnât de les lire »⁶¹¹. Pour écarter tout suspicion de l'impulsion mystique, elle n'hésite pas à souligner : « 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 »⁶¹². Cette expérience vécue tient un rôle essentiel pour Simone Weil, elle la plonge dans le monde sensible et elle l'explique par son intelligence : « 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 »⁶¹³. Il est bien évident que ce « contact réel » qu'elle a éprouvé n'a rien de physique mais est de l'ordre spirituel. Cela est produit à travers la souffrance par la sensation de la présence d'un amour désincarné « analogue à celui qu'on lit dans le sourire d'un visage aimé »⁶¹⁴. C'est le vrai sentiment surgi du profond de l'âme d'un être aimé et saisi par la force divine.

Pour Simone Weil, cette présence divine est incontestablement « plus personnelle, plus certaine, plus réelle que celle d'un être humain »⁶¹⁵. Elle est de l'ordre du vécu dont l'intelligence humaine ne peut rendre compte qu'à travers des *images*. Une des images que Simone Weil aime citer c'est celle du poussin qui perce la coquille de l'œuf et accède ainsi à une expérience toute neuve du monde. L'Amour divin s'opère dans chaque homme comme germe invisible et donc l'expérience mystique permet de réaliser dans l'âme une nouvelle naissance : « L'œuf, c'est le monde visible. Le poussin, c'est l'Amour, l'Amour qui est Dieu même qui est au fond de tout homme, d'abord comme germe invisible. Quand la coquille est percée, quand l'être est sorti, il est encore objet de monde. Mais il n'est plus

⁶¹¹. Ibid., p. 45.

⁶¹². Ibid.

⁶¹³. Ibid.

⁶¹⁴. Ibid.

⁶¹⁵. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu (PSO)*, Gallimard, col. Espoir, 1962, p. 81.

dedans »⁶¹⁶. L'être humain est en quelque sorte dans le monde mais il est transformé, transfiguré face au monde dont il voit désormais la réalité. « Ce monde visible est vu réel, sans perspective »⁶¹⁷, car l'homme n'est plus enfermé dans l'espace. Et donc, connaître la réalité, c'est la plénitude de la connaissance du réel.

C'est le moment où l'espace et le temps ont pris forme nouvelle permettant à l'âme de percevoir le monde tel qu'il est. Simone Weil s'explique :

« L'espace s'ouvre, l'infinité de l'espace ordinaire de la perception est remplacée par une infinité à la deuxième ou quelquefois troisième puissance. En même temps cette infinité d'infinité s'emplit de part en part de silence, un silence qui n'est pas une absence de son, qui est l'objet d'une sensation positive, plus positive que celle d'un son. Les bruits, s'il y en a, ne me parviennent qu'après avoir traversé ce silence »⁶¹⁸.

Le temps devient immobile, il ne coule donc plus ; l'éternité est appréhendée ici et maintenant. L'esprit baigne dans l'expérience de « cette infinité d'infinité » : Dieu, le Christ, la vérité, le bien sont, pour elle, tellement présents. Cela est le *réalisme* de Simone Weil, son « positivisme » spirituel éclatant en cette peinture d'où il est clair que toute « fabrication » a été sévèrement exclue. C'est justement une observation de la réalité qu'elle a elle-même expérimentée.

Comme nous avons déjà vu et remarqué, l'expérience spirituelle de Simone Weil porte en soi une empreinte du malheur, de la dérégulation. C'est la raison pour laquelle une autre image est utilisée par elle pour signifier ce qu'elle a ressenti en ces instants bouleversants : c'est celle du *clou*. Dans un court essai qu'elle a laissé juste avant son embarquement pour l'Amérique (mai 1942), elle parle du malheur comme d'un don qui lui a été fait par Dieu. Elle utilise l'image du *clou* pour en expliquer :

⁶¹⁶. Ibid., p. 74.

⁶¹⁷. Ibid.

⁶¹⁸. *Attente de Dieu*, Fayard, Paris, 1966, pp. 48-49. Cf. *PSO*, pp. 74-75 : « 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'instance est immobile. Tout espace est rempli, 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 sensation, plus positif qu'un son, qui est la parole secrète, la parole de l'Amour qui depuis l'origine nous a dans ses bras ».

« L'extrême malheur, qui est à la fois douleur physique, détresse de l'âme et dégradation sociale, constitue ce clou. La pointe est appliquée au centre même de l'âme. La tête du clou est toute la nécessité éparse à travers la totalité de l'espace et du temps »⁶¹⁹.

L'image est bien signifiante lorsqu'un phénomène extraordinaire se produit : « Celui dont l'âme reste orientée vers Dieu pendant qu'elle est percée d'un clou se trouve cloué sur le centre de l'univers »⁶²⁰. Il s'agit du vrai centre de l'univers réel, d'un centre « qui n'est pas au milieu, qui est hors de l'espace et le temps, qui est Dieu »⁶²¹. Simone Weil va plus loin en considérant le malheur comme « une merveille de la technique divine », un « dispositif simple et ingénieux » qui instaure une dimension nouvelle, étrangère à l'espace comme au temps. Grâce à cette dimension nouvelle, « l'âme peut, sans quitter le lieu et l'instant où se trouve le corps auquel elle est liée, traverser la totalité de l'espace et du temps et parvenir devant la présence même de Dieu »⁶²². Le malheur doit en premier s'orienter vers l'Amour et ensuite passer à l'acte de *traversée* du monde et de sa nécessité pesante, qui finalement permet à l'âme de retrouver sa partie véritable : c'est là l'essentiel de l'expérience mystique chez Simone Weil. Amour et malheur sont liés comme « celui du croisement des branches de la Croix »⁶²³. La vérité se tient à leur intersection.

C'est en partant de son expérience du malheur que sa perspective théologique de la Croix s'est montrée la plus hardie. Il s'agit de penser et d'exprimer avec la plus grande rigueur possible le « Mystère de la Croix du Christ » et sa présence réelle, mais cachée, partout et toujours. Il s'agit de mettre en pleine lumière la présence cachée de la Croix du Christ dans tous les temps, dans toutes les cultures et dans tous les domaines de la vie dite « profane »⁶²⁴. En effet, Simone Weil voit que l'agonie sur la Croix est « le point où se

⁶¹⁹. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, p. 104 ; *Œuvres complètes*, t. IV, vol. 1, p. 359.

⁶²⁰. Ibid.

⁶²¹. Ibid.

⁶²². Ibid., p. 105.

⁶²³. Ibid.

⁶²⁴. Ibid., p. 123 : « Car la Croix, c'est la nécessité elle-même mise en contact avec le plus bas et le plus haut de nous-mêmes [...] Il n'y a, il ne peut y avoir, dans quelque domaine que ce soit, aucune activité humaine qui n'ait pour suprême et secrète vérité la Croix du Christ. Aucune ne peut être séparée de la Croix du Christ sans pourrir ou dessécher comme un sarment coupé ».

concentre la divinité du Christ », et que « la parole la plus perçante qu'il y ait dans l'Écriture : “ Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ” »⁶²⁵ est justement l'attestation souveraine de la divinité de Celui qui meurt sur cette potence d'infamie. L'extrémité du sentiment de la séparation, du malheur, ne peut, selon elle, être éprouvée que dans l'extrémité de l'amour. Elle voit aussi qu'il y a là une raison surnaturelle qui dépasse toute raison naturelle, donc « qu'on pénètre seulement par la Croix dans les secrets de la Sagesse de Dieu »⁶²⁶. Dans la mesure où elle s'avance dans cette expérience mystique, elle affirme volontiers que la Croix seule, la Croix sans le prolongement dans la Résurrection, lui suffit pour adhérer au Christ et souhaiter lui être « configurée ». Cela ne veut pas dire qu'elle a méprisé le corps comme certains l'ont pensé. Au contraire, l'opposition de celui-ci joue un très grand rôle. La Croix est l'intersection du temps et de l'éternité, de la création et du Créateur. Elle introduit un équilibre entre le ciel et la terre. Le corps est rapport entre la partie spirituelle et la partie terrestre de l'âme et joue donc un rôle primordial dans le choix. C'est le corps qui juge les conflits entre l'âme charnelle et l'âme spirituelle. Selon son comportement, il fait incliner un des plateaux. Alors, la présence de Dieu, telle un clou, fixe le centre de la balance. La Croix dans cet acte signifie donc : déchirement suprême, douleur dont aucune autre n'approche », mais elle est en même temps « merveille d'amour », car elle est « [le] déchirement par-dessus lequel l'amour suprême met le lien de sa suprême union »⁶²⁷. L'Amour infini qui, seul, peut combler la distance infinie.

Simone Weil ne pense pas Dieu comme *être*, mais comme *amour*. Ce chemin mystique permet de sentir « cette merveille de l'amour qui unit le Fils et le Père à la fois dans l'unité éternelle du Dieu unique et par-dessus la séparation du temps, de l'espace et de la Croix »⁶²⁸. Il permet également de constituer ensemble le modèle même de *l'harmonie*

⁶²⁵. *Intuitions pré-chrétiennes*, Paris, Editions du Vieux Colombier, 1951, pp. 84-85.

⁶²⁶. *La connaissance surnaturelle*, p. 56 ; Cf. Cahier VIII, *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3, p. 125 : « 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 »

⁶²⁷. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, p. 92 ; *Œuvres complètes*, t. IV, vol. 1, p. 351.

⁶²⁸. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, p. 123.

*des contraires*⁶²⁹. C'est par l'amour qu'on reconnaît que Dieu existe, à bien remarquer que :

« C'est l'amour de Dieu. Mais toute pensée humaine réelle ayant un objet concret ici-bas, il se présente d'abord ou comme amour de la beauté du monde ou comme amour du prochain. Ce renoncement, c'est l'abandon de tous les biens pour suivre le Christ »⁶³⁰.

Attachée à sa pensée, Simone Weil vivait de cet amour et dans cet amour. Il s'ensuivait que son désir le plus intime était de ne plus vivre de soi-même, mais que le Christ, Dieu, la vérité, vive en elle : « Car je ne demande rien d'autre que l'obéissance dans sa totalité, c'est-à-dire jusqu'à la Croix »⁶³¹. La condition nécessaire pour cette vie dans et par l'amour est que l'homme renonce à sa liberté, autrement dit, qu'il se rende en liberté, libre pour l'amour.

La réflexion sur les sens de la Croix a conduit également Simone Weil à reconnaître qu'il peut y avoir un usage *surnaturel* de toute souffrance et une valeur surnaturelle de la *compassion*. Cette compassion de la souffrance et du malheur n'est pas un repli sur soi, mais elle doit être fondée sur la présence du Christ dans tout malheureux, car, « on sait qu'au moins une fois un être parfaitement innocent a souffert un malheur pire ; il vaut mieux diriger la compassion vers lui à travers les siècles »⁶³². Le renoncement de soi est ainsi la condition nécessaire qui permet de situer notre responsabilité dans la direction que nous donnons à notre regard spirituel envers le prochain. Chez Simone Weil, l'amour du prochain, à l'image de l'amour du Christ, doit être inconditionnel. C'est la seule façon d'aimer comme Dieu aime, impersonnellement et avec compassion. Or, par l'incarnation, le Christ a pris la forme d'un esclave. Cette forme d'esclave choisie par le Christ, Simone Weil va la prendre. C'est l'amour inconditionnel qui lui donnera un sens très aigu de la souffrance et du malheur des autres et plus encore, la poussera à les partager héroïquement.

⁶²⁹. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 4, p.183 : « Contemplation de la Sagesse divine dans la beauté du monde où s'unissent les deux contraires, la nécessité et le bien ».

⁶³⁰. Cahier XII, *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3, p. 402.

⁶³¹. *Attente de Dieu*, Fayard, Paris, 1966, p. 29.

⁶³². *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, p. 108.

L'amour du prochain est don du Christ. L'homme devenu *christophore*, c'est-à-dire « porteur du Christ...fait entrer le Christ dans le malheureux affamé »⁶³³. Il devient l'intermédiaire d'une communion qui peut être acceptée ou refusée et qui doit laisser totalement libre le bénéficiaire, sinon le don devient une sorte d'achat. Le caractère surnaturel de l'amour du prochain consiste justement à vouloir aider autrui à retrouver la faculté de libre consentement dont le malheur l'a privé. Agir ainsi, « c'est se transporter dans l'autre, c'est consentir soi-même au malheur »⁶³⁴. Le médiateur en se niant lui-même, affirme autrui, et par là même il devient rédempteur. Or, dans tout rapport d'injustice, le faible est toujours réduit à la matière, privé de personnalité, et ayant perdu pour la société sa dignité humaine. L'exigence de justice consiste donc à lui rendre un état humain en l'arrachant au malheur. C'est l'acte pour lequel Simone Weil n'hésite pas à faire cette comparaison : « Traiter le prochain malheureux avec amour, c'est quelque chose comme le baptiser »⁶³⁵. Et, pour avancer encore sa méditation, elle dit :

« Seul Dieu présent en nous peut réellement penser la qualité humaine chez les malheureux, les regarder vraiment d'un regard autre que celui qu'on accorde aux objets, écouter vraiment leur voix comme on écoute une parole. Eux s'aperçoivent alors qu'ils ont une voix »⁶³⁶.

Dieu est présent partout où les malheureux sont aimés pour eux-mêmes. Mais, consciente du caractère non évident de cette présence, Simone Weil signale aussi l'équivoque de certaines expressions, telles « aimer le prochain en Dieu, pour Dieu ». Quand l'homme est en contact avec un être saisi par le malheur, il n'a pas trop de tout son pouvoir d'attention « pour être capable simplement de regarder ce peu de chair inerte et sans vêtement au bord de la route »⁶³⁷. Alors qu'en ce moment là, il doit d'être entièrement présent à cet autrui malheureux sans penser explicitement à Dieu. Mais il témoigne, par sa compassion, de la présence de Dieu. Car, dans l'amour surnaturel du prochain, ce n'est pas l'homme qui aime, mais Dieu à travers l'homme. Dans le malheur, c'est Dieu qui en nous

⁶³³. *Attente de Dieu*, Fayard, Paris, 1966, p. 124.

⁶³⁴. *Ibid.*, p. 134.

⁶³⁵. *Ibid.*, p. 132.

⁶³⁶. *Ibid.*, p. 137.

⁶³⁷. *Ibid.*, p. 138.

aime celui qui nous veut du bien. Ainsi, « la compassion et la gratitude descendent de Dieu, et quand elles s'échangent en un regard, Dieu est présent au point où les regards se rencontrent »⁶³⁸. Cette compassion pour autrui accompagne la pensée et la manière d'agir de Simone Weil toute sa vie, elle la fixe dans le monde. Toute son existence prouve la qualité de son incarnation dans le monde. En écartant toute critique de son angélisme, elle confirme : « L'objet de ma recherche n'est pas le surnaturel, mais ce monde. Le surnaturel est la lumière »⁶³⁹. Cette lumière est sans cesse présente dans sa vie et dans son œuvre comme une lampe qui la guide à réaliser sa vocation de passer parmi les hommes et les différents milieux humains en se conformant avec eux et en prenant la même couleur.

L'objet de sa recherche est de « ce monde ». Or, lorsque l'objet est Dieu, de quoi s'agit-il ? Et comment concilier ce domaine du *surnaturel* avec celui du *naturel* ?

2. *L'exigence de la raison vis-à-vis la connaissance surnaturelle*

Lorsque l'objet du contact est le Transcendant, toujours à la fois, selon Simone Weil, personnel et impersonnel, la moisson d'idées nées d'un tel contact devrait être particulièrement féconde. Alors, d'un côté Simone Weil nous impressionne par sa constante exigence de raison, de rigueur et de clarté, et d'un autre côté, nous voyons qu'elle n'hésite pas à utiliser, de plus en plus fréquemment dans les dernières années, des termes qui ne font pas partie du langage rationnel habituel et qui sont incontestablement mystiques. Chez elle, tout l'acquis culturel antérieur semble désormais lu dans la lumière diffusée par cette expérience toute nouvelle. Mais à y regarder de plus près, la raison n'est-elle pas, en son fondement comme en sa fin, retombée au-dessous des exigences, dans l'irrationnel imaginaire et illusoire ? Ou faut-il à la fois reconnaître les limites de la raison elle-même et par là une mystique lui permettant d'être éclairée par la grâce ?

Prenant référence au mythe de la caverne de Platon (*République* VII, 514 a – 517 a), Simone Weil fait cette remarque importante concernant le rôle de la raison dans la connaissance :

⁶³⁸. Ibid.

⁶³⁹. *Cahiers*, II, p.50.

« L'usage de la raison rend les choses transparentes à l'esprit. Mais on ne voit pas le transparent. On voit l'opaque à travers le transparent, l'opaque qui était caché quand le transparent n'était pas transparent. On voit ou les poussières sur la vitre ou le paysage derrière, jamais la vitre. Nettoyer la poussière ne sert qu'à voir le paysage. La raison ne doit exercer sa fonction de démonstration que pour parvenir à se heurter aux vrais mystères, aux vrais indémonstrables, qui sont le réel. Le non-compris cache l'incompréhensible et par ce motif doit être éliminé »⁶⁴⁰.

La raison individuelle, demeurant à sa place, dit encore Simone Weil au père Perrin, doit jouer « sans entraves et emplir la plénitude de sa fonction »⁶⁴¹. Ce qui veut dire explicitement que la raison elle-même permet à l'intelligence de réaliser sa tâche de nettoyer ce qui fait obstacle à la vérité. Car, en effet, « l'intelligence n'a rien à trouver, elle est à déblayer »⁶⁴². On voit bien surgir d'emblée, d'une part la raison au service du Bien dont se nourrit la mystique, et d'autre part le langage nécessairement imagé, et même poétique.

En même temps, la raison se heurte à l'impasse de la *contradiction*. Or, « la contradiction est notre misère », et pourtant, elle seule « nous fait éprouver que nous ne sommes pas tout »⁶⁴³. C'est elle qui nous donne le sentiment de la réalité. En ce sens, l'impasse peut devenir « porte », passage : « Quand une contradiction est une impasse absolument impossible à contourner, excepté par un mensonge, alors nous savons qu'elle est en réalité une porte »⁶⁴⁴. Cette notion de porte, de passage, dût-elle donner sur le vide qui permettra de trouver l'essentiel, est très chère à Simone Weil. S'opère alors une transformation de l'énergie disponible à travers la contradiction qui arrête et fait « pince » pour attraper un essentiel surnaturel, inaccessible directement, car :

« L'usage légitime [de la contradiction] consiste lorsque deux vérités incompatibles s'imposent à l'intelligence humaine, à les reconnaître comme telles, et à en faire pour ainsi

⁶⁴⁰. Cahier XI, *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3, p. 345.

⁶⁴¹. *Attente de Dieu*, Fayard, Paris, 1966, p. 56.

⁶⁴². Cahier IX, *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3, p. 190.

⁶⁴³. Cahier VIII, *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3, p. 96.

⁶⁴⁴. Cahier XVII, *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 4, p. 317.

dire les deux bras d'une pince, un instrument pour entrer directement en contact avec le domaine de la vérité transcendante inaccessible à l'intelligence »⁶⁴⁵.

L'intelligence peut, par exemple, être toute attentive devant la contradiction que Simone Weil nomme essentielle : « La contradiction essentielle de la condition humaine, dit-elle, c'est que l'homme est soumis à la force ... et désire le bien »⁶⁴⁶. Ni les idéalistes qui croient à la pensée seule de l'homme, ni les matérialistes qui croient à la force, ne peuvent obtenir le bien. C'est une « pensée incompréhensible, explique-t-elle, qu'il y a une unité entre la nécessité et le bien, autrement dit entre la réalité et le bien, hors de ce monde » et « que quelque chose de cette unité se communique à ceux qui dirigent vers elle leur attention et leur désir »⁶⁴⁷. La contradiction est donc bénéfique en ce cas, car si le souci de non-contradiction est justifié, alors la raison, accomplissant sa fonction de quête du Bien, atteint le niveau où le Bien se révèle à celui qui, ayant la bonne orientation, peut le lire par et malgré la contradiction, à travers elle. La contradiction, l'impossibilité, n'est plus l'impasse, l'obstacle indépassable, mais « le signe du surnaturel », et même plus, « le levier de la transcendance »⁶⁴⁸.

Cette notion de la contradiction chez Simone Weil n'est pas du tout un anti-intellectualisme. Elle ne rejette pas la raison, bien au contraire, elle l'utilise jusqu'au bout. Seulement, lorsqu'on est au bout de la raison, on a encore non seulement la possibilité, mais le devoir, d'aller plus loin, jusqu'au réel. Dans le domaine de la connaissance du Bien, le rôle de la raison est de frayer le chemin, non de conduire au but. Il ne s'agit pas d'un irrationalisme réduit à une propédeutique de la mystique. La raison est en effet l'unique instrument, tant du point de vue théorique que pratique, pour l'établissement d'une société fraternelle et pour le processus de la recherche du Bien ; mais, ajoute Simone Weil, il y a des choses que la raison saisit seulement dans la lumière de la grâce⁶⁴⁹. Pour

⁶⁴⁵. *Oppression et liberté*, Paris, Gallimard, 1955, pp. 208-209.

⁶⁴⁶. *Ibid.*, p. 209.

⁶⁴⁷. *Ibid.*

⁶⁴⁸. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 4, p. 165 et p. 177.

⁶⁴⁹. Voir, *Cahiers II*, p. 141.

que la lumière se fasse, il faut cependant avoir donné toute son attention à ce que peut maîtriser la raison simplement naturelle :

« La notion de mystère est légitime quand l'usage le plus logique, le plus rigoureux de l'intelligence mène à une impasse, à une contradiction qu'on ne peut éviter, en ce sens que la suppression d'un terme rend l'autre vide de sens, que poser un terme contraint à poser l'autre. Alors la notion de mystère, comme un levier, transporte la pensée de l'autre côté de l'impasse, [...] au-delà du domaine de l'intelligence, au-dessus. Mais pour parvenir au-delà du domaine de l'intelligence, il faut l'avoir traversé jusqu'au bout, et traversé en suivant un chemin tracé avec une rigueur irréprochable. Autrement on n'est pas au-delà, mais en deçà »⁶⁵⁰.

L'intelligence, face au mystère lui-même, ne possède pas un accès direct, mais elle dispose parfaitement la faculté de contrôle sur les chemins qui conduisent au mystère. Cette faculté permet à la pensée de passer au-dessus d'elle-même : ce qu'on appelle *l'amour surnaturel*⁶⁵¹. L'amour surnaturel est le moyen par lequel toute expérience mystique se produit. Or, selon Simone Weil, « la vérité est exclusivement universelle, la réalité est exclusivement particulière, et pourtant les deux sont inséparables et même ne font qu'un »⁶⁵² ; et, elle ajoute : « Notre amour comme notre raison sont soumis à ce paradoxe que ce sont des facultés universelles susceptibles d'objets particuliers »⁶⁵³. Comment alors s'opérer le contrôle qui permet de distinguer la valeur universelle dans le cas particulier ?

A ce propos, la réponse de Simone Weil est bien explicite : il s'agit d'être très attentif en amont et en aval de tout acte, fût-il un simple acte de pensée ou de langage. En amont, il faut une analyse des mobiles : « Il y a un critère dont l'application est universelle et sûre ; il consiste pour apprécier une chose quelconque, à tenter de discerner la proportion de bien contenue, non dans la chose elle-même, mais dans les mobiles de l'effort qui l'a

⁶⁵⁰. *La connaissance surnaturelle*, pp. 79-80 ; Cf., Cahier XIV, *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 4. 173.

⁶⁵¹. « ... l'existence dans l'âme d'une faculté supérieure à elle-même et qui conduit la pensée au-dessus d'elle. Cette faculté est l'amour surnaturel », *La connaissance surnaturelle*, p. 80 ; *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 4, p.174.

⁶⁵². *Ibid.*, p. 233.

⁶⁵³. *Ibid.*, p. 251.

produite. Car autant il y a de bien dans le mobile, autant il y a dans la chose elle-même, et non davantage »⁶⁵⁴. En aval, il faut une double attention : d'une part il faut être attentif aux conséquences : « Ce qui échappe aux facultés humaines ne peut être, par définition, ni vérifié ni réfuté. Mais il en procède des conséquences qui sont situées au niveau d'au-dessous, dans le domaine accessible à nos facultés ; ces conséquences peuvent être soumises à une vérification » ; d'autre part, il faut être attentif au consentement universel : « Une seconde vérification indirecte est constituée par le consentement universel »⁶⁵⁵. A ces deux vérifications, vient s'ajouter évidemment « une troisième vérification indirecte, c'est l'expérience intérieure »⁶⁵⁶.

Quant au *surnaturel*, il est transcendant. Le psychisme qui le vit, comme le comportement proprement humain, dépasse la phénoménologie habituelle, la perception et la connaissance utilitaire notamment. Or, ce qui est transcendant ne peut être objectivé phénoménalement, seuls peuvent l'être les mobiles ou les conséquences et le consentement universel. Aux yeux de Simone Weil, il y a une raison surnaturelle, « C'est la connaissance, gnose, dont le Christ était la clef » et, elle ajoute : « Ce qui est contradictoire pour la raison naturelle ne l'est pas pour la surnaturelle, mais celle-ci ne dispose que du langage de l'autre. Néanmoins la logique de la raison surnaturelle est plus vigoureuse que celle de la raison naturelle »⁶⁵⁷. Et, toujours dans le même sens, il faut reconnaître que la raison naturelle est en quelque manière « une dégradation de la surnaturelle ». « Sans la source surnaturelle de la lumière, il n'y a bientôt que ténèbres au niveau même de la nature »⁶⁵⁸.

Il faut tout de même noter que dans le passage du naturel au surnaturel la doctrine de la contradiction joue chez Simone Weil un rôle analogue à celle des antinomies chez Kant. C'est par la faillite de la « raison pure spéculative » (qui aboutissait aux « antinomies » et à la fausse preuve ontologique) que Kant parvient à la notion de « raison pratique ». Par le

⁶⁵⁴. *L'enracinement*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 2003, p. 317.

⁶⁵⁵. *Oppression et liberté*, Paris, Gallimard, 1955, p. 231.

⁶⁵⁶. Ibid.

⁶⁵⁷. *La connaissance surnaturelle*, p. 56.

⁶⁵⁸. Ibid., p. 65.

« devoir » que cette dernière nous révèle, nous parvenons à sortir de la sphère des « phénomènes » pour entrer dans celle des « noumènes », et le contact avec l'absolu nous est ainsi donné dans le sentiment de l'obligation. Mais ce passage de la raison spéculative à la raison pratique ne s'opère chez Kant que par la simple exploration du contenu de la conscience. Bien que cette démarche ait pour résultat un enrichissement décisif de notre connaissance, qui passe du relatif à l'absolu, il n'y a cependant, à proprement parler, aucune progression dramatique, aucune rupture, aucun franchissement d'abîme. Nous sommes d'emblée capables de saisir l'Être en soi dans le « devoir » par une simple prise de conscience. Alors, chez Simone Weil c'est tout différent. Le chemin qui va de la raison naturelle à raison surnaturelle est un sentier vertigineux qui franchit des gouffres et passe par le renoncement et enfin par la mort. Pour elle, « la réalité n'apparaît qu'à celui qui accepte la mort »⁶⁵⁹.

Dans ce passage du naturel vers le surnaturel, le vécu mystique consiste peut-être essentiellement à faire silence et à se donner totalement en attente, dépouillement affectif qui prend le relais du nettoyage fait par la raison : alors apparaît une lumière. Le vécu mystique est donc un amour purifié par la double ascèse intellectuelle et affective, par une dépossession qui est aussi une réconciliation avec soi, un soi auquel le moi a fait place, un soi dès lors particulier et universel.

Il est certain que la raison tient toujours ici un rôle essentiel. Car, il existe, dit Simone Weil, « une fausse mystique », qui est de croire l'absolu dans l'état sensible : « L'erreur consiste précisément dans la recherche d'un état spécial. La fausse mystique est une forme de cette erreur »⁶⁶⁰. Cela revient à dire qu'en effet, le vécu mystique est d'abord dépossession, détachement, vide, par opposition aux états mentaux pathologiques de fausse mystique où l'imaginaire suit l'inflation du moi. Et, pour cela, Simone Weil rappelle, par exigence de raison, que l'on conçoive une étude comparative entre pathologie mentale et mystique : « une étude exclusivement de l'imaginaire »⁶⁶¹.

⁶⁵⁹. Ibid., p. 250.

⁶⁶⁰. *Attente de Dieu*, Fayard, Paris, 1966, p. 165.

⁶⁶¹. *Cahiers II*, p. 262.

L'objet d'« étude exclusivement de l'imaginaire » n'a qu'un seul but : la formation de la faculté d'attention⁶⁶². Cela demande toujours un effort de volonté, mais derrière cet effort, il y a l'intention de pénétrer jusqu'à l'attente. Et l'attente conduit finalement à une attitude qu'elle nomme « prière », car l'essence de la prière consiste dans l'attention.

La mystique a besoin de la raison attentive. Bien entendu, constate Simone Weil, « par l'attention intellectuelle, nous ne créons certes pas, nous ne produisons aucune chose, mais pourtant dans notre sphère nous suscitons en quelque sorte de la réalité »⁶⁶³. Comme médiateur, l'attention intellectuelle fait le relais entre le naturel et le surnaturel : elle est « à l'intersection de la partie naturelle et de la partie surnaturelle de l'âme », elle prépare à une « attention encore supérieure qui est acceptation, consentement, amour » s'ouvrant à la plénitude de la réalité⁶⁶⁴. En cela, il exige le renoncement à soi, le dépassement de l'égoïsme et de la pesanteur, pour être enfin totalement disponible à la lumière. Une attention distraite de l'essentiel est un mal : « Celui qui n'a pas renoncé à tout sans exception au moment de penser à Dieu donne le nom de Dieu à l'une de ses idoles »⁶⁶⁵.

Cette difficile attention patiente est évoquée par Simone Weil avec tant d'autres images symboliques, telles que l'âme-vierge « qui, la lampe bien garnie d'huile, attend son époux avec confiance et désir », ou encore la persévérance attentive et compatissante dans la légende du Graal⁶⁶⁶. C'est la même attention à la vérité et au malheur. Parvenir à l'attention mystique c'est le moment magnifique de la rencontre entre la raison et la grâce où la raison est « éclairée par la grâce ». Ce moment pourrait se réaliser parfaitement dans la prière : « L'amour surnaturel et la prière ne sont pas autre chose que la forme la plus haute de l'attention »⁶⁶⁷. Et donc, l'instant parfait de la prière c'est le silence. C'est un vécu mystique que Simone Weil avoue à son ami Joë Bousquet : le Silence est « la parole

⁶⁶². C'est raison pour laquelle elle souligne : « L'éducation de l'attention est le principal » (Cahier X, *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3, p. 255).

⁶⁶³. *Intuitions pré-chrétiennes*, Paris, Vieux Colombier, 1951, p. 155.

⁶⁶⁴. Ibid.

⁶⁶⁵. *La connaissance surnaturelle*, 175.

⁶⁶⁶. *Attente de Dieu*, Fayard, Paris, 1966, pp. 94-96.

⁶⁶⁷. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 2, p. 435.

secrète, la parole de l'Amour qui depuis l'origine nous a dans ses bras »⁶⁶⁸. Alors, devant le spectacle de la beauté du monde comme devant le malheur, nous ne pouvons les saisir qu'en nous tournant vers cette attention silencieuse, car : « le malheur contraint à poser continuellement la question « pourquoi », la question essentiellement sans réponse. Ainsi par lui on entend la non-réponse, le silence essentiel ... »⁶⁶⁹. Silence, comme forme de la prière intérieure ininterrompue, qu'il faut finalement savoir entendre partout.

La prière-attention doit vider l'esprit, le mettre en attente, le rendre prêt à saisir dans sa vérité l'objet qui va s'emparer de lui. Les biens les plus précieux, on ne peut pas les vouloir ou les chercher, mais il faut attendre, être disponible, sans intention. On ne peut pas non plus, selon le terme de Simone Weil, « les manger » c'est-à-dire les posséder, mais seulement les « regarder » c'est-à-dire se laisser remplir par eux. On les désire sans se permettre de les chercher. Et, c'est dans ce sens qu'il faut comprendre le désir comme le rôle préparatoire dans le vécu mystique. Car « le désir, orienté vers Dieu, est la seule force capable de faire monter l'âme. Ou plutôt c'est Dieu seul qui vient saisir l'âme et la lève, mais le désir seul oblige Dieu à descendre. Il ne vient qu'à ceux qui lui demandent de venir »⁶⁷⁰. Ce désir est la véritable attitude de l'humilité, qui est en même temps grandeur.

Pour qu'il y ait mystique authentique, il faut que s'opère une *saine et raisonnable* néantisation du moi. Raisonnable parce que la raison bien comprise, la raison épanouie, exige cet abandon d'un moi égocentrique à travers toute la genèse de l'intelligence chez l'enfant, qui est précisément progressive décentration, et cela jusqu'à la maturité, jusqu'au cœur de la raison critique au sens kantien ; saine car s'il y a raison, il doit y avoir santé. Or, dans l'expérience mystique, il faut cette santé physique et spirituelle : santé du corps, puis besoin de l'âme. A propos du corps et donc son rôle, Simone Weil dit : « Le corps est l'unique balance capable de faire de l'âme le contrepoids de 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 »⁶⁷¹. Dans la mesure où le vécu mystique

⁶⁶⁸. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, p. 75.

⁶⁶⁹. *La connaissance surnaturelle*, p. 27.

⁶⁷⁰. *Attente de Dieu*, p. 91.

⁶⁷¹. *La connaissance surnaturelle*, p. 256.

est réception de la lumière, ce ne peut-être, comme pour la plante, que dans un processus de santé en plénitude, concept qui sous-entend une constante équilibration⁶⁷².

Contrairement à tous les reproches d'être trop idéaliste ou masochiste concernant l'ascèse chez Simone Weil, on peut constater que sa pensée contient toujours cette notion d'équilibration, à l'image d'une balance. Entre le corps et l'âme, le naturel et le surnaturel existe toujours un dualisme bien équilibré. Certes, quelques formules de ses écrits semblent excessives, telle que cette fulgurante pensée : « Dans la mesure où, à un moment quelconque, il se trouve de la folie d'amour parmi les hommes, dans cette mesure il y a possibilité de changement dans le sens de la justice, et non pas davantage »⁶⁷³. La folie d'amour ne signifie pas ici autre chose que la vraie capacité de se détacher, de se vider ainsi pour aimer. Dans ce processus de détachement et de vide, le moi égoïste s'anéantit, acceptant raisonnablement d'être arrivé à une limite intellectuelle, et persévère dans son désir *fou* de ce Bien qui est hors du monde, hors de démonstration logico-discursive à priori. C'est là l'opération transcendantale de la foi : « 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 [...] C'est une attention intense, pure, sans mobile, gratuite, généreuse. Et cette attention est amour »⁶⁷⁴. Cette attention de raison naturelle en tant que prise de conscience, mais surnaturelle en tant qu'impliquant une présence divine qui oblige à aimer, c'est l'Amour mystique.

Ce qui importe dans ce processus d'annulation-conversion du moi par détachement c'est, précise encore Simone Weil, qu'il faut le réaliser « sans détacher les facultés qui ont rapport à l'existence » de « celle qui a rapport au Bien, l'amour »⁶⁷⁵. Car, dans cette expérience mystique, la raison reste constante, à sa place. L'essentiel est de bien la situer au juste milieu, à « l'intersection du naturel et du surnaturel » :

⁶⁷². En faisant référence à Archimède, elle rappelle : « La théorie de la balance, qui est chez lui rigoureusement géométrique, repose entièrement sur la proportion. Il y a équilibre quand le rapport des poids est l'inverse du rapport des distances de ces poids au point d'appui » (Voir, *Intuitions pré-chrétiennes*, p. 178).

⁶⁷³. *Ecrits de Londres et Dernières lettres*, p. 52.

⁶⁷⁴. *Ibid.*, p. 36.

⁶⁷⁵. *La connaissance surnaturelle*, p. 258.

« Dieu nous a faits libres et intelligents pour que nous abdiquions notre volonté et notre intelligence ; les abdiquer, cela veut dire d'abord, dans l'ordre de la représentation, les exercer correctement, conformément à des règles justes et dans leur plénitude. En second lieu, connaître que la réalité du représentable est irréalité auprès de celle du non-représentable »⁶⁷⁶.

Entre le représentable et le non-représentable surgit ce qu'on nomme l'imaginaire : c'est la hantise qu'avait Simone Weil de quitter la vérité, la réalité. Elle a toujours strictement dénoncé les mensonges de l'imagination :

« L'imagination, c'est l'énergie supplémentaire. En tant qu'elle s'accroche à une partie du monde, elle ment. Il faut la couper de tout objet pour que l'infini l'accroche. La couper de tout objet, c'est la faire descendre au point de l'espace et du temps que nous occupons. La joie pure et la douleur pure y servent »⁶⁷⁷.

Or, il faut tout de même souligner quelques occurrences en repartant de la difficulté dans les mots et d'une vérité cachée au fond du cœur de l'homme : « Dieu et le surnaturel, dit-elle, sont cachés et sans forme dans l'univers. Il est bon qu'ils soient aussi cachés et sans forme dans l'âme, autrement on risque d'avoir sous ce nom de l'imaginaire ». Alors, la question de Dieu relève, pour Simone Weil, bien plus de la raison pratique que de la raison théorique ou analytique. D'une part elle dit : « Le doute sur Dieu est verbal pour quiconque a été saisi par Dieu » ; d'autre part elle écrit au père Perrin : « Dès l'adolescence, j'ai pensé que le problème de Dieu est un problème dont les données manquent ici-bas et que la seule méthode certaine pour éviter de le résoudre à faux [...] était de ne pas le poser »⁶⁷⁸. Pour elle, les « problèmes de ce monde » ne dépendent pas de la solution du problème de Dieu, même si, elle-même, elle a toujours adopté comme seule attitude possible, l'attitude chrétienne. Ce qui compte pour elle c'est la Vérité, le Bien et l'amour de Dieu.

Nous avons donc compris l'exigence de raison comme subordonnée à l'exigence du Bien, ne faisant qu'un avec celle de Vérité et avec l'amour de Dieu ; il convient aussi de

⁶⁷⁶. *Œuvres complètes*, t. VI, vol.2, p. 389.

⁶⁷⁷. *Cahiers II*, p. 123.

⁶⁷⁸. *Attente de Dieu*, p. 36.

nous rappeler que Simone Weil a bien vu qu'il existe également, dans cette unité, un amour de l'ordre et de la beauté du monde. Elle dit avec une certitude : « Il est faux qu'il n'y ait pas des liens entre la parfaite beauté, la parfaite vérité, la parfaite justice ; il n'y a pas des liens, il y a une unité mystérieuse, car le bien est un »⁶⁷⁹. Ce souci d'unité en vérité, d'équilibre, de sens et d'ordre est bien de raison en même temps que de mystique. L'amour surnaturel est une aspiration à la beauté. Et chez Simone Weil, mystique et raison se trouvent ensemble très souvent, par exemple : « Tout ce qu'un homme produit en tout domaine quand l'esprit de justice et de vérité le maîtrise est revêtu de l'éclat de la beauté »⁶⁸⁰ ou dans une autre formule plus proche de sa pensée politique : La beauté « appelle et montre la justice et la vérité qui sont sans voix »⁶⁸¹. Finalement, c'est la beauté du monde qui aurait la vocation de nous amener au bien, au surnaturel : « 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 »⁶⁸².

Le besoin d'ordre est aussi, chez Simone Weil, un besoin vital. Ce besoin est une participation logique à l'amour de la beauté du monde, dans une parfaite harmonisation à la fois physicienne et métaphysique, éthique et esthétique en même temps que mystique. En effet, l'ordre est « le premier besoin de l'âme, celui qui est le plus proche de sa destinée éternelle » ; il est « un tissu de relations sociales tel que nul ne soit contraint de violer des obligations rigoureuses pour exécuter d'autres obligations »⁶⁸³. En ce sens et dans son propre rôle, il tient une place indispensable dans l'exigence de la raison et dans l'aspiration surnaturelle mystique. Simone Weil voit l'ordre et la beauté dans toute existence, surtout dans la matière : « Par sa parfaite obéissance la matière mérite d'être aimée [...] 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

⁶⁷⁹. *L'enracinement*, p. 295.

⁶⁸⁰. *Ecrits de Londres et Dernières lettres*, p. 36.

⁶⁸¹. *Ibid.*, p. 38.

⁶⁸². *L'enracinement*, p. 19 ; Une autre formule plus explicite : « La beauté du monde est la coopération de la Sagesse divine à la création » (*Attente de Dieu*, p. 154).

⁶⁸³. *Ibid.*, p. 18.

montagnes »⁶⁸⁴. Elle va encore plus loin, en passant de la beauté universelle à toutes les beautés particulières :

« L'amour de la beauté du monde, tout en étant universel, entraîne comme amour secondaire et subordonné à lui-même l'amour de toutes les choses vraiment précieuses que la mauvaise fortune peut détruire. Les choses vraiment précieuses ce sont celles qui constituent des échelons vers la beauté du monde, des ouvertures sur elles »⁶⁸⁵.

En associant la beauté aux choses particulières, Simone Weil aborde la fragilité qui est, non pas fragilité liée à une vulnérabilité de la qualité de l'objet, mais plutôt à la vulnérabilité du sujet vivant l'instant, à la fois en raison et en mystique, vécu précaire où l'on prie pour être maintenu au niveau de la beauté et par là de la vérité. Le sujet doit rester attentif le plus purement en attente, en prière, pour faire la bonne lecture. Dès lors, simple regard qui voit l'essentiel, simple écoute qui l'entend, simple sensation qui le sent, simple geste qui le sert ... Mais, prenant conscience de la fragilité de l'amour de l'ordre et de la beauté – tension entre raison et mystique – Simone Weil insiste aussi sur la complémentarité entre joie, notamment devant la beauté, et expérience du malheur : « Je suis convaincue que le malheur d'une part, d'autre part la joie comme l'adhésion totale 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 »⁶⁸⁶ ou encore dans les mêmes termes « C'est seulement pour celui qui a connu la joie pure, ne fût-ce qu'une minute, et par suite la saveur de la beauté du monde, car c'est la même chose, c'est pour celui-là seul que le malheur est quelque chose de déchirant [...] mais [...] c'est Dieu même qui lui prend la main et la serre un peu fort »⁶⁸⁷.

Il faut souligner également que, par la notion de beauté, la mystique et la raison touchent à la poésie. La beauté est en soi une notion qui s'associe tant à raison qu'à mystique : beauté d'un raisonnement, beauté d'une science ou d'une philosophie, beauté d'un comportement de raison, beauté aussi d'une ascèse, d'une foi, d'une révélation,

⁶⁸⁴. *Attente de Dieu*, p. 112.

⁶⁸⁵. *Ibid.*, p. 173.

⁶⁸⁶. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, p. 83.

⁶⁸⁷. *Ibid.*, p. 131.

beauté d'une mystique qui rayonne. La démarche vers la beauté chez Simone Weil est donc à la fois de raison, d'esthétique et de mystique, d'image en image vers la lumière : « Les objets sont des sources d'énergie [...] Ainsi le beau est une machine à transmuter l'énergie basse en énergie élevée »⁶⁸⁸. C'est par des images éminemment potentielles qu'on voit la raison, d'abord simplement clarifiée, s'illuminer, devenir précisément surnaturelle, éclairée par la grâce. Or, par des images potentielles, vouloir comprendre la mystique selon l'exigence de raison, n'est-ce pas évoquer et invoquer enfin la poésie ? La réponse est bien évidente chez Simone Weil, car déjà dans sa jeunesse, elle aussi poète, tant par ses poèmes, le sublime Prologue et la lumineuse Venise sauvée, que par ses judicieuses et belles images en prose. Ce qui lui importe c'est la distinction entre le domaine de l'imaginaire et celui des images dans la poésie. La bataille contre l'imaginaire trompeur, il faut bien la mener jusqu'au cœur de l'imagination. Ce processus complexe de la sensibilité, exige bien un effort à la fois intellectuel et spirituel : « 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 »⁶⁸⁹. La lecture poétique et mystique, intelligence éclairée et inspirée, arrache les mots à l'imaginaire pris dans la pesanteur pour les mettre au service de la lumière du réel.

3. *Pesanteur et lumière*

Pour exprimer cette quête de l'expérience, l'une des notions clef chez Simone Weil, c'est « *la pesanteur* ». Or, Dieu est essentiellement absent et ce qui règne dans le monde matériel, c'est *la force*, elle l'appelle « *la pesanteur* », en raison de son universelle attraction, parce que ce phénomène, qui pèse sur une action, est aussi universelle que la pesanteur physique. Le malheur est comme un fardeau de l'homme et, il n'y a pas d'interlocuteur et rien que le froid silence d'un univers sourd à ses appels à cause de la pesanteur. Rien n'y échappe, comme un gaz lâché dans l'atmosphère occupe immédiatement tout l'espace qu'il peut, de la même façon que : « C'EST UN CAS

⁶⁸⁸. *La Source grecque*, Paris, Gallimard, coll. « espoir », 1963, p. 110.

⁶⁸⁹. *Attente de Dieu*, p. 148.

PARTICULIER DE LA FOI QUI MET GÉNÉRALEMENT LA FORCE DU CÔTÉ DE LA BASSESSE. LA PESANTEUR EN EST COMME SYMBOLE. DEUX FORCES REGNENT SUR L'UNIVERS, LUMIÈRE ET PESANTEUR. Sur l'univers en tant que matière, d'abord, Dieu a tout fait avec la quantité, la pesanteur et la proportion »⁶⁹⁰. Comment faire exception à cela, puisque la loi de pesanteur est universelle ?

A ce propos, Simone Weil pousse le vide jusqu'à la déréliction. Elle essaie de lire les effets de la pesanteur dans son propre comportement : lors de ses crises de migraine, de plus en plus fréquentes et violentes, elle a pu conclure que la douleur crée un vide en celui qui souffre ; en conséquence, faire du mal, cela revient « combler [ce] vide en soi en le créant chez autrui », c'est étendre son pouvoir sur l'autre pour se soulager de son impuissance. La grâce serait pour elle le remède contre le vide créé par la douleur. S'il nous faut aimer Dieu, c'est donc avec cette extrême lucidité. Il faut aimer Dieu compte tenu du malheur qui chaque jour, s'abat indifféremment sur les bons et les méchants. Le malheur s'impose à tous les hommes, mais surtout à l'innocent. Il est le fait d'être écrasé par le sort d'une manière qui atteint l'être humain dans toutes ses dimensions. A la différence du « demi-malheur » qui est d'ordre physique, le malheur radical consiste en une déchéance totale, notamment « sociale », produisant le sentiment d'être « abandonné de Dieu et des hommes ». Une telle situation d'écrasement, s'enracine dans la finitude humaine face à la nécessité, elle peut réellement détruire l'âme en faisant douter du désir du bien qui est chez lui. Le malheur réfute Dieu. Car le malheur, c'est, à rebours de l'idée d'une création du monde par Dieu, l'épreuve vécue de *l'indifférence*. Il y a malheur quand l'homme pressent que ce qui le broie, c'est la mécanique implacable des lois de la nature. Personne n'y peut rien : une nécessité aveugle semble régner sur les hommes et les choses. Et puisque le mécanisme est aveugle, le juste et l'injuste sont ici confondus : il n'y a pas de Providence divine, il y a plutôt pro-vidence de Dieu à l'égard de ses créatures : la vision de la religion chrétienne chez Simone Weil tire son originalité de cette impuissance de son Dieu qu'elle voit comme délaissé et absent. Il reste que s'en servir pour atténuer l'épreuve du malheur, c'est vider, en quelque manière, cette divinité de ce qu'elle a de « *divin* ». D'après son expérience mystique, « sa rencontre avec le Christ », divise sa vie en deux :

⁶⁹⁰. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 2, p. 110. La partie en majuscule est sans doute mise par Simone Weil elle-même.

entre lumière et pesanteur. Mais, elle sait désormais que quelque chose fait exception à la pesanteur, un événement crucial de sa vie.

Comment alors sentir le lien qui unit l'amour infini de Dieu et le malheur des hommes ? Pour Simone Weil, cela n'est possible que si l'on conçoit l'amour comme un retrait. Aimer, c'est se retirer, c'est laisser être celui qu'on aime. De l'absence de Dieu à la rencontre inattendue, il y a un point d'intercession : la grâce. Désormais le vide est rempli par la « grâce combleuse » selon le terme de Simone Weil. A le dire d'une autre manière, le propre de cette grâce c'est l'inattendu : comme la nature a horreur du vide, sitôt fait, le vide est aussitôt rempli. De cette expérience inattendue, une leçon à tirer : pour être « touché par la grâce », il ne faut surtout pas attendre la « grâce ». Cela semble inhabituel, mais selon la spiritualité weilienne, la grâce est inespérée parce que c'est le vide qui la rend possible. Elle ne saurait faire l'objet d'une quête volontaire. Elle s'est donnée à une condition : il faut être authentiquement humble et il faut accepter le néant. Autrement dit, c'est un processus d'une expérience accomplie. Car la grâce a sa spécificité : elle est mécanisme et ce mécanisme rigoureux gouverne la vie spirituelle. Dans les termes d'une métaphore physique il consiste en une chute vers le haut et une chute de l'en haut vers l'en bas, tel qu'il est présenté en première ligne de *La pesanteur et la grâce* : « Tous les mouvements naturels de l'âme sont régis par des lois analogues à celles de la pesanteur matérielle. La grâce seule fait exception »⁶⁹¹. Par rapport aux concepts de grâce et de révélation, le concept de « surnaturel » est plus englobant, en ce sens qu'il désigne le Bien transcendant qui est hors de portée de la nature, tout en étant présent en elle sur le mode de la grâce : « Il faut toujours s'attendre à ce que les choses se passent conformément à la pesanteur, sauf intervention du surnaturel »⁶⁹². Ainsi, en tant que transcendant, le « surnaturel » s'identifie à Dieu qui est le « Bien surnaturel ». En tant qu'il est la racine du désir de l'homme vers l'absolu, il a un lien constitutif avec la nature humaine, laquelle est créée pour le Bien. En tant qu'il désigne la descente de Dieu vers l'homme, il est expérience de la « grâce » et « révélation » du divin dans le monde. Au-delà d'un plan d'une révélation historique, le surnaturel est indispensable pour penser la condition humaine.

⁶⁹¹. *La pesanteur et la grâce*, éditions Plon, 1999, p. 7.

⁶⁹². Ibid.

La spiritualité weillienne est, en ce sens, un vécu ambivalent voire paradoxal. Comme le mécanisme de la grâce imite ce qui régit le monde d'ici-bas, le monde matériel, il est « pesanteur ». Et en vertu de ce mécanisme, l'homme ne monte pas à Dieu avec ses propres forces, héroïquement, mais Dieu vient à l'homme, à condition que l'homme soit vide de tout espoir. Il faut se présenter à Dieu vide. Une fois le malheur vécu et accepté, il crée le vide. D'où Dieu se précipite pour le remplir. Il faut donc s'être vidé de Dieu lui-même, afin que nous ayons une chance de le laisser venir à nous. Laisser Dieu remplir en nous le vide, et veillons surtout à ne pas le préjuger ou s'empresser vers lui. Rappelons encore cette condition de base : Être vide de Dieu, et donner toute sa place à l'homme et à ses souffrances. C'est l'économie de l'homme souffrance dans sa route vers Dieu. Mais, que doit faire l'homme en attendant que Dieu advienne ? Simone Weil supposait que l'attention seule, pourvu qu'elle soit parfaite, permette d'échapper aux préjugés que notre empressement nourrit.

Dans cette condition, le *vide* est la passivité de la pensée en acte, réalisant dans l'esprit l'union des contraires que sont passivité et activité. L'attention pénètre l'intelligible du réel et elle est à la fois partie naturelle et surnaturelle de l'âme. Seule une attention supérieure définie par le consentement et l'amour, confère la plénitude de la réalité : « Une inspiration divine opère infailliblement, irrésistiblement, si on n'en détourne pas l'attention, si on ne la refuse pas. Il n'y a pas un choix à faire en sa faveur, il suffit de ne pas refuser de reconnaître qu'elle est »⁶⁹³. Telle est l'attention créatrice. Ainsi la « plénitude » de l'attention « constitue la vraie prière », car chaque acte d'attention est une relation au Bien.

4. *Une mystique atypique*

Simone Weil, comme nous l'avons vu, est avant tout une femme de pensée et d'action. Toute tentative de mettre une étiquette exclusivement chrétienne et gnostique⁶⁹⁴

⁶⁹³. Ibid., p. 136.

⁶⁹⁴. A propos de la gnose, Sylvie Courtine-Denamy remarque : « Pour le père Perrin, Simone Weil était tout à fait ignorante de la Gnose, à l'exception de Marcion : « Ce qui complique et durcit sa position fut sa rencontre avec Marcion, gnostique du II^e siècle [...] Simone Weil a été très impressionnée par Marcion ; je ne l'ai su que bien plus tard, quand furent édités les *Pensées sans*

sur sa pensée est une approche facile, bien que sa pensée soit nourrie par la pensée chrétienne mais aussi par d'autres pensées religieuses. Elle avait plutôt voulu inaugurer, disons, un nouveau type de mystique post-chrétienne. Elle défendait en effet un christianisme singulier, hors du sacrement et du rituel du catholicisme. Les propos qu'elle tenait sur l'Eglise restent toujours aussi scandaleux⁶⁹⁵. A vrai dire, Simone Weil est d'abord une mystique libérée et tout aspect dévotionnel, de toute répétition. Pour elle, ce qui lui importe c'est son expérience spirituelle. Sa pensée religieuse est hétéroclite universalisante, ouverte à tout. C'est la raison pour laquelle elle suscite autant d'intérêt, même de passion, en faveur ou contre ses propos :

« Nous vivons une époque tout à fait sans précédent, et dans la situation présente l'universalité, qui pouvait autrefois être implicite, doit être maintenant pleinement explicite. Elle doit imprégner le langage et toute la manière d'être. Aujourd'hui ce n'est rien encore que d'être un saint, il faut la sainteté nouvelle, elle est aussi sans précédent »⁶⁹⁶.

La transparence de l'universalité, qui se trouve en dehors des confessions religieuses, peut à juste titre s'inspirer de l'esprit des différentes cultures, religions. En ce sens, Simone Weil étudie les textes divers Ecritures sacrées, les mythes et les légendes. Sa manière de penser et d'écrire est toujours interrogative ; elle remet tout en question. Sa prodigieuse culture et son impartialité intellectuelle l'obligent à revenir sur les thèmes identiques tout en les envisageant sous des facettes différentes : « Les différentes traditions religieuses authentiques sont des reflets différents de la même vérité, et peut-être également précieuses. Mais on ne s'en rend pas compte, parce que chacun vit une seule de ces traditions et aperçoit les autres du dehors »⁶⁹⁷. Les valeurs du bien sont les mêmes et pour tous les hommes.

Sa culture religieuse s'enracine dans les sources aussi bien chrétiennes que platoniciennes, mais aussi orientales. Par l'expérience mystique des hommes de tout lieu et

ordre ». (*Trois femmes dans de sombres temps Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil*, Edition Albin Michel, 2002, pp. 268-269).

⁶⁹⁵. A ses propos concernant l'Eglise nous reviendrons dans le chapitre suivant.

⁶⁹⁶. *Attente de Dieu*, p. 81.

⁶⁹⁷. *Lettre à un religieux*, Gallimard, 1951, p. 39.

de toutes les époques, elle y voit non seulement un aspect de ressemblance, mais même une certaine identité :

« En fait, les mystiques de presque toutes les traditions religieuses se rejoignent presque jusqu'à l'identité. Ils constituent la vérité de chacune. La contemplation pratiquée en Inde, Grèce, Chine, etc., est tout aussi surnaturelle que celle des mystiques chrétiens. Notamment, une très grande affinité entre Platon et par exemple, saint Jean de la Croix. Aussi entre les Upanisads hindoues et saint Jean de la Croix. Le taoïsme aussi est très proche de la mystique chrétienne »⁶⁹⁸.

Le Christ est pour Simone Weil non seulement une figure historique du Jésus, mais aussi une figure déchirée et jetée dans l'espace et le temps. Car, « Dieu ne s'est fait pas seulement une fois chair, il se fait tous les jours matière pour se donner à l'homme et en être consommé »⁶⁹⁹. Or, le problème du temps est fondamental pour la mystique telle que la présente et l'expérimente Simone Weil. Car, l'homme étant incapable d'agir sans intermédiaire, le temps caractérise la médiateté de l'existence humaine ; plus encore, il est l'existence même. Mais cette médiateté recèle en elle un rapport « surnaturel » : « il y a quelque chose dans le monde avec quoi le surnaturel a un rapport, un lien spécial. Quoi ? Quel lien ? »⁷⁰⁰. A propos du concept de temps, elle a très tôt donné une remarque intéressante : « Le temps est la préoccupation la plus profonde et plus tragique des êtres humains ; on peut même dire : la seule tragique. Toutes les tragédies que l'on peut imaginer reviennent à une seule et unique tragédie : l'écoulement du temps. Le temps est aussi la source de toutes les servitudes. C'est la source du sentiment du néant de l'existence. Pascal l'a senti profondément »⁷⁰¹. Si le temps se déroule par instants successifs, l'attention doit se fixer sur cette brièveté, en acceptant parfois l'entière monotonie. Double aspect de la monotonie, dira Simone Weil, en tant que reflet de l'éternité elle est ce qu'il y a au monde de plus beau ; le cercle constitue le modèle. Mais quand l'homme s'échappe de l'instant présent, la monotonie offre son affreux visage, elle

⁶⁹⁸. Ibid., p. 53.

⁶⁹⁹. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 2, p. 90.

⁷⁰⁰. Ibid., p. 89.

⁷⁰¹. *Œuvres complètes*, t. I, vol. 1, *Premiers écrits philosophiques*, (Cours de Rouanne, 1933-1934), p.336.

devient accablante. D'où la nécessité de transcender le temps, de se situer au-delà des événements qui se déroulent inlassablement, pour pouvoir passer au niveau surnaturel. Ce passage exige une modification immédiate dans les rapports avec les événements liés au temps : « 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. Si on porte sur le présent la pointe de ce désir en nous qui correspond à la finalité, elle perce à travers jusqu'à l'éternel »⁷⁰².

Renoncer au passé et à l'avenir, transcender le temps, sortir de l'obscurité et des illusions de la caverne, tout cela forme le processus de *décréation*, qui constitue l'une des idées principales de sa pensée : « *Le temps et la caverne*. Sortir de la caverne, être détaché consiste à ne plus s'orienter vers l'avenir »⁷⁰³. Reprenant la métaphore de la caverne, Simone Weil veut lui donner un sens nouveau concernant la dégradation de l'existence humaine. Par sa relecture du mythe, elle constate : « Platon décrit comment l'homme secouru par la grâce sort de la caverne de ce monde ; mais il ne dit pas qu'une cité puisse en sortir. Au contraire, il représente la collectivité comme quelque chose d'animal qui empêche le salut de l'âme »⁷⁰⁴. Elle connaît les valeurs et en même temps les limites du platonisme : « nous ne possédons de Platon que les œuvres de vulgarisation destinées au grand public. On peut les comparer aux paraboles de l'Évangile. Du fait que telle idée ne s'y trouve pas explicitement, rien ne permet de penser que Platon et les autres Grecs ne l'avaient pas [...] Mon interprétation : Platon est un mystique authentique, même le père de la mystique occidentale »⁷⁰⁵. Pour Simone Weil, la caverne platonicienne signifie l'exil et sa sortie suppose la conscience de l'exil⁷⁰⁶. Par cette conception du mythe,

⁷⁰². *La pesanteur et la grâce*, éditions Plon, 1999, pp. 28-29.

⁷⁰³. Ibid., p. 29.

⁷⁰⁴. *L'enracinement*, p. 169.

⁷⁰⁵. *La source grecque*, Paris, Gallimard, 1979, coll. « Espoir », pp. 79-80.

⁷⁰⁶. A propos du platonisme de Simone Weil, Anissa Castel-Bouchouchi remarque : « Comme l'a bien montré Robert Chenavier en émettant quelque réserve sur les interprétations de l'œuvre de Simone Weil dans le sens d'un platonisme chrétien ou dans une perspective exclusivement religieuse, il y a, dans « cette mise en valeur de la spiritualité et de la mystique [...] le risque de considérer que la pensée de Simone Weil s'arrête à ce témoin de l'absolu qui serait sorti de la caverne, aurait contemplé le Bien et accomplirait une forme de sainteté dans la contemplation. C'est risquer de méconnaître ce que Simone Weil exprime également dans sa maturité : il faut descendre dans la caverne ». Le platonisme achevé de Simone Weil est dans ce maintien

sa pensée consiste donc en un chemin pour sortir de l'exil en soignant le vide qui creuse en nous le sentiment d'être exilé.

En effet, le temps, pour Simone Weil, doit se comprendre comme l'abdication de Dieu. Le temps constitue en quelque sorte sa limite, mais il est impossible d'échapper au temps, on peut seulement le transcender. L'image de Dieu comme semence de l'éternité existe toujours dans la profondeur de l'être humain. Dans la mesure où l'homme plonge dans le fond de son âme, il atteint le lieu secret qui l'apparente à Dieu, aussitôt il se libère de la création et du temps. Se situer à ce niveau d'intériorité permet de vivre d'une autre manière de temps, de se fixer au-delà de son écoulement et de retrouver par là même un état d'innocence. En parvenant à ce niveau, l'homme se libère de tout passé qui risque de le conditionner, mais il refuse toute dimension imaginaire. En cet état, l'homme s'oblige à renoncer à tout: renoncer à son propre futur, renoncer aux compensations que peuvent faire naître en nous les circonstances passées qui ont blessé notre personnalité, renoncer à son expansion du moi, se détacher des événements à venir. C'est la seule façon de renoncer à son moi, de se vider de lui, par conséquent de ne pas avoir nécessairement recours à cet intermédiaire constitué par le temps. Ainsi, de cette manière, le temps devient le cadre des représentations, il n'a plus d'autre fonction que d'instaurer un présent dont tout est vulnérable au temps. En revanche : « L'éternel seul est invulnérable au temps »⁷⁰⁷. Or, dans cette perspective, le temps mène hors du temps, vivre dans le temps c'est constamment s'en détacher. D'une manière précise, supporter le temps, l'accepter comme une nécessité tout en refusant de tenter de tout ramener à lui-même ; de même, se détacher du moi pour en arriver à dévoiler « un fragment de Dieu ». C'est, alors, dans ce présent qu'il importe de se sentir, de recevoir la grâce d'adhérer à Dieu, de se soumettre à sa volonté.

paradoxal d'une ouverture infinie, dans ce que Flaubert appelait le refus de conclure : la région des Bienheureux n'est aucunement pour elle le but ultime de la visée philosophique et sa lecture du dernier Platon conjugue l'orientation de la pensée vers la vérité – et sous le nom de la vérité elle englobe « aussi la beauté, la vertu et toute espèce de bien », de sorte qu'il s'agit pour elle « d'une conception du rapport entre la grâce et le désir » - et l'action qui permet de distinguer « entre ceux qui le font », c'est-à-dire qui en sortent et puis reviennent ».

(« Le platonisme achevé de Simone Weil », in *Les Etudes Philosophique, Simone Weil et la philosophie*, Juillet 2007, puf, pp. 180-181).

⁷⁰⁷. *La pesanteur et la grâce*, éditions Plon, 1999, p. 197.

La contemplation de la beauté est aussi le détachement du temps. Aimer un beau paysage, c'est souhaiter qu'il ne se modifie pas, qu'il reste exactement ce qu'il est. Mais, vivre dans l'instant avec la plénitude exige de lui apporter son consentement total au Vide : « Ne pas exercer tout le pouvoir dont on dispose, c'est supporter le vide. Cela est contraire à toutes les lois de la nature : la grâce seule le peut. La grâce comble, mais elle ne peut entrer que là où il y a un vide pour la recevoir, et c'est elle qui fait ce vide »⁷⁰⁸. Le vide, c'est le mouvement de retrait de Dieu qui fait dévoiler le sens de la *pesanteur* : Et à la beauté et à la joie se joint la souffrance, elle fixe l'homme dans l'instant et le fait ainsi accéder à l'éternité. Se tenir sans orientation dans l'existence est déjà une façon non seulement d'accepter la mort mais de la vivre. Dans cette mort du moi, se trouve le fondement de la *décréation-crétation*.

5. *Décréation-crétation*

Un passage, toujours dans *La pesanteur et la grâce*, résume plus ou moins la pensée mystique de Simone Weil : « Décréation : faire passer du créé dans l'incréé. Destruction : faire passer du créé dans le néant. Ersatz coupable de la décréation »⁷⁰⁹.

En effet, le terme de « décréation » présente plusieurs difficultés. Il renvoie à une pluralité de sens qui peut paraître contradictoire. Au premier abord, « se dé-créer » vise à détruire le « je » et « l'existence », au sens de l'autonomie séparée ne voulant reposer que sur elle-même : « Pas de trace de « je » dans la conversation. Il y en a dans la destruction. « Je » laisse sa marque sur le monde en détruisant »⁷¹⁰. Car la création, même si elle est un acte d'amour, passe par « le mal » : « La création : le bien mis en morceaux et éparpillé à travers le mal. Le mal est illimité, mais il n'est pas infini. Seul l'infini limite l'illimité »⁷¹¹. Il existe, par contre, une logique mystique que révèle Simone Weil : « Nous participons à la création du monde en nous décréant nous-même » et « On ne possède que ce à quoi on

⁷⁰⁸. *La pesanteur et la grâce*, éditions Plon, 1999, p. 18.

⁷⁰⁹. Ibid., p. 42.

⁷¹⁰. Ibid., p. 83.

⁷¹¹. Ibid., p. 82.

renonce »⁷¹². C'est-à-dire « accepter de n'être qu'une créature et pas autre chose ». Alors, renoncer pour posséder ou décréer pour recréer : « nous devons mourir pour libérer l'énergie attachée, pour posséder une énergie libre susceptible d'épouser le vrai rapport des choses »⁷¹³. Cela implique que la créature privée de la plénitude de l'être tant qu'elle « existe », ne peut y accéder de manière naturelle. Il lui faut consentir à la mort, être « anéantie », pour ainsi dire « dé-créée » et « re-créée » en Dieu. En un ultime sens enfin, la *décréation*, comme « nouvelle naissance » par la grâce, « génération » de la vie divine en l'homme, est un mouvement d'incarnation visant à « achever la création » et qui participe alors « à la création du monde ».

La création appelle donc ce que Simone Weil nomme « la décréation » : le libre renoncement de soi de la créature. Elle se fait à travers la souffrance, comme la souffrance et la douleur d'une mère qui met au monde son enfant, mais elle est essentiellement un acte d'amour :

« La création est un acte d'amour et elle est perpétuelle. A chaque instant notre existence est amour de Dieu pour nous. Mais Dieu ne peut aimer que soi-même. Son amour pour nous est amour pour soi à travers nous. Ainsi, lui qui nous donne l'être, il aime en nous le consentement à ne pas être. Notre existence n'est faite que de son attente, de notre consentement à ne pas exister »⁷¹⁴.

Amour surnaturel de Dieu est capacité de franchir l'immensité de l'espace et du temps, d'habiter cette distance jusqu'à l'absence la plus totale du bien. Pour cela, il faut respecter à la fois l'infinie transcendance de Dieu par quoi il est bien. Il faut aussi se le représenter à la fois comme personnel et impersonnel, selon que l'accent est mis sur la perfection le séparant de la personne humaine, ou l'amour qui le relève :

« Dieu s'épuise, à travers l'épaisseur infinie du temps et de l'espace, pour atteindre l'âme et la séduire. Si elle se laisse arracher, ne fût-ce que la durée d'un éclair, un consentement pur et entier, alors Dieu en fait la conquête. Et quand elle est devenue une chose entièrement à lui, il l'abandonne. Il la laisse complètement seule. Et elle se doit à son tour, mais à tâtons,

⁷¹². Ibid., p. 44.

⁷¹³. Ibid., p. 45.

⁷¹⁴. Ibid., p. 42.

traverser l'épaisseur infinie du temps et de l'espace, à la recherche de celui qu'elle aime. C'est ainsi que l'âme refait en sens inverse le voyage qu'a fait Dieu vers elle »⁷¹⁵.

La création permet que l'action de grâce garde tout son sens. La *décréation* en tant que passage dans l'éternité, regard attentif donné à l'instant présent, correspond à une nouvelle création. De même que la prière est un état, il existe un état de *décréation* qui est réception de lumière sans interruption. A travers ce double concept *création-décréation*, la pensée religieuse de Simone Weil caractérise sa propre gnose : c'est de dissocier création et rédemption. Pour elle la création de la part de Dieu est fondamentalement « un acte non pas d'expansion de soi, mais de retrait, de renoncement. Dieu et toutes les créatures, cela est moins que Dieu seul »⁷¹⁶. Cela suppose ipso facto que, le monde sensible est créé, ou, du moins, totalement dominé, par des puissances mauvaises, par un Démiurge qui ignore ou veut ignorer la création. En ce sens, la pensée mystique de Simone Weil est implacable : « Il existe une force « déifuge ». Sinon tout serait Dieu »⁷¹⁷. Le concept de création est toujours mis sur l'accent d'une absence de Dieu, sur le vidage. Un mouvement auto-dissolutif qu'elle définit à travers ce concept énigmatique et aporétique : « *décréation* »⁷¹⁸.

Si la *création* est une présence de Dieu par l'Esprit⁷¹⁹, la *décréation* est une présence qui brille par son absence, qui signifie son propre retrait qui constitue son origine dans un avant antérieur à toutes ses manifestations possibles dans le futur : « Déjà avant la Passion, déjà par la Création, Dieu se vide de sa divinité, s'abaisse, prend la forme d'un esclave »⁷²⁰. « Dieu se vide de sa divinité » ne veut pas dire qu'il laisse faire, à la manière

⁷¹⁵. Ibid., pp. 104-105.

⁷¹⁶. *Attente de Dieu*, p. 131.

⁷¹⁷. *La pesanteur et la grâce*, éditions Plon, 1999, p. 43.

⁷¹⁸. A noter que, si pour Bergson l'univers est « un jaillissement ininterrompu de nouveautés », et donc la création est le changement perpétuel, alors Simone Weil, quant à elle, s'en prend à cet antiplatonisme d'une manière bien déterminée : « Dans ce monde-ci la vie, élan vital cher à Bergson, n'est que du mensonge, et la mort seule est vraie » (in *L'enracinement*, Gallimard, folio essais, 1949, p. 314)

⁷¹⁹. Ibid., p. 49 : « La présence pour laquelle Dieu a besoin de la coopération de créature, c'est la présence de Dieu, non pas pour autant qu'il est le Créateur, mais pour autant qu'il est l'Esprit ».

⁷²⁰. *La connaissance surnaturelle*, p. 14.

de Nietzsche. Car, « Ce mot enveloppe à la fois la Création et l'Incarnation avec la Passion »⁷²¹. En effet, le « surnaturel » interviendra pour arracher l'homme à la pesanteur des choses. Et le moment venu, la Grâce transfigurera toute chose. Précisément, elle fait voir à nouveau les choses. Aussi rend-elle disponible l'homme à la beauté du monde qui existait déjà dans la création, mais elle restait invisible après le retrait de Dieu, comme le monde purement et simplement livré à la « pesanteur », au règne de la force. Le monde démiurgique n'aurait rien de cette harmonie qui suscite en nous le sentiment du beau. Mais en attendant il faut ce terrible déchirement de l'existence, sans quoi on s'autorise trop vite des voies impénétrables de la Grâce pour justifier l'injustifiable du malheur de l'homme. Le mysticisme de Simone Weil commence par ce seuil. Dans ce mouvement de vidage, tout événement originaire et futur que nous pouvons repérer appartient déjà au temps de ce vidage : son histoire consiste en l'absence de Dieu.

Pour Simone Weil, la contre-position du vide est l'œuvre démiurgique, parce que Dieu s'est retiré de sa création, où règne la violence. Mais si tous les hommes sont divisés par la force, ils seront unis par la souffrance qu'elle produit : « Ainsi la violence écrase ceux qu'elle touche. Elle finit par apparaître extérieure à celui qui la manie comme à celui qui la souffre ; alors naît l'idée d'un destin sous lequel les bourreaux et la victime sont pareillement innocents, les vainqueurs et les vaincus frères dans la même misère »⁷²². Il y a toujours aussi une contradiction entre de notre aspiration au Bien et l'univers froid qui nous entoure, indifférent à toutes les valeurs, mécaniquement soumis à l'impitoyable contrainte des causes et effets. C'est la raison pour laquelle, aux yeux de Simone Weil, tout effort pour éluder une contradiction en la maquillant, n'est qu'une tricherie : « Il faut parvenir à une réalité plus pleine encore que dans la souffrance qui est néant et vide »⁷²³. Plus encore déterminée en sa position, elle va même jusqu'à dire que « je porte en moi-même le germe de tous les crimes ou presque »⁷²⁴.

⁷²¹. Ibid., p. 68.

⁷²². *La source grecque*, Gallimard, coll. « Espoir », 1963, p. 26.

⁷²³. *La pesanteur et la grâce*, éditions Plon, 1999, p. 100.

⁷²⁴. *Attente de Dieu*, Fayard, Paris, 1966, p. 20.

Pour être à la mesure de l'absence de Dieu dans la création, l'homme doit en passer, lui aussi, par la souffrance. Il doit se soumettre à la « *décréation* ». Sur ce point, le mysticisme de Simone Weil touche à l'extrémité d'une totale soumission à la souffrance. Il touche même au nihilisme. Ce que les mystiques désignaient comme le *kénosis*, devient chez elle le mode privilégié d'une relation à Dieu. Dans cette absence de Dieu, où se trouve-t-on la place pour l'amour entre les hommes ? L'amour d'autrui, comme nous l'avons vu, doit s'adresser à la personne, il ne supporte ni froideur, ni indifférence, il sera éprouvé dans la mesure où il est donné avec attention et bienveillance : « Dieu n'est pas présent, même s'il est invoqué, là où les malheureux sont seulement une occasion de faire le bien, même s'ils sont aimés à ce titre. Car alors ils sont dans leur rôle naturel, dans leur rôle de matière, de choses. Ils sont aimés impersonnellement. Et il faut leur porter, dans leur état inerte, anonyme, un amour personnel »⁷²⁵. Dans cette perspective weilienne, traiter quelqu'un comme une chose est toujours « un sacrilège envers ce que l'homme enferme de « sacré ». L'homme peut avoir conscience d'être intermédiaire entre Dieu et autrui, cette persuasion ne doit pas l'empêcher d'aimer autrui comme une personne : « La charité et la foi, quoique distinctes, sont inséparables. Les deux formes de la charité le sont plus encore. Quiconque est capable d'un mouvement de compassion pure envers un malheureux (chose d'ailleurs très rare) possède, peut-être implicitement, mais toujours réellement, l'amour de Dieu et la foi »⁷²⁶. A cet égard, signalons en passant que le thème de l'attention sur lequel Simone Weil insiste fréquemment dans toute son œuvre, prend un relief particulier quand il s'agit d'autrui. Cependant, elle n'oublie pas de rappeler qu'il existe toujours la contrainte réelle qui empêche l'homme de donner naturellement son attention : « Il y a quelque chose dans notre âme qui répugne à la véritable attention, beaucoup plus violemment que la chair ne répugne à la fatigue. Ce quelque chose est beaucoup plus proche du mal que la chair »⁷²⁷. La compassion à l'égard d'autrui explique et donne sens à tout l'engagement social de Simone Weil : « L'amour, chez celui qui est heureux, est de vouloir partager la souffrance de l'aimé malheureux »⁷²⁸.

⁷²⁵. *Ibid.*, pp. 137-138.

⁷²⁶. *Lette à un religieux*, Gallimard, 1951, p. 42.

⁷²⁷. *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966, p. 92.

⁷²⁸. *La pesanteur et la grâce*, éditions Plon, 1999, p. 75.

En parcourant sa découverte et ses intuitions religieuses, nous avons vu que la pensée de Simone Weil s'apparente à un christianisme atypique, alors toute tentative de mettre une étiquette sur sa pensée serait une approche réductrice. Ce qui compte pour nous dans ce chapitre c'est son expérience spirituelle par laquelle nous la connaissons en tant que mystique authentique. En effet, toute sa pensée religieuse est suspendue à l'Esprit de vérité. En cela, elle-même la décrit : « L'esprit de la vérité – le souffle igné de la vérité, l'énergie de la vérité – est en même temps l'Amour »⁷²⁹ ou encore « La vérité qui devient la vie ; c'est là le témoignage de l'Esprit. La vérité transformée en vie »⁷³⁰. Telle est la dimension profonde de sa mystique. Une profondeur considérable de sa pensée et pourtant elle garde toute liberté de critique, notamment dans le rapport à l'institution ecclésiale de l'Eglise catholique pour laquelle elle a beaucoup de sympathie et d'attachement.

⁷²⁹. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 4, p. 379. Du même terme, dans *L'enracinement*, p. 302, on trouve l'explication : « Ce que nous traduisons « esprit de vérité » signifie l'énergie de la vérité, la vérité comme force agissante ».

⁷³⁰. *Ibid.*, p. 371.

CHAPITRE VIII

De l'universalisme du salut au refus de l'institution ecclésiale⁷³¹

Le mysticisme weilien, comme nous avons vu, est atypique non pas parce que son expérience spirituelle a été découverte par un chemin particulièrement différent d'autres mystiques, mais parce que le contenu de sa pensée contient un caractère fort de signification, notamment en ce qui concerne l'amour de Dieu, sa manière de présence au monde à travers l'histoire de l'humanité.

Dans ce chapitre nous voulons, comme premier volet, esquisser quelques annotations philosophico-théologiques que Simone Weil consacre à la question de la vraie foi dans le vrai Dieu ; ainsi à la place, à la portée et à la signification de sa critique de certaines formes d'idolâtrie. Dans le deuxième volet, nous essayerons, en prolongeant sa critique, de voir comment elle considère le malaise de la pratique d'exclusion institutionnelle de l'Eglise catholique comme double violence : intellectuelle et spirituelle. Finalement, en troisième volet, avec la réflexion de Simone Weil sur les formes de l'amour implicite de Dieu nous étudierons la conviction dont elle se nourrit comme une quête pour l'universalité du salut.

1. De la conception du vrai Dieu à la question de la vraie religion

Pour Simone Weil, il existe une maxime réelle et simple qui lui permet de construire la vraie conception de Dieu : « Penser Dieu, aimer Dieu, ce n'est pas autre chose qu'une certaine manière de penser le monde »⁷³². En partant de ce principe, sa pensée se développe à plusieurs niveaux et s'exprime par des approches successives, parfois

⁷³¹. Les analyses qui suivent, articulant successivement l'oppression entre vraie et fausse religion, la critique du judaïsme et celle de Durkheim, puis de l'Eglise comme « gros animal », reprennent celles développées par E. Gabellieri dans *Etre et Don. Simone Weil et la philosophie*, op. cit., au chapitre VI, 1, « La critique philosophique de la religion », notamment « Refus de la religion durkheimienne et condamnation du judaïsme », p. 377 sv., et « du gros animal au corps mystique ? », p. 417 sv.

⁷³². *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 1, p. 296.

paradoxaux. Sa réflexion dont il est nécessaire de se rendre compte progresse autour de quelques axes fondamentaux.

Dans un long essai sur les « Formes de l'amour implicite de Dieu », Simone Weil considère que le vrai Dieu est le Dieu conçu comme tout puissant, mais comme ne commandant pas partout où Il en a le pouvoir. Cette pensée constitue pour elle la vraie foi. Les religions qui ont conçu ce renoncement, cet effacement volontaire de Dieu, sont ainsi la religion vraie. Si l'on examine les formes de l'amour, l'affirmation centrale à laquelle tend son argumentation est « l'identification absolue de la justice et de l'amour »⁷³³ ; car cette identification seule peut donner sens à la compassion et à la gratitude, en même temps elle s'ouvre au respect de la dignité de l'homme par lui-même et par les autres. D'une manière analogue, cette identification qui seule permettra une attitude correcte de la foi, quel que soit la situation où l'on se trouve.

Notons bien au passage qu'en reprenant l'Évangile de saint Matthieu, chapitre 25, Simone Weil, dans sa façon de penser notre rapport avec Dieu, essaie de déterminer à nouveau la vertu de la justice : « Les bienfaiteurs du Christ – souligne-t-elle – ne sont pas nommés par lui aimants ni charitables. Ils sont nommés les justes ». Et elle peut ainsi conclure que « l'Évangile ne fait aucune distinction entre l'amour du prochain et la justice »⁷³⁴. La distinction entre la justice et la charité est donc une invention de notre part.

C'est dans la perspective de démontrer ce qui est la vraie foi dans le vrai Dieu et pour mieux illustrer ce qu'elle entend par cette vertu de la justice que Simone Weil vient à parler de l'épisode de guerre entre Athéniens et Méliens, « exposé avec une probité d'esprit incomparable dans quelques lignes merveilleuses de Thucydide »⁷³⁵. En effet, les Athéniens étaient en guerre contre Sparte voulaient forcer les habitants de la petite île. Vainement ceux-ci implorèrent la justice, en invoquant les dieux. Leur effort était inutile, la ville a été rasée au sol et les hommes mis à mort. La lapidaire réponse des Athéniens sert à Simone Weil pour exprimer une attitude par trop humaine et naturelle, et donc non illuminée par la foi dans le vrai Dieu, pas du tout orientée par son amour. Cette histoire du

⁷³³. *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966, p. 125.

⁷³⁴. *Ibid.*, pp. 124-125.

⁷³⁵. *Ibid.*, p. 127.

monde antique lui fournit un exemple pour interpréter les événements de son temps. Déjà en 1939, dans le projet d'un article (« En vue d'un bilan »), critiquant l'appétit de domination d'Hitler, elle mentionnait dans ces termes la réponse des Athéniens aux habitants de Mélos :

« Nous avons à l'égard des dieux la croyance, à l'égard des hommes la connaissance certaine que toujours, par une nécessité absolue de la nature, chacun commande partout où il en a le pouvoir. [...] Tel qu'est fait l'esprit humain, ce qui est juste n'est examiné que s'il y a une nécessité égale de part et d'autre ; s'il y a un fort et un faible, ce qui est possible est accompli par l'un et accepté par l'autre »⁷³⁶.

Il existe également d'autres formulations bien semblables dans les *Cahiers*. Par exemple, pour désigner encore la tendance de la loi naturelle : « Par une nécessité de la nature, tout être quel qu'il soit, autant qu'il peut, exerce tout le pouvoir dont il dispose ». Et son commentaire : « Formule terrible. Dans des circonstances données, un être réagit de manière à se conserver et à s'étendre au maximum. Il n'y a pas de choix »⁷³⁷. Dans un autre passage, Simone Weil semble confirmer, avec une forte insistance, l'inévitabilité de cette loi générale de la nature : « C'est une nécessité de la nature ... que chacun, dieu ou homme, exerce tout le pouvoir dont il dispose (Thucydide). Comme l'expansion d'un gaz dans tout l'espace qui lui est ouvert »⁷³⁸.

Dans l'esprit de Simone Weil, il a donc une loi de nature, qui porte automatiquement les hommes, les êtres en général, voire l'âme, à subir cette pesanteur, à suivre ce penchant naturel. En somme, elle est établie depuis toujours : « C'est nécessité mécanique. Autrement ce serait comme s'il voulait et ne voulait pas en même temps. Il y a là la nécessité pour le fort comme pour le faible »⁷³⁹. Or, cette loi naturelle s'oppose à la justice. C'est la raison pour laquelle Simone Weil considère que la vertu de justice est en soi « surnaturelle ». Car, cette vertu de justice imite la bonté et générosité originelle du Créateur, du vrai Dieu. Partant de cette conception de la justice, le critère pour distinguer le

⁷³⁶. *Œuvres complètes*, t. II, vol. 3, p. 106.

⁷³⁷. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 2, p. 69.

⁷³⁸. *Ibid.*, p. 255.

⁷³⁹. *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966, p. 128.

vrai Dieu des fausses divinités, Simone Weil le trouve ici : « *Le vrai Dieu est le Dieu conçu comme tout-puissant, mais comme ne commandant pas partout où Il en a le pouvoir ; car Il ne se trouve que dans les cieux, ou bien ici-bas dans le secret* »⁷⁴⁰.

Cette affirmation de Simone Weil est fondée sur deux arguments qui sont distinctement présentés. Le premier : le fait que, contrairement à la déclaration des Athéniens mentionnée par Thucydide, il arrive parfois que « par pure générosité un homme s'abstienne de commander où il en a le pouvoir ». Or, « ce qui est possible à l'homme est possible à Dieu », et « Tout ce que l'homme est capable d'admirer est possible à Dieu ». Mais « la preuve plus sûre », Simone Weil la trouve dans « le spectacle du monde », où « le bien pur ne se trouve nulle part ». Or, « ou bien Dieu n'est pas tout puissant, ou bien Il n'est pas absolument bon, ou bien Il ne commande pas partout où il en a le pouvoir ». Dans cette perspective, « l'existence du mal ici-bas, loin d'être une preuve contre la réalité de Dieu, est ce qui nous la révèle dans sa vérité. La création est de la part de Dieu un acte non pas d'expansion de soi, mais de retrait, de renoncement...Dieu a accepté cette diminution »⁷⁴¹.

Suivant cette logique, alors :

« Les religions qui ont conçu ce renoncement, cette distance volontaire, cet effacement volontaire de Dieu, son absence apparente, sa présence secrète ici-bas, ces religions sont la religion vraie, la traduction en langages différents de la grande Révélation. Les religions qui représentent la divinité comme commandant partout où elle en a le pouvoir sont fausses. Même si elles sont monothéistes, elles sont idolâtres »⁷⁴².

Il y a aussi dans le cas de l'amitié – remarque-t-elle plus loin, comme une « harmonie miraculeuse et égalité » – où soit celui qui se trouve en position de force soit celui qui est faible « reconnaissent de toute leur âme qu'il est meilleur de ne pas commander partout où on a le pouvoir ». « Cette pensée constitue la vraie foi »⁷⁴³.

⁷⁴⁰. Ibid., p. 130. C'est nous qui le soulignons en mettant en italique.

⁷⁴¹. Ibid., p. 131.

⁷⁴². Ibid., p. 132.

⁷⁴³. Ibid., p. 135.

En analysant les conditions nécessaires pour qu'on puisse parler, en vérité, de justice dans des conditions inégales, Simone Weil observe que « La vertu surnaturelle de justice consiste, si on est le supérieur dans le rapport inégal des forces, à se conduire exactement comme s'il y avait égalité. Exactement à tous égards ... »⁷⁴⁴. Il s'agit, autant qu'il est possible à une créature, d'imiter et de reproduire, à l'égard de ceux qui sont dans une position de faiblesse et de malheur, la générosité originelle du Créateur. Cette attitude est considérée comme « la vertu chrétienne par excellence », « identique à la foi réelle, en acte, dans le vrai Dieu »⁷⁴⁵. Pour l'inférieur traité avec respect et amour, la vertu surnaturelle de justice prend la forme de reconnaissance, qui explique aussi en quoi consiste cette vertu pour l'inférieur traité d'une autre manière : « Il doit demeurer sans soumission et sans révolte »⁷⁴⁶. Lorsqu'il y a un consentement entre le malheureux et son bienfaiteur, « c'est là la gratitude surnaturelle, qui consiste à être heureux d'être l'objet d'une compassion surnaturelle », qui « laisse la fierté absolument intacte »⁷⁴⁷. Chez Simone Weil, la foi et l'amour surnaturel, vont ensemble, forment une unité, ne sauraient pas exister séparément.

Partant de cette conception du vrai Dieu, Simone Weil déduit une conviction absolue que, Dieu étant le Bien, on ne peut que choisir entre Dieu ou de fausses imitations (*ersatz*) de divinité. Le rapport qu'elle établit entre idolâtrie et barbarie évoque bien ce point. Pour elle, il apparaît clairement qu'on ne peut jamais séparer la cause de Dieu et celle de l'homme, la foi et l'espoir, la justice et l'amour du prochain.

Ainsi, par nature, toutes les religions qui représentent la divinité comme pouvoir de commander partout sont fausses. Mêmes les religions monothéistes, elles sont idolâtres. Or, « connaître la divinité seulement comme puissance et non comme bien, c'est l'idolâtrie, et peu importe alors qu'on ait un Dieu ou plusieurs »⁷⁴⁸, souligne Simone Weil. C'est en se situant dans cette ferme position qu'elle adresse des critiques violentes à la

⁷⁴⁴. Ibid., p. 129.

⁷⁴⁵. Ibid., p. 130.

⁷⁴⁶. Ibid., p. 129.

⁷⁴⁷. Ibid., pp. 134-135.

⁷⁴⁸. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, p. 48.

religion d'Israël, et qu'elle formule des convictions sur le besoin de purifier la foi chrétienne de ce qu'elle appelle la « conception romaine de Dieu ».

Au cœur du judaïsme et de la notion chrétienne de la révélation, le temps est devenir, développement, progrès : c'est la conception du temps qui est linéaire plutôt que circulaire. Le contraste entre cette idée et celle des Grecs, plus statique, a été souvent remarqué ; la conscience judaïque du progrès historique où se révèle la volonté de Dieu est certainement très loin de la conscience de l'être chez les Grecs et de leur interprétation souvent cyclique de l'histoire. Mais l'idée d'un Dieu qui accomplissait sa volonté à travers l'histoire, et le concept parallèle d'un peuple élu qui agit comme instrument de cet accomplissement, était profondément antipathique à Simone Weil. En refusant la « pédagogie divine », elle n'acceptait pas de voir dans l'Ancien Testament l'idée d'un peuple qui perd peu à peu son exclusivité nationale à l'égard de son Dieu, et se rend compte peu à peu que le Dieu d'Israël est aussi le Dieu universel. Elle n'acceptait pas non plus la conscience croissante chez les Juifs de la responsabilité liée au concept d'*élection*. Pour Simone Weil, seules les conséquences politiques de l'élection étaient apparentes ; un Dieu qui « choisit » un peuple ne peut pas présenter, en même temps, l'impartialité nécessaire à l'idée qu'elle se faisait du véritable Dieu. Alors, le Dieu qui agissait à travers l'histoire et changeait le cours de l'histoire pour accomplir ses fins ne pouvait pas être le même que celui qui, en créant le monde, s'étant soumis à la nécessité. Dieu n'intervient pas dans les affaires humaines, de sorte que « la notion même de peuple élu est incompatible avec la connaissance du vrai Dieu »⁷⁴⁹. Et c'est en ce sens que Simone Weil l'accuse d'être un dieu temporel, et Moïse d'être un homme politique plutôt qu'un chef spirituel :

« [Moïse] était avant tout un fondateur d'Etat. Or, comme dit très bien Richelieu, le salut de l'âme s'opère dans l'autre monde, mais le salut de l'Etat s'opère dans ce monde-ci. Moïse voulait apparaître comme l'envoyé d'un Dieu puissant qui fait des promesses temporelles »⁷⁵⁰.

Simone Weil négligeait peut-être l'élément spirituel dans les commandements à Israël, avec leurs conséquences révolutionnaires pour la vie morale de ce peuple. Mais, ce qui paraissait contradictoire, pour elle, est que la conception nationaliste d'Israël

⁷⁴⁹. Ibid., p. 51.

⁷⁵⁰. Ibid., p. 50.

l'emportait sur toute autre considération et fut responsable de la forme particulière d'idolâtrie dont elle accusait le peuple juif. Puisque le concept même d'un peuple élu impliquait cette idolâtrie :

« La véritable idolâtrie est la convoitise, et la nation juive, dans sa soif de bien charnel, en était coupable dans les moments mêmes où elle adorait son Dieu. Les Hébreux ont eu pour idole, non du métal ou du bois, mais une race, une nation, chose tout aussi terrestre. Leur religion est dans son essence inséparable de cette idolâtrie, à cause de la notion de « peuple élu »⁷⁵¹.

Les Hébreux voulaient s'approprier Dieu comme un dieu national, donc une confusion se produisait dans ce peuple entre la conception d'un dieu privé pour la nation et la conception de Dieu de l'univers. Alors, l'une des conséquences les plus malheureuses de l'idée de l'intervention de Dieu dans l'histoire était, selon Simone Weil, la confusion inévitable entre le péché et le malheur, la prospérité et la vertu. Le sens général est que quand Israël fait du bien aux yeux du Seigneur, la nation prospère ; quand il désobéit aux commandements de Dieu, alors le malheur tombe sur Israël, des batailles sont perdues, et l'ennemi triomphe. La conséquence logique de cette croyance, c'est-à-dire l'idée que l'ennemi battu est coupable du seul fait qu'il est battu, est inacceptable à Simone Weil :

« Les Hébreux voyaient dans le malheur le signe du péché et par suite un motif légitime de mépris ; ils regardaient leurs ennemis vaincus comme étant en horreur à Dieu même et condamnés à expier leurs crimes, ce qui rendait la cruauté permise et même indispensable »⁷⁵².

Il y a sans doute des dimensions spirituelles concernant le peuple d'Israël que Simone Weil elle-même a mal comprises, ou qu'elle ignorait tout simplement, mais au centre de sa critique, on trouve toujours son opposition à une certaine conception de Dieu : un Dieu qui se révèle comme puissant plutôt que bon, et dont on peut lire dans

⁷⁵¹. *Lettre à un religieux*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1951, p. 15.

⁷⁵². *La Source grecque*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1953, p. 41. Dans les *Cahiers*, elle note : « La croyance au Dieu unique, sans distinction des personnes ni des principes de bien et de mal, a pour conséquence, ou pour cause, en tout cas est inséparable de la cécité morale telle qu'elle se trouvait chez les Hébreux. L'unité des contraires est mal faire », *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3, p. 296.

l'histoire même des signes de la volonté. Cette confusion du Bien et du nécessaire fait un contraste frappant avec leur distinction absolue dans le monde grec où, selon l'interprétation de Simone Weil, le malheur est ou le résultat de la condition humaine, ou la conséquence naturelle de certaines actions. La nature radicalement opposée entre la culture grecque et la culture hébraïque s'illustre admirablement dans le passage de L'Illiade où Zeus prend « sa balance en or pour y peser les destinées des Grecs et des Troyens, et obligé de laisser la victoire aux Grecs, quoique son amour aille aux Troyens à cause de leur pitié »⁷⁵³. Pour Simone Weil, cette histoire exprime le mécanisme de la nécessité, auquel Zeus même doit se soumettre, mais l'Occident, de nos jours, est tellement conditionné par l'idée d'un Dieu tout-puissant que nous prenons l'incapacité de Zeus d'influencer la bataille comme une faiblesse de sa part plutôt que comme une vertu.

En effet, le Bien est pour Simone Weil une réalité unique, à quelque moment de l'histoire qu'il apparaisse. L'argument selon lequel elle ne serait qu'un accident historique n'est ni une explication ni une excuse pour la cruauté. La clef de l'acte est sa source :

« Autant les fluctuations de la morale selon les temps et les pays sont évidentes, autant aussi il est évident que la morale qui procède directement de la mystique est une, identique, inaltérable. [...] Cette morale est inaltérable parce qu'elle est un reflet du bien absolu qui est situé hors de ce monde. Il est vrai que toutes les religions, sans exception, ont fait des mélanges impurs de cette morale et de la morale sociale, avec des dosages variables »⁷⁵⁴.

Ce qu'elle affirme ici s'applique à la nation juive aussi bien qu'à l'Eglise catholique : on ne peut pas imputer aux défauts de l'âge les erreurs du groupe. Or, l'idolâtrie de l'histoire devient inévitable sous l'influence du *gros animal*. Ses formes d'existence sont nombreuses et variées. Dans le judaïsme, l'idolâtrie de la Bête n'est, en quelque sorte, qu'une conséquence inévitable de la notion d'élection. L'union du Dieu suprême avec le collectif ne peut que produire le gros animal :

« Israël est une tentative de vie sociale sur naturelle. Il a réussi, on peut le supposer, ce qu'il y a de mieux dans le genre. Cela suffit. Inutile de recommencer. Le résultat montre de quelle

⁷⁵³. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, p. 56.

⁷⁵⁴. *Oppression et liberté*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1955, p. 211.

révélation divine le gros animal est susceptible. La Bible, c'est la révélation traduite en social »⁷⁵⁵.

L'union devient illégitime dans la mesure où elle demande le rapprochement de ce qui est par essence séparé et le refus conséquent de la *médiation*. En se rapprochant de la chose sociale, le judaïsme ne voit pas le besoin d'un médiateur : la nation est considérée comme un lieu commun et le rapport direct établi par cette religion entre l'homme et Dieu. Simone Weil se sert alors de cet aspect comme explication de l'idolâtrie du social qu'elle trouva dans le judaïsme : ayant refusé l'idée de médiation qui lui fut révélée par les civilisations environnantes, Israël essaya de se servir de la nation même comme voie vers Dieu :

« Il ne peut y avoir de contact de personne à personne entre l'homme et Dieu que par la personne du Médiateur. Hors lui il ne peut y avoir de présence de Dieu à l'homme que collective, nationale. Israël a en même temps, du même coup, choisi le Dieu national et refusé le médiateur. Israël a tendu peut-être de temps à autre au véritable monothéisme ? Mais toujours il retombait, et ne pouvait pas ne pas retomber, au Dieu de tribu »⁷⁵⁶.

Et ici, on peut parfaitement comprendre que par « véritable monothéisme », elle veut dire l'identification de l'Être Suprême avec le Bien plutôt qu'avec le pouvoir ou l'intérêt collectif, et ne se soucie pas de la croyance en un ou plusieurs dieux. Ce qu'il importe de souligner dans sa critique c'est l'opposition entre religion sociale et religion authentique. En cela, on peut admettre également que, dans sa critique du judaïsme, Simone Weil s'est appuyée sur une conception, trouvée chez Durkheim, du sentiment religieux comme ivresse collective. Étant données ses vues sur l'idolâtrie du social, il n'est pas surprenant qu'elle ait rejeté les théories de Durkheim, mais la façon dont elle justifiait ce rejet est intéressant dans la mesure où elle sert à souligner ce qui était, pour elle, le pouvoir immense du collectif. Elle considère, par exemple, que de telles théories contiennent, en effet, un élément de vérité, puisqu'elles exposent la difficulté de distinguer entre la religion authentique et l'idolâtrie :

⁷⁵⁵. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3, pp. 180-181.

⁷⁵⁶. *Ibid.*, p. 297.

« Si stupide que soit la théorie de Durkheim confondant le religieux avec 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 se méprendre effectivement ceux qui ne possèdent pas le discernement surnaturel »⁷⁵⁷.

L'illusion d'une parenté entre le social et le surnaturel est possible lorsqu'un individu se trouve devant la force du collectif. Mais Simone Weil est prête à excuser, dans une certaine mesure, l'erreur de Durkheim sur le sentiment religieux. En effet, l'individu n'est que trop enclin à penser que la réalité apparemment transcendante que représente le social est en fait transcendante. La fausse transcendance, qui s'incarne dans le collectif, est encore une fois identifiée au Diable lorsqu'elle confirme : « Le Diable est le collectif. (C'est la divinité de Durkheim) »⁷⁵⁸.

L'idolâtrie sociale que Simone Weil discerne chez Durkheim n'est donc que la continuation d'une longue tradition, qui se manifeste chaque fois qu'il y a confusion entre le Bien et le nécessaire, chaque fois qu'il y a expansion, non seulement territoriale mais aussi spirituelle, du « gros animal ». Pour cela, on ne s'étonne pas de voir qu'elle n'hésite pas parfois à accuser et à critiquer certaines formes d'idolâtrie dans l'Eglise catholique.

2. *Critiques à l'égard de l'institution ecclésiale*

Les critiques adressées par Simone Weil à une certaine forme de la foi juive se prolongent, avec pareille vivacité, envers l'Eglise catholique, à laquelle elle manifeste un attachement particulier et en même temps une distance surtout par rapport à la décision d'intégration totale.

Or, dans une des lettres au père Perrin, au moment de quitter la France pour l'Amérique, Simone Weil confessait ses « réserves » devant l'Eglise où son interlocuteur dominicain l'invitait à se faire baptiser. Elle avoue clairement son sentiment : « Ce qui me fait peur, c'est l'Eglise en tant que chose sociale. Non pas seulement à cause de ses

⁷⁵⁷. *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966, p. 16.

⁷⁵⁸. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 4, p. 354.

souillures, mais du fait même qu'elle est entre autres caractères une chose sociale »⁷⁵⁹. Elle a peur du fait que cette Eglise se montre comme une puissance d'un « patriotisme » qui existe dans les milieux catholiques et qui a amené des saints à approuver les Croisades et l'Inquisition. Pour bien désigner cet aspect, elle reprend les paroles du Tentateur qui met Jésus à l'épreuve : « Je te donnerais toute cette puissance et la gloire qui y est attachée, car elle m'a été abandonnée, à moi et à tout être à qui je veux en faire part » (Lc 4,6)⁷⁶⁰. Alors, son commentaire :

« Le social est irréductiblement le domaine du diable. La chair pousse à dire *moi* et le diable pousse à dire *nous* ; ou bien à dire, comme les dictateurs, *je* avec une signification collective. Et, conformément à sa mission propre, le diable fabrique une fausse imitation du divin, de l'ersatz de divin »⁷⁶¹.

La confusion entre le moi et le nous, l'individu et la collectivité, est un mal en soi. Elle est la cause de toute contradiction : la chose sociale⁷⁶². Dans le domaine social, l'Eglise, aux yeux de Simone Weil, n'a pas pu distinguer ce qui est de l'ordre de la foi et ce qui est de l'ordre du monde. Dans le même ordre d'idées, elle en déduit que : « l'adhésion inconditionnée et globale à tout ce que l'Eglise enseigne, a enseigné et enseignera, que saint Thomas nomma la foi, n'est pas la foi, mais de l'idolâtrie sociale »⁷⁶³. Il s'agit de l'idolâtrie lorsqu'on intervertit les deux domaines, la foi et le social, le surnaturel et le naturel. De cela, « ceux qui croient au Christ à cause de l'Eglise, non l'inverse, sont des idolâtres »⁷⁶⁴.

En plus, Simone Weil voit dans le christianisme un double « péché originel » : le fait d'une part que ses racines dans le Judaïsme constitue une grave contamination idolâtrique, celui d'autre part qu'il ait été adopté comme religion d'Etat de l'Empire romain :

⁷⁵⁹. *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966, pp. 23-24.

⁷⁶⁰. *Ibid.*, p. 25.

⁷⁶¹. *Ibid.*

⁷⁶². Simone Weil précise par suite cette notion : « Par social je n'entends pas tout ce qui se rapporte à une cité, mais seulement les sentiments collectifs » (*Ibid.*, p. 25).

⁷⁶³. *La connaissance surnaturelle*, p. 82.

⁷⁶⁴. *Ecrits de Londres et Dernières lettres*, p. 158.

« Quand la religion chrétienne fut officiellement adoptée par l'Empire romain, on mit dans l'ombre l'aspect impersonnel de Dieu et de la Providence divine. On fit de Dieu une doublure de l'Empereur. L'opération fut rendue facile par le courant judaïque dont le christianisme, du fait de son origine historique, n'avait pu se purifier »⁷⁶⁵.

En dehors de la mystique pure qui est vraiment l'inspiration chrétienne, le christianisme est, de l'idolâtrie romaine, souillé par le culte du pouvoir. En effet, explique Simone Weil : « Idolâtrie, car c'est le mode de l'adoration, non pas le nom attribué à l'objet, qui sépare l'idolâtrie de la religion. Si un chrétien adore Dieu avec un cœur disposé comme le cœur d'un païen de Rome dans l'hommage rendu à l'empereur, ce chrétien aussi est idolâtre »⁷⁶⁶. Un peu plus loin, toujours dans le même raisonnement, elle rajoute : « l'un des objets principaux des purifications à travers lesquelles l'âme doit passer est l'abolition totale de la conception romaine de Dieu »⁷⁶⁷. Pour elle, cela ne peut exister que dans la tradition mystique de l'Eglise. La fausse conception de la Providence consiste en ceci : attribuer à Dieu des interventions personnelles dans l'univers pour ajuster certains moyens en vue des fins particulières, c'est Le mettre exactement dans la situation de l'homme devant la matière. « 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 »⁷⁶⁸.

Or, en considérant que l'Eglise serait tentée d'occuper la place de Dieu, laissée vide dans le temps provisoire, la rigueur de Simone Weil ne s'oppose-t-elle pas à ce qui peut sembler un compromis ? La prégnance de Dieu comme Bien, critère de jugement, s'accord-t-elle à ce qui peut apparaître compromission ? Ces questions peuvent nous permettre de comprendre ensuite la critique sévère qu'elle fait à l'institution ecclésiastique, telle qu'elle s'est donnée à voir dans notre histoire.

Pour exprimer les motifs de cette rigueur, Simone Weil écrit : « Il y a depuis le début, ou presque, un malaise de l'intelligence dans le christianisme. Ce malaise dû à la

⁷⁶⁵. *L'enracinement*, p. 341.

⁷⁶⁶. *Ibid.*, p. 349.

⁷⁶⁷. *Ibid.*, p. 350.

⁷⁶⁸. *Ibid.*, p. 252.

manière dont l'Église a conçu son pouvoir de juridiction et notamment de la formule *anathema sit* »⁷⁶⁹. Dans la logique de sa pensée du vrai Dieu, elle présume que cette forme de condamnation et d'exclusion, d'abord juridique, est l'une des racines de la violence que n'a cessé d'exercer historiquement l'institution ecclésiastique à l'imitation du Dieu jaloux de l'Ancien Testament. Cette façon d'imposer le pouvoir en rejetant des non-conformistes ou des déviants s'oppose, selon elle, à la foi inspirée par l'amour du Christ, lui qui ne juge, ni exclut personne. Prétendre être le témoin authentique de l'amour du Christ pour les hommes en pratiquant l'inverse, c'est trahir en fait le sens même du christianisme.

Ce malaise dans la pratique d'exclusion institutionnelle de l'Église se révèle, selon Simone Weil, comme une double violence : intellectuelle et spirituelle.

Sur le plan intellectuel, elle dénonce dans l'impératif doctrinal sous-jacent à la déclaration d'anathème, la volonté de régler par voie autoritaire, ce qui devrait être l'objet d'un débat libre, avec usage d'une argumentation raisonnable. Elle qui voit toujours que la « fonction propre de l'intelligence exige une liberté totale, impliquant le droit de tout nier, et aucune domination »⁷⁷⁰. Or, cette démarche intellectuelle n'avait pas toujours sa place lorsque la procédure juridique des Conciles a trouvé une justification de monopole dans la théologie de saint Thomas :

« La conception thomiste de la foi implique un « totalitarisme » aussi étouffant ou davantage que celui de Hitler. Car si l'esprit adhère complètement, non seulement à tout ce que l'Église a reconnu comme étant de foi stricte, mais encore à tout ce qu'elle reconnaîtra jamais comme telle, l'intelligence doit être bâillonnée et réduite à des tâches serviles »⁷⁷¹.

L'intelligence elle-même est blessée lorsqu'on prononce un refus, justifié fallacieusement par des raisons divines, de discuter en liberté des implications et des conséquences intellectuelles de la foi en Christ. L'exclusion volontaire au sujet de

⁷⁶⁹. *Lettre à un religieux*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1951, p. 66. Dans le *Cahier XII*, elle reprend à cette idée : « Le malaise de l'intelligence dans le christianisme, qui dure depuis 20 siècles, vient de ce qu'on n'a pas su établir un modus vivendi satisfaisant, basé sur une vue exacte des analogies et des différences, entre le Saint-Esprit parlant au corps de l'Église et le Saint-Esprit parlant à l'âme » (*Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3, pp. 395-396).

⁷⁷⁰. *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966, p. 56.

⁷⁷¹. *Lettre à un religieux*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1951, pp. 40-41.

contenus doctrinaux qui prétendent dire le vrai méconnaît la vie de l'esprit. Celle-ci est liée à la liberté de recherche, de pensée, de débat, elle est rebelle à toute discipline imposée au nom d'un ordre qui n'expose pas ses arguments sur la place publique. En cela écrit Simone Weil :

« La juridiction de l'Eglise en matière de foi [...] est tout à fait mauvaise en tant qu'elle empêche l'intelligence, dans l'investigation des vérités qui lui sont propres, d'user avec une liberté totale de la lumière diffusée dans l'âme par la contemplation amoureuse. La liberté totale dans son domaine est essentielle à l'intelligence [...] Dans son domaine l'Eglise n'a aucun droit de juridiction, et, par suite, notamment, toutes les définitions où il est question de preuves sont illégitimes »⁷⁷².

Sur le plan spirituel, Simone Weil voit que la juridiction autoritaire de l'Eglise restreint non seulement les champs de la liberté intellectuelle, mais empêche également toute conviction de l'amour dans la foi, forme de l'expérience d'un lien indicible à Dieu. Car,

« La vraie foi constitue une espèce d'adhésion très différente de celle qui consiste à croire telle ou telle opinion [...] » Et elle ajoute : « En fait, les mystiques de presque toutes les traditions religieuses se rejoignent presque jusqu'à l'identité »⁷⁷³.

La critique de l'exclusion ecclésiastique trouve donc son fondement dans la façon dont Dieu se donne à expérimenter. Cette donation, le don de l'amour divin, dépasse infiniment des frontières institutionnelles :

« Il n'y pas de salut sans « nouvelle naissance », sans illumination intérieure, sans présence du Christ et du Saint-Esprit dans l'âme. Si donc il y a possibilité de salut hors de l'Eglise, il y a possibilité de révélation individuelles ou collectives hors du christianisme »⁷⁷⁴.

Dans sa démarche de respect pour la liberté humaine et l'intervention surnaturelle, Simone Weil est amenée à considérer que toute réglementation ecclésiastique de la foi par détermination de contenus spécifiques conceptuels s'oppose en effet à la procédure divine

⁷⁷². Ibid., p. 65.

⁷⁷³. Ibid., p. 49.

⁷⁷⁴. Ibid., pp. 48-49.

de ne pas tenir compte des frontières dans la donation de soi aux hommes. Donc, elle suppose que rien n'a davantage contribué à affaiblir la foi et à propager l'incrédulité que la fausse conception d'une obligation de l'intelligence. Aussi à propos de la liberté d'expression, elle rappelle :

« Nul groupement ne peut légitimement prétendre à la liberté d'expression [...]. Car, lorsqu'un groupement se met à avoir des opinions, il tend inévitablement à les imposer à ses membres. Tôt ou tard les individus se trouvent empêchés [...] d'exprimer des opinions opposées à celles du groupe, à moins d'en sortir [...]. L'intelligence est vaincue dès que l'expression des pensées est précédée, explicitement ou implicitement, du petit mot "nous" »⁷⁷⁵.

Son point de vue sur la juridiction ecclésiastique explique en grand partie sa position envers le baptême comme son adhésion à la foi de l'Eglise. Cependant, pour bien comprendre cette position, il faut mettre en relief ce qu'elle appelle le « degré de probité intellectuelle » qui est obligatoire pour elle en raison de sa vocation propre. Par « probité intellectuelle », Simone Weil n'entend pas une totale indépendance de l'intelligence équilibrant l'amour car, selon elle, « cette indifférence de la pensée au niveau de l'intelligence n'est aucunement incompatible avec l'amour de Dieu »⁷⁷⁶. Or, cette « indifférence de la pensée » produit une disponibilité qui serait perdue, selon Simone Weil, si elle se sentait obligée d'adhérer aux dogmes de l'Eglise, et cela nullement en raison du caractère contraignant de ces dogmes en eux-mêmes, puisque c'est la manière dont l'Eglise les présente qui est gênante. Dans le même sens, sa vocation propre l'invite à se tenir « immobile » devant toutes les idées sans exception, à rester « au seuil de l'Eglise » : un point d'intersection où elle peut se dire « également accueillante et également réservée à l'égard de toutes »⁷⁷⁷. C'est une situation qui pourrait lui permettre de garder la liberté de conscience et de pensée telle qu'elle a toujours revendiquée.

⁷⁷⁵. *L'enracinement*, pp. 40-41.

⁷⁷⁶. *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966, p. 66.

⁷⁷⁷. *Ibid.*, p. 65.

L'attitude authentique du croyant c'est de rester « immobile », à l'état de l'attention, le reste « n'est l'affaire que de Dieu et ne nous regarde pas »⁷⁷⁸. Il apparaît donc un paradoxe selon lequel le christianisme n'ouvre pas toujours à une telle forme d'attention ou de disponibilité ; il enferme l'intelligence en lui demandant une adhésion totale aux dogmes. Certaines traditions religieuses et philosophies et même l'athéisme peuvent disposer à cette attitude grâce à laquelle Dieu descendra s'il le désire. Pour Simone Weil, il existe une forme d'amour implicite de Dieu, ouverte à toute possibilité d'expérience de la grâce pour les hommes de bonne volonté ; mais ce qui paraît contraignant, même paradoxal dans la pratique des religions, est que celle-ci ne pourrait être réalisée et développée comme il convient. Et en ce sens, il faut comprendre la distinction entre ce que Simone Weil appelle « catholique en droit » et « catholique en fait »⁷⁷⁹.

Autant Simone Weil admire l'image du christianisme étant « catholique en droit », autant elle est réservée et critique envers ce christianisme étant « catholique en fait ». Car, ce dernier « prétend contraindre l'amour et l'intelligence à prendre son langage pour norme ». Cela ne vient pas de Dieu mais « de la tendance naturelle de toute collectivité, sans exception, aux abus de pouvoir »⁷⁸⁰. N'est-il pas en cela que l'Eglise « institutionnelle » est perçue par elle comme « une société à prétention divine » et donc « un esprit totalitaire qui la souille »?

En insistant sur son point de vue historique et critique, Simone Weil donne une explication à ce propos :

« La chrétienté est devenue totalitaire, conquérante, exterminatrice, parce qu'elle n'a pas développé la notion de l'absence et de non-action de Dieu ici-bas. Elle s'est attachée à Jéhovah autant qu'au Christ, elle a conçu la Providence à la manière de l'Ancien Testament. Israël seul pouvait résister à Rome, parce qu'il lui ressemblait, et ainsi le christianisme naissant portait la souillure romaine avant même d'être religion officielle de l'Empire. Le mal fait par Rome n'a jamais été vraiment réparé »⁷⁸¹.

⁷⁷⁸. Ibid., p. 75.

⁷⁷⁹. Ibid., pp. 52-53.

⁷⁸⁰. Ibid., p. 59.

⁷⁸¹. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3, p. 205.

Or, la « souillure » mentionnée ici est simplement extrinsèque et doit être interprétée comme contingente, dans la mesure où elle a son origine dans la conduite des hommes qui ont fait son histoire certes, mais qui ne détermine pas son essence. Au contraire, ce qu'elle contient et qui lui est donc intérieur et constitutif, ce n'est aucun bien positivement, mais seulement un « ersatz de Dieu », une idole, – cela, non par accident, mais en vertu de la nature même du « social ». Ce que Simone Weil reproche à « l'Eglise en fait » c'est qu'elle porte une étiquette divine sur du social. Alors que, dans la foi, s'établit une relation transcendante de l'individu personnel au Dieu personnel, l'Eglise apparaît comme l'institution diabolique par excellence puisqu'elle s'approprie la transcendance pour s'assurer elle-même. Ce qui fait problème c'est la confusion entre le bien et le mal. Le mal, pour réussir, prend toujours la figure d'un bien : ici, le mal est absolu, puisque l'Eglise prend la figure du Bien. Or, toute la démarche spirituelle de Simone Weil, comme nous l'avons vu, est effectivement son effort pour se détacher du social. Pour elle, le social est en soi du pseudo-transcendant en tant qu'il dépasse et qu'il englobe l'individu. Le social est, toujours dans la perspective weillienne, matériellement transcendant par rapport à l'individu qui est immergé en lui ; il est son « milieu », son « élément » et le détermine. Dès l'instant où l'homme se dérobe à la relation transcendante personnelle, en vertu de sa propre pesanteur, le social surgit en lui et pour lui comme le seul transcendant. L'Eglise se révèle comme « chose sociale » lorsqu'elle s'approprie la Transcendance vraie et la présente comme coexistence à la simple transcendance matérielle : l'individu peut alors volontiers s'installer dans une « foi » radicalement inauthentique, celle qu'on définit comme la simple « religion », dont la foi personnelle est totalement absente. En ce sens l'Eglise, aux yeux de Simone Weil, est née de la conjonction historique d'Israël et de Rome. Cette conjonction, telle une solide combinaison moléculaire, atteint dans son genre la perfection, puisqu'elle se substitue comme transcendance matérielle à la Transcendance en soi. Par ce renversement, elle est la vérité de Dieu lui-même, ce en quoi il devient effectivement donné et présent.

Quelle est donc, effectivement, cette Eglise telle qu'elle se définit ? En fonction du fait que le christianisme se caractérise par l'opposition de Dieu et de César, l'Eglise se définit comme la figuration historique de la « Cité de Dieu », c'est-à-dire du monde eschatologique, sa fonction étant de « rendre témoignage » du Christ selon la tradition apostolique, son bien propre. En ce sens, elle est considérée comme « dépositaire » du salut

et « protecteur » de la morale pour les hommes. Cela suppose nécessairement des formes institutionnelles contingentes en soi mais point quand à leur règle. Ayant la succession de la tradition apostolique, l'Eglise assure la continuité de la transmission de l'Évangile : l'institution résulte donc de cette fonction de transmission et non l'inverse.

Or, de par sa définition, l'Eglise n'est pas la société, car elle existe toujours dans une société déjà là ; cependant, par sa référence, elle est une société autre, et toujours autre. C'est un paradoxe propre au christianisme que l'Eglise se constitue en société et qu'elle ne soit jamais identifiable à la société. En d'autres termes, on pourrait dire qu'elle est signe d'une réalité tout autre qui n'est pas originairement sociale, et pour renverser la formule de Simone Weil, qu'elle est une société « produite » par la « prétention divine », de même qu'Israël résulte de l'alliance abrahamique et ne lui préexiste pas. On comprend mieux que l'« hostilité » de Simone Weil à l'égard de l'Eglise catholique renvoie à sa propre relation à Israël qui est le peuple engendré par une promesse et une alliance, portant en soi la même fonction à l'âge prophétique⁷⁸².

Il faut rappeler tout de même que le social est un mal et envoyé au diable par Simone Weil. Le social, en effet, comme simple agrégat, n'a de « transcendance » que quantitative et la seule sommation des parties d'un tout ne peut jamais produire la moindre fin ni se donner soi-même comme fin ; en revanche, on passe au moins dans le monde des moyens, c'est-à-dire de la détermination qualitative quand on considère les parties intermédiaires (cité, pays, nation ...) comme possédant chacun une unité organique qui réside essentiellement dans le « dépôt », produit par accumulation culturelle, par tradition de sa propre histoire⁷⁸³. L'âme d'un peuple, c'est son histoire et sa culture, qui constituent à la fois un ciment, un milieu, un élément médiateur qui rend possible la relation à autrui parce qu'il rend possible des personnes à partir de simples atomes sociaux. En cela, Simone Weil

⁷⁸². Souvent en référence à Israël que Simone Weil porte sa critique envers l'Eglise catholique : « Comme le monopole de Silo, puis de Jérusalem, faisant de la religion une chose sociale, de même le monopole de l'Eglise » (*Œuvres complètes*, t. VI, vol. 4, p. 296).

⁷⁸³. Chez Simone Weil, la distinction est capitale entre *cité* et *société* : la cité, le pays sont constitués par l'ensemble de toutes les médiations concrètes qui donnent forme et qualité à l'existence humaine ; tandis que, la société, la nation ne sont seulement que des productions idéologiques, des abstractions qui, comme représentations, sont idolâtrées spontanément dans le culte de tout ce qui est collectif.

a bien remarqué que « le renversement des moyens et des fins, qui est l'essence même de tout le mal social, est inévitable, pour une bonne raison, c'est qu'il n'y a pas de fin »⁷⁸⁴. Ce monde des finalités sans fin peut très bien être idolâtré, par la recherche du « moyen pur » (la puissance, l'argent...). Le social n'est rien d'autre que l'idolâtrie, représentée comme une fin. Or, reste aux yeux de Simone Weil que « 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 »⁷⁸⁵. Dans cette logique même de sa pensée, l'Eglise n'est rien d'autre que le moyen de transmission d'une tradition, d'une culture religieuse, et qui se réalise temporellement. Et donc, étant moyen, étant institution, elle n'échappe pas à la règle de la pesanteur du monde dont elle fait partie.

Une telle interprétation nous permet de voir mieux le tourment de Simone Weil, prise dans le tiraillement des liens qui l'attachent à la foi catholique et la force des convictions qui l'éloignent de l'Eglise. En effet, sa pensée à l'égard des institutions ecclésiastiques et religieuses est arrivée à une expérience originale de Dieu. Pour elle, Dieu, étant retiré de la création, voit dans le secret, et c'est dans le secret du cœur qu'il opère par sa grâce. Dieu enveloppe la création de sa bonté justes et injustes, il ne crée pas de barrières. Dieu s'implique aux extrêmes de la souffrance et du malheur, et en même temps il échappe à toute forme de violence. Face à la création, Dieu respecte la nécessité du mouvement du monde et de la raison, il sait se retirer : il ne s'embarrasse pas d'institutions dispensées de se soumettre à cette nécessité et de s'affranchir de la raison. La distance entre la nécessité et le bien a quelque chose d'irréductible, dont l'oubli est la source de toutes les idolâtries. Alors, si les institutions ecclésiastiques ont vocation à orienter vers ce qui importe dans la recherche de Dieu comme Bien absolu, elles ne peuvent qu'imiter celui qui fut le témoin majeur de sa venue vers tout homme, le Christ, et ne pas s'approprier son pouvoir imaginaire au profit de leur notoriété sociale ou de leur puissance politique et culturelle. Dans cette perspective, on peut comprendre la raison pour laquelle Simone Weil a mis en cause tout le système institutionnel de l'Eglise : une expérience de Dieu qui par l'absolu de sa saisie ne tolère pas leur faillibilité et leur précarité ; d'autre part, l'incohérence de sa prétention à détenir la vérité, alors qu'il n'est qu'un chemin parmi d'autres.

⁷⁸⁴. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3, p. 194.

⁷⁸⁵. *Ibid.*, p. 195.

Pourtant cette expérience admirable de Dieu dont la bonté se signifie dans le monde par la beauté et dans l'histoire par la ténacité des justes à ne laisser aucun être abandonné en raison de son infinie miséricorde suscite une interrogation lorsqu'elle est appliquée comme critère de jugement à l'égard des institutions ecclésiastiques et de leurs errements historiques. Simone Weil est alors sans indulgence comme si elle attendait que ces institutions soient des traces ou des indices sans ambiguïté du Dieu qu'elles disent honorer : leur prétention dans le domaine de la vérité, leur violence dans celui de la politique démentent leur propre vocation à être les fidèles témoins du Christ.

De plus, comme nous avons vu dans la deuxième partie concernant les arguments de critique que Simone Weil fait à l'égard des partis politiques et toutes les formes de collectivités, cela explique bien sa ferme attitude envers l'Eglise manifestement existant comme une institution. Si les partis, les associations, tendent toujours à mésuser de leur liberté pour étendre leur pouvoir au profit de leurs seuls intérêts, l'Eglise échappe d'autant moins à ce travers qu'elle estime que son opinion et sa liberté découlent dans le monde politique, social, culturel et philosophique de l'autorité qu'elle a reçue de Dieu. En prétendant détenir un monopole en matière religieuse, elle oublie sa véritable situation qui révèle la même précarité que toutes les autres institutions, à ceci près qu'elle compromet Dieu dans ses errements.

En voulant manifester un Dieu publiquement puissant et dominant en ce monde, n'est-il pas en contradiction avec la conception d'un Dieu qui travaille dans le secret et au cœur même de l'homme ? Or, pour Simone Weil, s'il existe un lieu où Dieu se manifeste, il se situe ou dans l'extrême beauté du monde ou dans l'attention portée à celui qui souffre et est enfermé dans le malheur. Lorsque l'Eglise, avec toute son institution et ses règles, en voulant signifier publiquement Dieu, l'enferme dans la frilosité de son désir de survie, source potentielle de violence, ou dans son indifférence à l'égard des malheurs les plus graves : elle ne peut s'y impliquer comme corps sans se dissoudre. Sa précarité que l'on perçoit est la manifestation de son incapacité à être le délégué ou le substitut de Dieu en ce monde ; elle n'est rien de ce qu'elle prétend être publiquement, car nul groupe ne peut se situer en cette place que Dieu laisse vide. En conséquence, la précarité reconnue de l'institution est l'indice du mensonge de ses prétentions : l'Eglise oublie la présence et le travail en secret de Dieu, elle méconnaît la faillibilité de tout langage sur ce qui n'est pas rationnellement maîtrisable et vérifiable, elle ignore que le lieu où Dieu se manifeste est

celui de la détresse et de la souffrance, elle se coupe ainsi de ceux pour lesquels l'oppression sociale est intolérable. La précarité de l'institution se signifie davantage dans l'irréalisme de ses prétentions que dans ses errements. Ceux-ci seraient cependant acceptables si l'institution ecclésiale s'avouait aussi faillible que les autres et ne faisait pas endosser à Dieu un parcours historique et trop humainement prévisible.

Jusqu'ici, on peut se demander si le jugement sévère de Simone Weil ne manque pas un aspect positif de la précarité ? En même temps, n'est-il pas possible de concevoir un Dieu passionnel et imprévisible de l'histoire ?

S'il est vrai que le Christ s'est incarné, qu'il a assumé une condition singulière et qu'il a suscité des témoins collectivement rassemblés, il est difficile d'imaginer que cette collectivité échappe aux aléas de notre condition : elle n'est pas infaillible sur la vérité en général, mais dans un domaine limité, c'est-à-dire ce qui est propre à elle. Précisément, ce qui veut dire qu'elle ne l'est pas davantage dans son imitation pratique de celui qu'elle reconnaît comme son Seigneur, qu'elle est purement dans la confession et la transmission qu'elle fait de lui lorsqu'elle se soumet à sa seule parole et ne se l'approprie pas. Errements, fautes, compromissions appartiennent à l'être ecclésial comme au nôtre. Dans ce chaos, la Parole n'est autre qu'une proposition ou une hallucination humaine : elle ne purifie qu'à long terme et non sans régression possible. La précarité est la condition pour que la Parole divine ne soit pas confisquée par une institution en délire de transparence et de pureté. Tous ces éléments ne furent-ils pas soulevés dans la pensée critique de Simone Weil pour assumer ce paradoxe.

Sa déception à l'égard de l'Ancien Testament fut telle qu'elle peina à admettre les mesquineries de l'Eglise comme indice parmi d'autres de sa vocation transcendante. Ce n'est pas tant l'articulation entre l'universel du Bien que serait Dieu et la réfraction multiple de cette source originare qui pose problème que l'historicité ambiguë en laquelle Dieu s'est impliqué dans l'histoire d'un peuple, Israël, et dans le parcours singulier du « nouveau peuple », l'Eglise. L'histoire mouvementée de l'Eglise est aussi l'une des formes de l'ambiguïté de la venue en ce monde de la Parole divine : cette Parole est à la fois singulière et universelle, elle s'est voilée mais se donne en toute sa réalité concrète.

3. *Réflexions sur l'universalité du salut*

Au-delà de ce qui est dit sur les conceptions de Simone Weil sur l'idolâtrie, sur sa mise en question de la notion de « peuple élu » et son rejet de l'aphorisme « hors de l'Eglise, pas de salut », c'est en effet au nom de la bonté absolue du vrai Dieu, de sa justice universelle, qu'elle ne peut pas admettre sous aucun prétexte l'exclusion totale et complète des générations antérieures à la Révélation judéo-chrétienne. Partant de sa conception du Dieu juste et bon, Simone Weil considère que tous ceux qui, en toute droiture du cœur, professent une autre religion ou conception de vie, n'appartenant pas à cet unique corps socio-religieux de l'Eglise catholique, obtiennent la même grâce et le même amour de Dieu. C'est *l'universalité* du salut.

Le thème de l'universalité de la présence divine et par conséquent de l'universalité de la grâce et de la possibilité du salut est très pertinent dans plusieurs courants de pensée théologique. Dans la perspective d'une continuité de la pensée religieuse de Simone Weil, il est donc nécessaire de revenir à sa conception de « l'amour implicite de Dieu », non pour mettre en évidence une identité, mais pour mieux comprendre, à travers cette conception, la manière dont elle pense par rapport au christianisme et à l'Eglise.

Ne pouvant se permettre de franchir le seuil de l'Eglise institutionnelle, Simone Weil a affirmé à plusieurs reprises que sa « vocation » divine consistait à ne pas appartenir au « christianisme de fait », mais à se savoir membre d'une Eglise plus vaste, « le christianisme de droit », qui englobe tous les justes depuis le commencement du monde. Cette situation lui permet d'ailleurs de vivre une compassion envers la partie de l'humanité qui restait encore en dehors de l'Eglise. Elle n'avait donc, à vrai dire, aussi douée et assoiffée de vérité qu'elle fût, jamais étudié la théologie au sens académique du mot, mais, encouragée par des expériences mystiques, elle s'est expliquée durant plusieurs années, d'une manière radicale et loyale, avec la théologie et la spiritualité catholiques, telles qu'elle les montrait dans ses écrits. Dans sa conception du salut, le thème de l'universalisme confirme l'importance du problème ici posé qui concerne tous les hommes. En l'absence de réponse à ce problème, la foi chrétienne est condamnée à se cantonner toujours dans le rôle d'une communauté religieuse purement privilégiée et même sectaire.

C'est sans doute en cette perspective d'orientation vers toute l'humanité, précisément vers tous les chrétiens anonymes que pose le problème de l'amour implicite de Dieu⁷⁸⁶.

En effet, pour caractériser les formes de l'amour implicite de Dieu, Simone Weil commence par distinguer « l'amour antérieur » pour Dieu et la forme la plus haute de l'amour entre Dieu et l'homme qui se produit seulement lorsque « Dieu vient en personne prendre la main de sa future épouse »⁷⁸⁷, c'est-à-dire lorsque Dieu visite l'âme. Précisément, l'amour antérieur est celui d'un « amour indirect ou implicite de Dieu » : étant destiné à devenir amour de Dieu, il ne peut « avoir Dieu lui-même pour objet, puisque Dieu n'est pas présent et ne l'a encore jamais été »⁷⁸⁸. Concernant l'objet direct de cet amour antérieur, Simone Weil explique :

« L'amour implicite de Dieu ne peut avoir que trois objets immédiats, les trois seuls objets d'ici-bas où Dieu soit réellement, quoique secrètement présent. Ces objets sont les cérémonies religieuses, la beauté du monde et le prochain. Cela fait trois amours. A ces trois amours, il faut peut-être ajouter l'amitié ; en toute rigueur, elle est distincte de la charité du prochain »⁷⁸⁹.

En outre, pour éviter les malentendus et dans la volonté d'apporter plus de clarté à sa pensée, Simone Weil ajoute encore à cette classification quelques différenciations : « Ces amours indirects ont une vertu exactement, rigoureusement équivalente. Selon les circonstances, le tempérament et la vocation [...]. Ce n'est peut-être pas nécessairement le même tout au long de cette période »⁷⁹⁰. Or, la préparation est peut-être parfois longue, et il faut toujours se situer dans l'attitude de l'attente de la visite divine. La période préparatoire n'est pas la fin. Par contre, l'ensemble de ces amours indirects constitue déjà l'amour de Dieu sous « forme enveloppée » :

⁷⁸⁶. A propos de ce problème Simone Weil, au printemps 1942, a écrit un texte assez long intitulé : « Formes de l'amour implicite de Dieu ».

⁷⁸⁷. *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966, p. 122.

⁷⁸⁸. Ibid.

⁷⁸⁹. Ibid., pp. 122-123.

⁷⁹⁰. Ibid., p. 123.

« La forme enveloppée de l'amour précède nécessairement, et souvent pendant très longtemps elle règne seule dans l'âme ; chez beaucoup peut-être jusqu'à la mort. Cet amour enveloppé peut atteindre des degrés très élevés de pureté et de force »⁷⁹¹.

Alors, à part l'amour pour le prochain, comme nous l'avons déjà mentionné dans le chapitre VII, il faut ici ajouter « l'amour de l'ordre du monde » qui pour Simone Weil est identique à l'amour de la beauté du monde. En parlant de cette forme d'amour implicite, elle met en rapport des idées grecques, occidentales et franciscaines avec des idées platoniciennes. Selon sa pensée, si les hommes font ce qu'ils font c'est toujours parce qu'ils recherchent la beauté, la sagesse et l'ordre présent dans l'univers et, en dernière analyse, « Dieu ». En effet, « par l'amour de l'ordre du monde nous imitons l'amour divin qui a créé cet univers dont nous faisons partie »⁷⁹². La capacité de s'émerveiller devant la beauté du monde est la vocation propre de l'homme. Autrement dit, selon les termes de Simone Weil :

« La beauté du monde est la coopération de la Sagesse divine à la création. “ Zeus a achevé toutes choses, dit un vers orphique, et Bacchus les a parachevées ” Le parachèvement, c'est la création de la beauté. [...] La beauté du monde, c'est le sourire de tendresse du Christ pour nous à travers la matière. Il est réellement présent dans la beauté universelle. L'amour de cette beauté procède de Dieu descendu dans notre âme et va vers Dieu présent dans l'univers. C'est aussi quelque chose comme un sacrement »⁷⁹³.

Tout l'être humain, quel qu'il soit, est un reflet de la lumière céleste, qui porte en soi le lien plus ou moins vaguement senti avec sa patrie universelle. C'est aussi le sentiment que Simone Weil avoue dans une belle lettre dirigée à son ami Joë Bousquet, dans laquelle elle lui explique qu'avant d'avoir vécu une expérience mystique, elle n'avait jamais d'auteurs mystiques et que, jusque-là, sa foi avait été stoïcienne : « Jusque-là [dit-elle] 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

⁷⁹¹. Ibid.

⁷⁹². Ibid., p. 147.

⁷⁹³. Ibid., p. 154.

nécessité qui en sont la substance, avec tous les événements qui s'y produisent »⁷⁹⁴. Et c'est toujours fidèle à la conception antique, même après avoir connu des expériences mystiques, qu'elle peut en retenir une qu'elle juge essentielle, celle de l'amour du destin, comme on peut constater dans l'affirmation suivante : « C'est de là que vient la conception stoïcienne de l'*amor fati*, l'amour de l'ordre du monde, mis par eux 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 »⁷⁹⁵.

En reprochant au christianisme de ne pas saisir le sens de la beauté du monde, Simone Weil se demande s'il est en droit de se dire catholique lorsque l'univers lui-même en est absent. Elle pousse plus loin son raisonnement : « 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 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 »⁷⁹⁶. Or, ces affirmations apparaissent ici tout aussi aisément critiquables, et elles montrent dans quelle mesure Simone Weil ignore toute la tradition de la pensée chrétienne qui exige d'être interprétée avec soin⁷⁹⁷.

L'autre forme de l'amour implicite de Dieu, que nomme Simone Weil : « l'amour des pratiques religieuses ». Dans le même sens que pour tout ce qui est beau et juste, Simone Weil suppose que : « Dieu est présent dans les pratiques religieuses, quand elles sont pures ; de la même manière que dans le prochain et dans la beauté du monde, non pas davantage »⁷⁹⁸. Or, il faut noter qu'il s'agit dans cet écrit d'une « critique de la religion »

⁷⁹⁴. *Lettre à Joë Bousquet*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. "Quarto", p. 797.

⁷⁹⁵. *L'enracinement*, p. 363.

⁷⁹⁶. *Attente de Dieu*, p. 167.

⁷⁹⁷. Notons que l'influence de la morale stoïcienne sur le christianisme naissant était décisive : la pratique chrétienne de l'examen de conscience et de l'exercice moral viennent en droit ligne du stoïcisme. Il y a toute la longue postérité stoïcienne chez les moines du désert qui donnent la première place à l'effort ascétique d'indifférence au monde en non pas à la confiance en Dieu et au dévouement envers l'autre. Il y aura le renouveau du stoïcisme à la Renaissance avec Juste Lipse (1547-1606) et la morale stoïcienne de Descartes, Spinoza et beaucoup d'autres.

⁷⁹⁸. *Attente de Dieu*, p. 175.

très originale, qui ne retient pas toujours l'attention requise, et en outre une relativisation mystique et théologique de toutes les religions positives, y compris le christianisme, par rapport au véritable amour de Dieu dans la plus haute forme de la mystique. Le résumé des pratiques religieuses est présenté en des termes assez vagues :

« 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 sauvé par lui [...] 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 »⁷⁹⁹.

Les religions, y compris le christianisme, n'ont ainsi pour Simone Weil qu'un caractère « préparatoire », ce qui ne leur ôte cependant pas toute valeur. Elle porte parfois des jugements qui ne peuvent convaincre ni du point de vue de l'histoire des religions ni en tant qu'interprétations, mais des idées et des suggestions peuvent recommander de réfléchir et de méditer. Et pour cela, il ne faut pas situer ses pensées tout simplement sur le plan théologique ; par contre, sur le plan philosophique, sa compréhension des religions comme formes de l'amour simplement implicite de Dieu donne sans aucun doute, et particulièrement aujourd'hui, à penser.

De toute manière, Simone Weil n'étudie pas les religions elles-mêmes, c'est-à-dire leur historicité. Ceux à quoi elle vise sont « les choses religieuses », qui « sont des choses sensibles particulièrement, existant ici-bas, et pourtant parfaitement pures »⁸⁰⁰. Car, les choses religieuses ont une pureté inconditionnée, parfaite et en même temps réelle. Elles ne peuvent être vérifiées que par la voie de l'expérience, comme on fait la preuve de la beauté du monde. Et dans cette expérience « le regard porté sur la pureté parfaite est le plus efficace »⁸⁰¹. Il s'agit, en effet, de l'attitude du désir et de l'attention dans l'âme qui attend la visite de Dieu : « Les pratiques religieuses sont entièrement constituées par de l'attention animée de désir »⁸⁰². Alors, comme une période de préparation, explique encore Simone

⁷⁹⁹. Ibid., p. 176.

⁸⁰⁰. Ibid., p. 181.

⁸⁰¹. Ibid., p. 189.

⁸⁰². Ibid., p. 194.

Weil : « ces amours indirects constituent un mouvement ascendant de l'âme, un regard tourné avec quelque effort vers le haut. 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 »⁸⁰³.

Le passage qui conclut son étude sur « amour implicite et amour explicite » présente donc d'une manière plus ou moins explicite sa perspective théologique de l'universalité du salut :

« Enfin le contact avec Dieu est le véritable sacrement. Mais on peut être presque sûr que ceux chez qui l'amour de Dieu a fait disparaître les amours purs d'ici-bas sont de faux amis de Dieu. Le prochain, les amis, les cérémonies religieuses, la beauté du monde ne tombent pas au rang des choses irréelles après le contact direct entre l'âme et Dieu. Au contraire, c'est alors seulement que ces choses deviennent réelles. Auparavant, c'étaient des demi-rêves. Auparavant, il n'y avait aucune réalité »⁸⁰⁴.

Ainsi y a-t-il, d'après Simone Weil, dans les actions humaines, qu'elles soient ou non religieuses selon le langage contemporain, dans la mesure où elles témoignent d'une sincérité intérieure et d'un amour des hommes, une orientation cachée vers le Bien, vers l'Absolu, vers ce mystère d'Amour que nous nommons Dieu. Dans l'amour pour les autres et pour l'autre est compris, « impliqué », l'amour pour ce mystère divin ; suivant la conception de Simone Weil on peut ainsi appeler « indirecte » cette forme d'amour de Dieu. Elle vise à son accomplissement explicite dans la rencontre mystique avec le mystère divin. Cette orientation vers l'Absolu, vers la Vérité, c'est pour Simone Weil l'aspiration et la montée platonicienne vers l'Un, le Bien, la Lumière. Et elle la fait dans un libre esprit qu'elle partage avec une longue tradition chrétienne d'auto-compréhension et d'interprétation du monde, le Christ est pour elle l'apparition historique de cette vérité une. Chez Simone Weil, nous avons donc affaire à un platonisme chrétien ou, plus exactement, à un christianisme compris et interprété à partir de Platon.

Si la réflexion de Simone Weil sur les formes de l'amour implicite nous paraît importante, elle pourrait nous conduire à la question de quelque chose dont on ne se

⁸⁰³. Ibid., p. 208.

⁸⁰⁴. Ibid., p. 214.

représente pas encore comment il pourrait être et devrait être dans sa forme accomplie. Mais bien que l'amour implicite de Dieu puisse encore aller au-delà de lui-même, il n'est aucunement sans valeur, car il accomplit à son niveau ce qui lui est possible et atteint déjà, d'une manière cachée, indirecte ou implicite, ce qui est encore susceptible d'expressivité, de nomination ou de dépassement. C'est dans cette perspective qu'il est tout à fait légitime d'intervertir les adjectifs et de parler d'un amour anonyme de Dieu ou d'un salut universel chez Simone Weil.

D'un autre côté, il faut souligner que pour Simone Weil, le dépassement possible de l'amour implicite de Dieu s'accomplit à travers l'expérience mystique explicite, qu'elle a parfois exprimée dans la métaphore mystique de l'épouse. De toute façon, elle est d'avis que la mystique implicite peut se transformer en mystique explicite. Cette vision de la vocation humaine présuppose l'universelle possibilité du salut pour tous les hommes, mais elle ne joue ici aucun rôle, au sens d'une réflexion théologique explicite, pas plus que le problème dogmatique de la nécessité de l'Eglise pour le salut. Et c'est justement par le passage de l'amour implicite à l'amour explicite de Dieu, ce qu'il est tout à fait possible d'opérer dans chaque vie humaine, que Simone Weil tente de faire justice à cet universalisme mystique, sans lequel on ne peut véritablement témoigner de la foi au Dieu unique, dont l'Esprit emplit l'univers, dans le Logos duquel l'ensemble de la création est maintenue entre origine et terme, et qui ne refuse sa grâce à personne.

Toute la conviction de Simone Weil concernant l'universalisme mystique a été clairement et longuement expliquée dans sa lettre au père Perrin, lorsqu'elle s'en prend au christianisme, en disant :

« Le christianisme doit contenir en lui toutes les vocations sans exception, puisqu'il est catholique. Par suite l'Eglise aussi. Mais à mes yeux le christianisme est catholique en droit et non en fait. Tant de choses sont hors de lui, tant de choses que j'aime et ne veux pas abandonner, tant de choses que Dieu aime, car autrement elles seraient sans existence. Toute l'immense étendue des siècles passés, excepté les vingt derniers ; tous les pays habités par des races de couleur ; toute la vie profane dans les pays de race blanche ; dans l'histoire de ces pays, toutes les traditions accusées d'hérésie, comme la tradition manichéenne et

albigeoise ; toutes les choses issues de la Renaissance, trop souvent dégradées, mais non tout à fait sans valeur »⁸⁰⁵.

Restée toujours ferme dans cet esprit porté par le souci des valeurs humaines et l'amour implicite de Dieu pour tous, Simone Weil, en particulier dans ses notes new-yorkaises et dans ses lettres écrites au père Couturier, dominicain, et au philosophe français Jean Wahl (1888-1974), a exposé ses idées sur la pensée unique et commune, la « pensée identique » et sur la vérité unique dans toutes les religions et cultures sous une forme très floue, tendant vers des identifications qui s'avèrent très douteuses et critiquables. Lorsqu'elle dit qu'une seule et même pensée se trouve dans les antiques mythologies, chez Thalès, Héraclite, Pythagore, Platon, dans le folklore des peuples, dans les Upanishad et la Bhagavadgita, chez les taoïstes, dans l'ancienne Egypte, dans les dogmes chrétiens, chez saint Jean de la Croix, chez les cathares et les manichéens, on connaît là sa vision mystique de l'unité du monde ; mais elle s'expose au danger – pour ne rien dire de plus – de la simplification et du mauvais relativisme.

En effet, la vision et la compréhension que Simone Weil a de l'unité sont issues, sans aucun doute, de sa propre expérience mystique. A partir de cette expérience personnelle, elle a pu découvrir des correspondances étonnantes et faire des rapprochements audacieux du point de vue de l'histoire des religions. Pour elle, l'histoire du salut se définit comme étant l'histoire de l'ensemble des expériences rédemptrices vécues par l'humanité ; en d'autres termes, il ne peut y avoir d'individu libre, resté en dehors de cette histoire, qui ne serait susceptible d'avoir des expériences divines et d'accéder au salut. Située dans la conception moderne sur le sens de l'histoire⁸⁰⁶, Simone Weil semble préoccupée des questions s'attachant à l'histoire du salut dans les religions non chrétiennes. Et dans cet effort elle voit que l'histoire du monde et celle du salut sont coexistantes. Mais cela ne veut pas dire qu'elles soient identiques, car par la liberté dont jouit l'homme, l'histoire profane

⁸⁰⁵. *Attente de Dieu*, pp. 52-53.

⁸⁰⁶. Si la philosophie idéaliste du siècle dernier connaissait des synthèses historico-philosophiques comme celles de Hegel ou de Schelling, c'est la discussion sur la fin de l'histoire qui est au cœur du débat relatif aux problèmes de la philosophie quand elle se penche sur l'histoire : la notion de « retour éternel du semblable » chez Friedrich Nietzsche (*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*) et chez Mircea Eliade (*Traité d'histoire des religions*) ou encore l'histoire comme un mythe occidental de la bourgeoisie chez Claude Lévi-Strauss (*La Pensée sauvage*).

se manifeste dans son caractère salvateur ou, au contraire, dans le mal⁸⁰⁷. L'histoire du salut est donc pour Simone Weil la dimension cachée de l'histoire profane, son fondement secret.

D'autre part, Simone Weil, qui s'inscrit en droite ligne de la pensée kantienne, prend très au sérieux l'aspect historique de l'existence humaine et c'est ainsi qu'elle parle du « caractère brisé » de celle-ci, lequel se manifeste dans le temps. Ici réside en substance son refus des synthèses philosophico-historiques marxistes. Le christianisme, selon Simone Weil, voulait chercher également une harmonie dans l'histoire, et c'est là que réside le germe de la pensée hégélienne puis marxiste :

« La métaphore de la pédagogie divine dissout la destinée individuelle, qui seule compte pour le salut, dans celle des peuples. Le christianisme a voulu chercher une harmonie dans l'histoire. C'est le germe de Hegel et par suite de Marx. La notion d'histoire comme continuité dirigée est chrétienne »⁸⁰⁸.

Simone Weil part donc d'une perspective historique de l'homme dans son existence, mais elle situe la finalité de l'histoire en dehors du temps, dans l'éternité. L'aspect de l'histoire du salut ne se manifeste alors que de façon très limitée dans la pensée de Simone Weil quand elle se consacre à la philosophie de la religion. Pourtant, il convient dans notre étude de constater que les très riches réflexions que Simone Weil consacre à la signification et à l'importance des religions non chrétiennes peuvent aider les études entreprises actuellement sur l'histoire du salut et aider à intégrer d'autres cultures et religions dans une théologie des religions mettant l'accent sur les problèmes relevant de la question de l'universalité du salut. En outre, il faut reconnaître que le but de sa recherche sur l'histoire du salut, ne saurait être, dans ses efforts pour éclairer le rapport entre Dieu et l'homme, qu'une réflexion transcendantale de l'individu mais qu'elle doit aussi intégrer les groupements d'individus et les sociétés, car l'histoire ne se réalise pas exclusivement à partir de l'individu libre de ses actes. L'histoire est aussi déterminée par des forces et des

⁸⁰⁷. C'est en ce sens que note Simone Weil dans ses *Cahiers* : « Le XX^e est un siècle de retour à l'histoire. Mais il y a le bon et le mauvais usage de l'histoire », cf. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3, p. 131.

⁸⁰⁸. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3, p. 344.

structures autant sociales que politiques, culturelles et religieuses. Et ici donc, pour Simone Weil, l'expérience politique sera inséparable de l'expérience religieuse.

CHAPITRE IX

Rapports entre l'expérience mystique et la pensée politique

L'expérience mystique saisit le cœur humain avec effets et orientations concrets, même si la mystique demeure du domaine de l'ineffable et s'il s'agit par conséquent d'une expérience secrète qui ne peut être transmise. En effet, toute expérience mystique est unique et irréductible, mais lorsque le mystique parle, quelque chose dans l'être humain en ressent l'écho. L'inexprimable peut devenir connaissable et le sentiment de l'ineffable peut être partagé par tous ceux qui ont écouté la voix du mystique. Simone Weil a pratiqué au sein de son époque une « mystique réelle », celle-là même qui l'a menée à une « spiritualité incarnée », et à être contemplative dans l'action : passive à l'égard de Dieu et très active aux jeux des hommes. Cette « spiritualité incarnée » l'a conduite à se sentir encore plus de responsabilité envers le monde, sans fuir la réalité, et à tenter d'y apporter sa propre réponse, en assumant le risque que cela lui faisait courir au milieu des événements où elle se trouvait engagée ; à soumettre sa vie à une transformation radicale, au plan personnel comme au niveau social. C'est pour cette raison que l'expérience mystique ne l'a pas figée dans l'apathie, la passivité ou le conformisme. Bien au contraire, elle a voulu participer très activement à la vie publique en y faisant entendre sa voix, qui appelait à établir une possible articulation entre la sphère mystique, qui mène à l'intériorité contemplative, et la sphère politique, qui conduit à l'extériorité et à l'action.

1. Unité de l'expérience mystique et de la pensée politique

Il est bien évident que derrière l'évolution de la pensée de Simone Weil se cache une unité d'inspiration et une systématisme. Elle a exploré les degrés ou niveaux de l'expérience. L'expérience mystique ne prend alors son sens qu'en relation avec les autres niveaux de l'expérience politique qui sont éclairés en retour. En effet, il existe une analogie de l'expérience allant de l'expérience empirique à l'expérience mystique au sein d'un empirisme ou d'un positivisme supérieur. « Le Christ m'a prise » dit-elle, mais quelle rationalité et quelle universalité contient une telle affirmation ? La réponse suppose

de développer les analogies de l'expérience. Se poser ainsi le problème de l'unité de la pensée de Simone Weil, question à laquelle on ne peut répondre qu'en étudiant certains écrits, ceux dans lesquels l'inspiration politique et l'inspiration mystique sont toutes deux présentes.

Revenons à ce passage que Simone Weil nous livre dans l'article « Luttons-nous pour la justice ? », dans lequel elle écrit : « L'examen de ce qui est juste, on l'accomplit seulement quand il y a nécessité égale de part et d'autre. Là où il y a un fort et un faible, le possible est exécuté par le premier, et accepté par le second »⁸⁰⁹. Cette perspective domine la pensée politique de Simone Weil. Cependant, tous les écrits politiques, qui appliquent dans le concret la pensée de Thucydide, se terminent par une note d'espoir ; il faut un miracle, l'histoire comporte des miracles. En effet, Simone Weil n'emploie pas souvent le terme de « *miracle* » mais celui de la « *folie de l'amour* ». Or, dans les deux figures, nous sommes dans l'ordre de ce qui brise les nécessités naturelles, mais qu'est-ce que ce miracle constitué par la folie de l'amour ?

Tout d'abord, *l'amour*, Simone Weil l'a toujours conceptualisé dans un mouvement d'aller-retour : cet amour vient de Dieu en chacun de nous et remonte de nous à Dieu. Prenant la source en Dieu, cet amour n'est pas un acte de puissance, mais une abdication : la preuve de la création se manifeste comme un royaume dont Dieu s'est retiré, il ne peut y venir que comme mendiant ; et puis, autre preuve de l'abdication, c'est l'incarnation du Christ qui a pris la condition d'esclave.

Or, la *folie de l'amour*, en ce sens, c'est justement le consentement libre de chaque être humain. Quand la folie de l'amour a saisi un être humain, il fait alors apparaître comme une obsession le besoin que tout homme, au lieu de subir son sort, y consente librement. En effet, tout homme a une faculté de consentir librement au bien par amour « faculté emprisonnée dans de l'âme et de la chair »⁸¹⁰. A savoir, en outre, que « le dénuement, les privations de l'âme et du corps empêchent que le consentement puisse

⁸⁰⁹. *Ecrits de Londres et Dernières lettres*, p. 45. Ce passage a été utilisé ailleurs par Simone Weil et nous l'avons cité dans le chapitre VIII de notre travail cf., *Œuvres complètes*, t. II, vol. 3, p. 106).

⁸¹⁰. *Ibid.*, p. 49.

s'opérer dans le secret du cœur »⁸¹¹. Ce besoin, c'est comme la faim. Par conséquent, les individus privés du pouvoir d'accorder ou de refuser le consentement ont peu de chance d'en atteindre la possession sans quelque complicité dans les rangs de ceux qui commandent. Ceux-là, aux yeux de Simone Weil, sont des fous. En quoi consiste donc le libre consentement ?

Pour Simone Weil, le libre consentement ne consiste pas en une unique forme, telle que celle de l'esclave, selon l'enseignement d'Epictète, qui était obtenue au terme d'une longue ascèse ; mais les formes d'expression du libre consentement varient beaucoup avec les traditions et les milieux. Il est parfois difficile de discerner le libre consentement car, certaines sociétés peuvent nous paraître despotiques, dans notre ignorance, alors que ces hommes sont beaucoup plus libres que nous. Et c'est peut être la raison pour laquelle Simone Weil se lance dans une critique de la présente démocratie parlementaire : « puisqu'en choisissant une partie de nos chefs nous les méprisons, que nous en voulions à ceux que nous n'avons pas choisis et que nous obéissions à tous à contrecœur »⁸¹². Sa critique touche également aux principes de la Révolution de 1789, dont elle voit qu'on n'a su ni les penser, ni les mettre en pratique⁸¹³.

Simone Weil ne s'arrête pas à la critique, elle formule des propositions positives : le consentement suppose l'amour de quelque chose. Par exemple, quand elle parle de la forme neuve de patriotisme, elle vise à quelque chose qui soit proche, humain, chaleureux et sans orgueil, une « chose à aimer non pour sa gloire, son prestige, son éclat, ses conquêtes, son rayonnement, son expansion future, mais en elle-même dans sa nudité et sa réalité [...] une chose qu'une population puisse aimer naturellement du fond du cœur, du fond de son propre passé, de ses aspirations traditionnelles et non par suggestion, propagande ou apport étranger »⁸¹⁴. Au fond de sa pensée, toutes les lois, les institutions

⁸¹¹. Ibid., p. 51.

⁸¹². Ibid., pp. 52-53.

⁸¹³. A ce propos, elle écrit dans *La pesanteur et la grâce*, p. 191 : « C'est l'amour surnaturel qui est libre. En voulant le forcer, on lui substitue un amour naturel. Mais, inversement, la liberté sans amour surnaturel, celle de 1789 est tout à fait vide, une simple abstraction, sans aucune possibilité d'être jamais réelle ».

⁸¹⁴. *Ecrits de Londres et Dernières lettres*, p. 54.

sont nécessaires, mais insuffisantes. Il faut une création en matière sociale et politique, un jaillissement d'inventions.

Mais comment cela peut-il se réaliser lorsque tous les efforts humains et les conditions sont épuisés ? Il faut alors un miracle, la folie de l'amour : « Il n'est pas facile de combattre pour la justice. Il ne suffit pas de discerner quel camp est celui de la moindre injustice et, y étant allé, de prendre les armes et de s'exposer aux armes ennemies. Certes cela est beau plus que les paroles ne peuvent dire. Mais en face on fait exactement de même »⁸¹⁵. Or, pour Simone Weil, face à la réalité sociale, il faut bien garder l'esprit de justice, qui n'est pas seulement acceptation lucide et libre de la nécessité, mais qui nous donne à chérir, dans tous les milieux humains sans exception, « les fragiles possibilités terrestres de beauté, de bonheur et de plénitude »⁸¹⁶. Alors, seule la folie de l'amour nous permet d'avoir la *compassion* pour l'ennemie, lieu où la souffrance et le courage puisent leur vigueur.

Seule la folie de l'amour peut unifier tous les facteurs requis pour la lutte de la justice. Elle nous pousse à nous demander : est-il sûr que nous soyons à notre place dans le camp de la justice ? Cette question peut être interprétée de deux manières : ou bien, nous sommes dans le camp de la justice, mais sommes-nous vraiment justes ? ou bien, sommes-nous dans le camp de la justice ? Ici, ce que l'on peut retenir, c'est la mise en question de toute proposition concernant les problèmes concrets, alors qu'en matière d'amour de Dieu, nous sommes devant l'évidence ; on peut retenir aussi le refus de tout fanatisme qui considère une cause comme absolument bonne.

Simone Weil ne propose pas un amour fou, mais l'amour des réalités concrètes, telles que patrie, possibilités terrestre de bonheur et de plénitude. Elle ne nie pas que l'esclavage puisse être vécu dans le libre consentement, mais elle pense en fonction des problèmes de son temps. Pour penser à cet amour des réalités concrètes, elle emprunte beaucoup à l'expérience mystique. Et elle va jusqu'à dire que la folie de l'amour ne peut s'exprimer si l'on a accordé son cœur à quoi que ce soit en ce monde, Eglise ou patrie. Il

⁸¹⁵. Ibid., p. 56.

⁸¹⁶. Ibid.

faut entendre, semble-t-il, un amour exclusif limité à une société donnée, civile ou ecclésiastique. C'est dire que l'amour de Dieu est présent à sa pensée.

Or, comme nous l'avons déjà vu, chez Simone Weil, le passage de la pensée mystique à la pensée politique s'effectue sans transition. Tout naturellement, la pensée mystique débouche sur le concret et les problèmes politiques. Partant de sa propre expérience, de sa propre vie, la pensée mystique de Simone Weil n'est pas, en effet, une fuite hors du monde mais s'insère dans les problèmes de ce monde-ci. Bien entendu, pour elle, il n'y a de bien réel en ce monde ; mais, elle a toujours admis l'existence de biens relatifs qui réchauffent et nourrissent l'âme humaine. Et, pour cela elle tient à rappeler qu'« Il y a deux biens, de même dénomination, mais radicalement autres : celui qui est le contraire du mal et celui qui l'absolu. L'absolu n'a pas de contraire. Le relatif n'est pas le contraire de l'absolu ; il en dérive par un rapport non commutatif »⁸¹⁷.

Lorsque Simone Weil critique l'attitude adoptée de la guerre, le lien entre mystique et politique se fait étroit. Au fond de son raisonnement, elle ne veut pas dire seulement que la guerre est le heurt de croyances religieuses contraires, encore que tous les combattants se donnent des idéologies. Elle va plus avant dans l'analyse, remontant jusqu'aux raisons profondes des diverses attitudes devant la vie, y compris les attitudes religieuses.

A ses yeux, il existe pour tout homme une attitude qui se révèle comme *irreligieuse*. C'est l'attitude qui consiste à nier la réalité de l'opposition entre le bien et le mal. Elle conduit l'homme à une position d'indifférence, une absence d'efforts orientés, devant tous les problèmes d'injustice. A ce propos, Simone Weil cite la parole retentissante de Blake, un poète anglais : « Il vaut mieux étrangler un enfant dans son berceau que de garder au cœur un désir non satisfait ». Et elle ajoute ce commentaire :

« Seulement ce n'est pas le désir qui oriente l'effort, c'est le but. L'essence même de l'homme est l'effort orienté ; les pensées de l'âme, les mouvements du corps, n'en sont que des formes. Quand l'orientation disparaît, l'homme devient fou, au sens littéral, médical du mot »⁸¹⁸.

⁸¹⁷. *La pesanteur et la grâce*, p. 181.

⁸¹⁸. *Ecrits de Londres et Dernières lettres*, p. 99.

Selon elle, c'est l'effort qui crée le désir, non l'inverse ; si nous poursuivons ce but, l'envie, le désir suivront. Si l'on veut satisfaire tout désir, on n'a plus de désir pour rien, c'est la folie de l'ennui total. Et, face à l'ennui, on essaye de se distraire par des jeux. Mais dans le cas du malheur, il ne peut pas être un jeu à manipuler : « L'espoir des malheureux n'est pas matière à jeu. Le vide devient alors insupportable. Le système qui pose que tout se vaut est rejeté avec horreur »⁸¹⁹.

Deuxième attitude qui se trouve souvent chez les hommes : l'*idolâtrie*. Il s'agit d'une attitude religieuse à laquelle l'adoration de la réalité sociale se fait sous des formes de divinités diverses. Simone Weil la décrit : « Cette méthode consiste à délimiter une région sociale à l'intérieur de laquelle le couple de contraires bien et mal n'a pas le droit d'entrer. En tant que partie de cette région, l'homme n'est plus soumis à ce couple »⁸²⁰.

Cette attitude est fréquente. Celle-ci peut être limitée à un domaine particulier de la science, de l'art, de la guerre : au nom de son domaine propre, l'homme pense que tout est permis et restant assujéti à l'opposition du bien et du mal. « Mais le privilège d'être affranchi du bien et du mal est si précieux que beaucoup d'hommes et de femmes, ayant choisi pour toujours, restent inflexibles devant l'amour, l'amitié, la souffrance physique et la mort »⁸²¹. De même que l'attitude d'indifférence devant l'opposition du bien et du mal, une telle idolâtrie conduit à une sorte de folie. Car, parfois, l'idolâtrie n'a pas de limite, aussi bien dans la Rome antique et pour Israël que de l'époque récente : cette idolâtrie s'applique à des nations, comme l'Allemagne nazie, à des partis, ainsi les divers partis communistes. Simone Weil vise, en particulier, l'Allemagne de Hitler, mais son absence totale de cette distinction entre le bien et le mal la pousse à remarquer que l'Allemagne est, pour nous, un miroir ; elle nous renvoie nos propres traits, seulement grossis.

Surpassant ces deux attitudes, il existe une troisième attitude, c'est la *mystique*. Pour Simone Weil, « La mystique est le passage au-delà de la sphère où le bien et le mal

⁸¹⁹. Ibid.

⁸²⁰. Ibid., p. 100.

⁸²¹. Ibid., p. 101.

s'opposent, et cela par l'union de l'âme avec le bien absolu »⁸²². En effet, ce passage, cette union est une transformation réelle et inverse de la réalité du mal ; pour cela elle est une opération difficile, contraire aux mécanismes naturels. On pourrait la considérer comme impossible, mais rien n'est impossible à Dieu, car Dieu lui-même « a abandonné le possible aux mécanismes de la matière et à l'autonomie des créatures »⁸²³.

On voit que Simone Weil ne nous ramène pas à un moralisme. La mystique fait échapper à l'opposition entre le bien et le mal. Dieu s'empare de l'âme et la conduit, exerçant sur elle une « contrainte ». Cette union mystique a été en fait étudiée et vécue par les Egyptiens, les Grecs, les Hindous, les Chinois, les chrétiens ; puis elle a été à peu près oubliée. Cet oubli est source de décomposition et de guerre ; c'est pourquoi, aux yeux de Simone Weil, la guerre est une affaire de religion. En effet, comme elle l'a bien expliqué :

« La nature même d'une telle transformation empêche qu'on puisse espérer la voir accomplie par tout un peuple. Mais la vie entière de tout un peuple peut être imprégnée par une religion qui soit tout entière orientée vers la mystique. Cette orientation seule distingue la religion de l'idolâtrie »⁸²⁴.

Donc, pour parvenir à un tel résultat, il faut que des élites authentiques infusent aux masses une inspiration : la vertu de pauvreté spirituelle, le dénouement devant Dieu, source d'amour. Il faut que les élites soient pauvres non seulement spirituellement, mais matériellement. Or, il ne s'agit pas de créer un nouvel ordre franciscain avec robe de bure, car un couvent est toujours une séparation. Mais les élites doivent être dans la masse, humblement, comme des naturalisés à l'égard des citoyens du pays qui les ont reçus, différentes, soit, mais servantes. Elles sont responsables de cet infiniment petit qu'est l'amour de Dieu :

« Il n'y a qu'un chemin vers la foi pour des malheureux, c'est la vertu de pauvreté spirituelle. Mais c'est là une vérité cachée. Car la pauvreté spirituelle ressemble en

⁸²². Ibid., p. 102.

⁸²³. Ibid., p. 103.

⁸²⁴. Ibid.

apparence à l'acceptation de la servitude. Elle y est même identique à un infiniment petit près. Toujours le même infiniment petit, qui est infiniment plus que tout »⁸²⁵.

Dans l'analyse de la situation politique de son époque, Simone Weil voit dans le refus de capituler de l'Angleterre le propre de la présence du surnaturel devant la guerre : l'Allemagne hésita, se jeta sur la Russie et alla y briser le meilleur de ses forces. Le moment décisif a été celui où notre force était presque nulle. Cependant, le « non » de l'Angleterre n'est qu'un répit ; il faut une flamme capable d'allumer toute l'Europe. Si Hitler « joue pour le mal ; sa matière est la masse, la pâte », tandis que nous jouons pour le bien, notre matière est le levain »⁸²⁶. Alors, les procédés doivent différer en conséquence.

De toutes ces considérations, on voit que Simone Weil ne dissocie pas le surnaturel et le combat violent. On peut combattre au nom d'une idolâtrie, on peut combattre dans le refus de l'oppression, dans un combat tout animé par la pauvreté spirituelle, souffle ténu et décisif. Pour elle, toute séparation entre le surnaturel et le social sera un crime. En ce sens, « l'idée laïque prise en elle-même est tout à fait fautive. Elle n'a quelque légitimité que comme réaction contre une religion totalitaire »⁸²⁷. Toute initiative politique doit être donc sous-tendue par une inspiration religieuse, à condition que la religion évite le totalitarisme et se limite elle-même rigoureusement au plan de l'amour surnaturel qui lui convient.

Face aux risques de la guerre, Simone Weil se montre toujours déterminée, mais sa pensée mystique est néanmoins présente. Dans les « Réflexions sur la révolte »⁸²⁸, elle considère que la propagande ne suffit pas, il faut l'action : « La parole et l'action, combinées, multiplient réciproquement leur efficacité »⁸²⁹. Une telle action coûterait, certes, des vies humaines mais ferait surgir des héros. Simone Weil envisage ainsi un débarquement qui, avec l'appui de la résistance, verrait l'effondrement de l'ennemi. Ce succès porterait au plus haut le moral des nations conquises. C'est principalement le moral

⁸²⁵. Ibid., p. 108.

⁸²⁶. Ibid.

⁸²⁷. *Attente de Dieu*, p. 144.

⁸²⁸. *Ecrits de Londres et Dernières lettres*, pp. 109-125.

⁸²⁹. Ibid. p. 113.

qui décide de l'issue d'une guerre. Elle n'oublie jamais de ce fait de mentionner l'horreur de l'oppression, la capacité de courir des risques, le moral lié à la réussite, toutes notions qui ne sont pas directement spirituelles.

Cependant, en envisageant un-après guerre, Simone Weil craint l'influence sur la France du totalitarisme soviétique, des pressions économiques américaines, qui sont deux formes de force. Elle espère que le fanatisme et l'argent n'auront pas été les seuls éléments agissants, que « l'honneur, la foi, la spiritualité chrétienne sous toutes ses formes auront effectivement tenu une place »⁸³⁰. Alors, on voit qu'ici Simone Weil soude étroitement la vie spirituelle à l'action politique, un facteur indispensable pour une victoire contre la guerre. Nul plus qu'elle n'a souhaité être du côté des méprisés, des malheureux ; elle a souhaité se fondre au milieu d'eux. Mais il n'y a, pour elle, aucune contradiction entre cette attitude d'effacement personnel et la volonté de promouvoir la révolte, de jouer un rôle actif dans la lutte et à défaut d'être envoyée en mission en France comme infirmière de la première ligne.

En cherchant à se libérer de l'occupant, Simone Weil, de façon générale, semble tantôt inviter à épouser la cause des malheureux, à se faire soi-même malheureuse, et tantôt inviter à l'action militante, voire violente au nom de la dignité du refus de l'opposition ; tantôt elle parle d'accepter la nécessité, tantôt de la combattre. Esclavage ou révolte, telle est la question qui se ramène, d'une certaine façon, au problème du rapport de la pensée mystique et de la pensée politique de Simone Weil. Le mystique est, selon elle, celui qui suit un détachement total, avec une obéissance héroïque jusqu'à l'acceptation d'être cloué sur la croix où il connaît vraiment le supplice des esclaves. La pensée et l'engagement politique débouchent, par contre, sur l'action et le combat.

Ainsi donc se pose la question de l'unité de la pensée de Simone Weil, que nous voulons envisager. Seulement, elle ne la pose pas parce que, pour elle, le problème n'existe pas. Il s'agit, pour elle, de parvenir au libre consentement. Cet état de consentement est en effet compatible avec la situation d'esclave. Comme Epictète l'a bien montré qui fut esclave lui-même, Simone Weil dit de son expérience en usine qu'elle l'a marquée du sceau de l'esclave. Mais il n'y a pas, dans cette attitude, passivité, résignation. Epictète

⁸³⁰. Ibid. pp. 120-121.

esclave tient tête tranquillement à son maître, quitte à recevoir des coups. Et parce que cette attitude n'est pas résignation, elle est, selon Simone Weil, un appel à agir pour ce qui dépend de nous ; il peut dépendre de nous de saisir les causes et de nous organiser pour la lutte contre l'oppression. L'insistance avec laquelle Simone Weil nous parle d'accepter la nécessité de rester cloué sur la croix, immobile, ne doit pas nous faire oublier que la croix, ce peut être l'action.

En effet, la pensée politique et l'expérience mystique sont tout à fait unies dans la vie et l'œuvre de Simone Weil. La mystique peut compléter, prolonger l'action politique. Si nous pouvons voir entre elles une quelconque désunion, c'est que la politique se réduit souvent, pour nous, aux affrontements entre les partis qui veulent s'emparer du pouvoir. Pour Simone Weil, la politique vise à faire naître et à préserver les fragiles possibilités terrestres de beauté, de bonheur et de plénitude. De même, la vraie religion ne se confond pas avec les religions constituées qui exercent souvent, sinon toujours, quelque pouvoir. La vraie religion, c'est l'amour surnaturel, cet infiniment petit qui est infiniment plus que tout.

Pour mieux voir le lien auquel la politique appelle la mystique et la mystique se prolonge en politique, il nous faut donc revenir à la question de l'articulation entre ces deux domaines et démontrer comment ils s'interpénètrent l'un l'autre selon le sens que leur donne Simone Weil.

2. Articulation entre la mystique et la politique : le surnaturel et le social

On peut dire sans hésitation que, chez Simone Weil, il y a une pensée synthétique d'une vision sur l'humanité avec les problèmes de son temps. Mais, ce qui tient fortement tout esprit des bienveillants est la manière dont elle articule l'existence sociale et politique des hommes dans le temps avec l'expérience spirituelle et avec ce qu'elle appelle le surnaturel.

Il faut tout d'abord rappeler que toute conception sociale et politique de Simone Weil est constituée à la fois dans la perspective d'un primat absolu de l'être humain individuel et dans une méfiance pour ainsi dire congénitale de tout ce qui sent, de près ou de loin, le collectif. Elle identifie volontiers le « gros animal » le collectif et le social, sans presque

jamais dégager le contenu de leur réalité, mais toujours en donnant à ces mots une qualification éthique négative. En ce sens, elle tend à déprécier le social parce qu'elle voit, en particulier, le social comme une vie collective non imprégnée de surnaturel. Cette attitude marque un a priori, celui de voir un mal essentiel dans tout ce qui n'est pas démarche individuelle vers le Bien absolu :

« 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 »⁸³¹.

Lorsque Simone Weil parle du social, elle ne vise pas le comportement et les réflexes collectifs de la foule, menée par l'opinion selon le sens platonicien, mais l'ensemble de la réalité sociale dans la mesure où elle domine la vie des hommes et s'impose aux individus. Le social, en ce sens, est l'objet de toute idolâtrie : « Il n'y a sur terre qu'une seule chose qu'il est en fait possible de prendre pour fin, parce que cela a une espèce de transcendance à l'égard de la personne humaine, c'est le collectif. C'est pourquoi c'est cela qui nous enchaîne à terre. C'est l'objet de toute idolâtrie »⁸³². Le social est, pour Simone Weil, un domaine où le bien absolu n'entre pas, c'est « le domaine du prince de ce monde »⁸³³. A l'opposé du bien absolu, le bien social n'existe que sous forme de convention. Or, la convention sociale, – l'ordre de la cité, la loi –, est le feu à l'intérieur du temps de la caverne qui projette des ombres : « Les conventions particulières, telle la royauté, sont des objets fabriqués. Nous cherchons les ombres des conventions. Nous sommes enchaînés dans la société. La société est la caverne. La sortie est la solitude »⁸³⁴.

Le centre de toute critique du social se trouve dans cette perception, très aiguë chez Simone Weil, que le collectif devient à la fois Léviathan et idole pour la vie des hommes

⁸³¹. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3, p. 164.

⁸³². *La pesanteur et la grâce*, édition Plon, 1999, p. 180. (cf., *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3, p. 257).

⁸³³. *Ibid.*, p. 181.

⁸³⁴. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3, p. 309.

s'il n'est pas préféré et relié dans toutes ses dimensions humaines au bien absolu que est Dieu : «La personne ne peut être protégée contre le collectif, et la démocratie assurée, que par une cristallisation dans la vie publique du bien supérieur, qui est impersonnel et sans relation avec aucune forme politique »⁸³⁵. Elle entend par là que cet ordre impersonnel et divin de l'univers a pour image parmi nous la justice, la vérité, la beauté. C'est ainsi, de cette manière, que Simone Weil introduit le surnaturel au cœur du tourment de la vie sociale, comme source d'une énergie qui dissipe les ombres de la caverne. Et pourtant, elle tient à rappeler le risque de s'éloigner de l'essentiel : « L'objet de la recherche ne doit pas être le surnaturel, mais le monde. Le surnaturel est la lumière : si on en fait un objet, on l'abaisse »⁸³⁶.

Le surnaturel, comme nous l'avons vu, est une notion qui tient une place centrale dans la pensée et la démarche spirituelle de Simone Weil. Il vise, en effet, un ensemble de conditions et de circonstances pour connaître et bien vivre, plus qu'une réalité connue ou un bien possédé. C'est un concept qui sert à établir le lien entre plusieurs autres notions-clés exprimant l'expérience fondamentale de Simone Weil. Précisément, le surnaturel établit la médiation entre l'amour de Dieu pour l'homme et l'amour de l'homme pour Dieu, entre la pesanteur et la grâce, entre le temps et l'éternité. Bref, il joue un rôle essentiel pour donner sens à la vie sociale et l'action politique.

Au cœur de notre engagement pour une recherche du sens d'être au monde, le surnaturel est, comme don de la foi, la descente de Dieu et son accueil en nous quand nous sommes confrontés aux contradictions de ce monde et que nous avons désiré le Bien absolu avec attention, détachement et amour⁸³⁷. En effet, le surnaturel vient de Dieu, mais s'il s'offre toujours, il n'est reçu que si nous y consentons à la fois par une démarche intellectuelle et une obéissance du cœur. Les objets de notre connaissance, de notre volonté, de notre amour ne peuvent être acquis que par une démarche radicale de l'impossibilité : « La conscience de cette impossibilité nous force à désirer continuellement

⁸³⁵. *Ecrits de Londres et Dernières lettres*, p. 43.

⁸³⁶. *La pesanteur et la grâce*, édition Plon, 1999, p. 151.

⁸³⁷. Dans cette perspective, Simone Weil est fondamentalement platonicienne, même si elle infléchit, selon son propre vision et son expérience, la dialectique de l'âme vers le Bien.

saisir l'insaisissable à travers tout ce que nous désirons, connaissons et voulons. 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 »⁸³⁸. Dans ce champ de communication, Simone Weil n'oublie pourtant pas de souligner le principe, l'ordre de toute relation : « Celui qui est au-dessus de la vie sociale y rentre quand il veut, non celui qui est au-dessous. De même pour tout. Relation non commutative entre le meilleur et le moins bon »⁸³⁹.

Il faut donc rappeler à quel point le surnaturel est présent dans la pensée et les écrits de la dernière étape de la vie de Simone Weil. En effet, il s'insère et interpelle de manière concrète toute affaire sociale. Dans un Fragment, écrit en 1943, Simone Weil répond au matérialisme de Marx par l'appel au surnaturel. Pour elle, les hommes ne peuvent pas éviter d'être asservis au social et au « gros animal », s'ils ne sont pas libérés « par l'opération surnaturelle de la grâce ». L'asservissement est spirituel et peut aller jusqu'au plus profond de l'être humain : il consiste à se soumettre au déterminisme de la force, à être dans la confusion du nécessaire et du bien, et à préférer cette servitude sécurisante à la liberté. En effet, « La description des sociétés humaines en fonction des seuls rapports de force rend compte de presque tout. Elle ne laisse de côté que le surnaturel. La part du surnaturel ici-bas est secrète, silencieuse, presque invisible, infiniment petite. Mais elle est décisive »⁸⁴⁰.

L'opération surnaturelle, explique Simone Weil, est présente de façon décisive, mais d'un autre ordre que celui de la nature. Or, le surnaturel est comme un point infiniment petit qui est nul par rapport à un volume ; un point est infiniment petit, pourtant « dans chaque corps, il est un point qui l'emporte sur la masse entière, car s'il est soutenu le corps ne tombe pas ; ce point est le centre de gravité »⁸⁴¹. Dans son Cahier de Marseille, il y a des notes qui expliquent bien la loi de ce rapport : « A l'égard d'un ordre quelconque, un ordre supérieur, donc infiniment au-dessus, ne peut être représenté dans le premier que par

⁸³⁸. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3, p. 98.

⁸³⁹. *Ibid.*, p. 309.

⁸⁴⁰. *Oppression et liberté*, p. 154.

⁸⁴¹. *Ibid.*

un infiniment petit »⁸⁴² ; et un peu plus loin, elle ajoute : « Dans un ordre, ce qui est transcendant à l'égard de l'infiniment grand de cet ordre est représenté par un infiniment petit »⁸⁴³.

C'est ainsi, dans cet esprit, que Simone Weil reproche toute tendance à oublier ou rejeter le rôle de l'opération surnaturelle dans la mécanique sociale. Car, la nature humaine laissée à sa pesanteur pourrait être étudiée selon les lois d'une physique, « mais un architecte étudie, non pas seulement la chute des corps, mais aussi les conditions d'équilibre. La véritable connaissance de la mécanique sociale implique celle des conditions auxquelles l'opération surnaturelle d'une quantité infiniment petite de bien pur, placée au point convenable, peut neutraliser la pesanteur »⁸⁴⁴. Ce serait une lacune majeure de nier la réalité du surnaturel dans la vie sociale. Les vertus purement humaines ne sauraient germer « hors de la nature animale de l'homme sans la lumière surnaturelle de la grâce »⁸⁴⁵. Et étant le levain de la pâte sociale, l'infiniment petit inséré à l'intérieur du « gros animal », l'opération surnaturelle sur les sociétés humaines, doit être observée et étudiée bien qu'elle soit sans doute plus mystérieuse encore que celle du surnaturel dans l'âme des mystiques.

Cette interpellation du surnaturel sur la nature se fait, selon Weil, d'une façon concrète et décisive. Il est bien évident que la partie surnaturelle de l'âme est toujours soumise à la nécessité comme le social lui-même. Mais, au moment où elle porte en soi un espoir, « Dieu lance à chacun une corde », et celui qui saisit la corde n'échappe pas en effet aux poussées, il doit se combiner avec la tension de la corde pour former un ensemble mécanique différent. « Ainsi, quoi que le surnaturel ne descende pas dans le domaine de la nature, la nature est pourtant changée par la présence du surnaturel »⁸⁴⁶. Au moment du naufrage, comme une épave dans la mer tumultueuse, la corde nous relie à cette Réalité hors du monde que Simone Weil appelle Dieu et qui est « l'unique fondement du bien ». Alors, « c'est d'elle uniquement que descend en ce monde tout le bien susceptible d'y

⁸⁴². *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3, p. 162.

⁸⁴³. Ibid.

⁸⁴⁴. *Oppression et liberté*, p. 218.

⁸⁴⁵. Ibid.

⁸⁴⁶. *Institutions pré-chrétiennes*, p. 163.

exister, toute beauté, toute vérité, toute justice, toute légitimité, tout ordre, toute subordination de l'existence humaine à des obligations »⁸⁴⁷. Et cette descente ne peut s'opérer de manière concrète qu'en passant par le cœur des hommes dont l'attention et l'amour sont tournés vers Dieu. Bien que Dieu soit hors d'atteinte de toutes nos facultés, le surnaturel descend en nous avec condition de se donner à lui, un consentement nécessaire que Simone Weil appelle « pouvoir » : « Ce pouvoir n'est quelque chose de réel ici-bas qu'autant qu'il exerce. L'unique condition pour qu'il s'exerce, c'est le consentement »⁸⁴⁸.

Ce « pouvoir » est aussi désigné en termes de *désir* : désir du Bien absolu. Pour cela, il faut opérer un transfert en fonction de notre visée : « 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 »⁸⁴⁹. Tous les biens d'ici-bas, qui sont de l'ordre social, sont nécessaires, mais il nous faut nous en détacher pour pouvoir orienter et fixer notre désir vers le meilleur, vers le Bien absolu. En effet,

*« 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 »*⁸⁵⁰.

Dans la lignée platonicienne, Simone Weil pense que tous les hommes ont des racines célestes qu'ils doivent découvrir. Dans la vie d'ici-bas, ils sont obligés d'attacher leur regard aux racines terrestres telles que la famille, la patrie, la vie sociale. Mais, Simone Weil pense qu'il faut d'abord retrouver les racines célestes, être attentif à la « réalité située hors du monde ». Car, « tout ce qui est bien est d'origine divine et surnaturelle, procède directement ou indirectement de la source céleste, transcendance de tout bien. Tout ce qui procède d'une autre source, tout ce qui est d'origine naturelle, est

⁸⁴⁷. *Ecrits de Londres et Dernières lettres*, p. 74.

⁸⁴⁸. *Ibid.*, p. 75.

⁸⁴⁹. *La connaissance surnaturelle*, p. 284.

⁸⁵⁰. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3, p. 264.

étranger au bien »⁸⁵¹. Tout bien authentique découle surnaturellement de Dieu. Et, tout ce qui ne découle pas directement ou indirectement de l'opération surnaturelle de Dieu est donc mauvais ou indifférent.

En ce sens, le surnaturel est l'unique critère de la véritable connaissance de l'être humain dans sa condition temporelle : « La science de l'âme et la science sociale 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 »⁸⁵². Cette remarque concernant la connaissance en général semble au premier abord paradoxale. Elle ne fait cependant que sanctionner une vérité centrale de l'être-homme au monde : l'homme ne peut se connaître et se vouloir authentiquement comme être humain qu'en référence au sens qui lui est donné par sa relation à Dieu. Le social ne peut s'apprécier et se juger qu'en référence à la manière dont le surnaturel ainsi entendu le pénètre ou l'habite. Sans lui, il n'y a que de l'infra-humain dans l'homme et dans la société. En effet, dans les domaines du travail, dans les activités humaines, dans les rapports de hiérarchie sociale, dans l'art, dans la science et dans la philosophie, tous se lient aux vérités surnaturelles : « Le surnaturel est la différence entre le comportement humain et le comportement animal. Cette différence est un infiniment petit »⁸⁵³.

« Est-ce qu'une société où régnerait seulement la pesanteur est viable, ou est-ce qu'un peu de surnaturel est une nécessité vitale ? »⁸⁵⁴. Face à cette question emblématique, Simone Weil se montre déterminante dans son propos : « Il n'y a que par l'entrée dans le transcendant, le surnaturel authentique que l'homme devient supérieur au social. Jusque-là, en fait et quoi qu'il fasse, le social est transcendant par rapport à l'homme »⁸⁵⁵. C'est donc le transcendant divin lui-même, vécu existentiellement dans l'expérience d'amour surnaturel, qui permet de dominer le social et de lui donner un sens. En faisant analogie avec le sage stoïcien, elle dit : « L'homme qui a contact avec le surnaturel est par essence

⁸⁵¹. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 4, p. 152.

⁸⁵². *L'enracinement*, p. 370.

⁸⁵³. *La connaissance surnaturelle*, p. 126.

⁸⁵⁴. *La pesanteur et la grâce*, p. 183.

⁸⁵⁵. *Ibid.* p. 182.

roi, car il est la présence dans la société, sous forme d'infiniment petit, d'un ordre transcendant au social »⁸⁵⁶. Ici, elle laisse l'idée d'une fonction sociale plus ou moins reconnue du saint (celui qui est habité par le surnaturel) pour valoriser l'idée souvent développée de l'infiniment petit au plan social qui, seul, peut valablement s'opposer au pouvoir et vaincre la force, les deux composantes essentielles de la vie sociale. Le vrai héros, aux yeux de Simone Weil, est celui qui s'est totalement consacré à mettre le plus de bien possible dans l'existence temporelle, qui poursuit le contraire d'un social sans racines et sans cité, qui est donc mû par l'amour surnaturel.

Or, la conception de l'ordre social et celle de l'ordre surnaturel sont totalement à l'opposé. Pour celui qui est habité par le surnaturel, la place qu'il occupe dans la hiérarchie sociale est tout à fait indifférente : « Il est à sa place centre de gravité ». « Quant au grand dans l'ordre social, seul en est susceptible celui qui a capté une grande partie de l'énergie du gros animal. Mais il ne peut avoir part au surnaturel »⁸⁵⁷. Il y a encore d'autres passages où Simone Weil souligne cette capacité d'interversion du surnaturel sur le social :

« Dans la société, l'individu est l'infiniment petit. L'équilibre est la soumission d'un ordre à un autre ordre transcendant au premier et présent dans le premier sous la forme d'un infinement petit. [...] Chacun est dans la société l'infiniment petit qui représente l'ordre transcendant au social et infinement plus grand. Stoïciens : le sage est toujours roi, même s'il est esclave. Dans tout ce qui est social, il y a la force. L'équilibre seul anéantit la force »⁸⁵⁸.

Si l'existence sociale contient des réalités contraires à notre condition terrestre, il ne s'agit pourtant pas, selon Simone Weil, de s'y dérober en cherchant un abri dans le surnaturel. Avoir recours au surnaturel est, en effet, la seule manière d'imprégner le social d'une certaine qualité de vie et de lui donner valeur et sens. Pour affronter et surpasser les réalités du monde il faut avoir la référence primordiale à cette Réalité hors du monde, à ce Bien suprême qui est Dieu, à sa médiation et au contact avec Lui dans et par le surnaturel. Il est le critère fondateur de ce que Simone Weil appelle l'ordre du monde et de toute vie

⁸⁵⁶. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3, p. 180.

⁸⁵⁷. Ibid.

⁸⁵⁸. Ibid., p. 164.

sociale sensée. Sans cette référence, il est impossible de concevoir et de mettre en œuvre une vérité temporelle de l'homme en société, une justice sociale, une liberté consentie :

« La représentation tout à fait précise de la destination surnaturelle de chaque fonction sociale fournit seule une norme à la volonté de réforme. Elle permet seule de définir l'injustice. Autrement il est inévitable qu'on se trompe, soit en regardant comme des injustices des souffrances inscrites dans la nature des choses, soit en attribuant à la condition humaine des souffrances qui sont des effets de nos crimes et tombent sur ceux qui ne les méritent pas »⁸⁵⁹.

Il est nécessaire de comprendre la nuance dans la pensée de Simone Weil lorsqu'elle décrit l'articulation entre la réalité de la société et celle du surnaturel. En effet, « Les choses charnelles sont le critérium des choses spirituelles »⁸⁶⁰. Autrement dit, l'authenticité de la vie spirituelle s'apprécie aux œuvres et à l'éclairement projeté sur les choses temporelles : « 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 éclaircissement projeté sur les secondes »⁸⁶¹. Pour Simone Weil, quand le mal semble dominer dans la création, c'est qu'elle juge celle-ci du point de vue des hommes appelés à rejoindre le Bien transcendant, mais laissant prévaloir en eux les forces du mal, spécialement par et dans la vie collective. Contrairement à une forme de néo-platonisme, la création pour elle n'est pas un mal.

La création ne doit pas être en soi mauvaise lorsqu'elle s'est bien enracinée au Bien qui est hors de ce monde. Il y a une docilité de la matière, une qualité maternelle de la nature qui exprime que Dieu a mis en la création du bien sous forme de beauté. C'est la raison pour laquelle on peut ainsi aimer Dieu à travers la beauté dans la création, « puisqu'elle est la marque d'un échange d'amour entre le Créateur et la création »⁸⁶². L'homme a toute légitimité à une aspiration au bonheur naturel. Et donc, dans cette

⁸⁵⁹. « Condition première d'un travail non servile » in *La Condition ouvrière*, pp. 431-432.

⁸⁶⁰. *La connaissance surnaturelle*, p. 98.

⁸⁶¹. Ibid.

⁸⁶². Ibid., p. 89.

perspective, il a vocation à assumer toutes les réalités humaines, temporelles et charnelles, existant dans sa marche vers le Bien.

En plus, Simone Weil reconnaît même la nécessité d'un substrat naturel au surnaturel : « Il ne faut pas oublier qu'une plante vit de lumière et d'eau, non de lumière seule. Ce serait donc une erreur de compter sur la grâce seule. Il faut aussi de l'énergie terrestre »⁸⁶³. Mais, n'est-il pas, encore une fois, paradoxal de voir dans ses propos concernant la réalité sociale, tantôt comme le domaine du mal, tantôt comme le domaine de la signification spirituelle ? Or, si Simone Weil répète souvent que « ce monde est inhabitable » et que « le Bien est hors de ce monde », cependant les hommes capables d'être récepteurs de ce Bien en sont, pour elle, les symboles visibles⁸⁶⁴. Ce sont eux qui vont œuvrer à la vie sociale et politique, en faire un reflet de la beauté du monde et lui donner un sens spirituel. Il y a donc le rapport essentiel de l'homme à Dieu et les rapports étroits des hommes entre eux dans la vie sociale et politique : C'est dans cette articulation même que, selon Simone Weil, se fonde la notion d'obligation éthique envers tout être humain, se diversifiant en obligations multiples dans l'existence vécue.

Pour que toute vie sociale et politique se trouve éclairée, orientée et ordonnée par des principes fondateurs, tout homme a le « pouvoir » et ainsi la « vocation » de tourner vers la « Réalité hors du monde » son attention et son amour. Car, c'est justement par un tel acte que le surnaturel pénètre le temps et l'espace des réalités humaines. La reconnaissance de cette capacité et cette vocation en chacun fonde les obligations des hommes entre eux. C'est ce qui permet de dégager et de bien reconnaître les besoins corporels et spirituels qui sont les besoins fondamentaux de l'être humain. En effet, toute intervention du surnaturel dans l'espace et le temps se fait d'abord et essentiellement par une démarche et dans une expérience personnelle. Cela veut dire qu'elle ne s'arrête pas dans le pur champ de la conscience individuelle, mais se répercute en obligations, en engagements, en pratiques dans la vie concrète de chacun, qu'elle imprègne le tissu social et oriente la conduite de la vie sociale.

⁸⁶³. Ibid., p. 321.

⁸⁶⁴. *Ecrits de Londres et Dernières lettres*, p. 173.

Il est évident que le surnaturel n'intervient pas dans l'affaire de l'homme et de la société d'une manière abrupte, et de même, le désir seul de l'âme humaine n'est pas suffisant. Il faut des ponts qui jouent le rôle d'un intervalle, d'un « entre-deux » : c'est ce que Simone Weil appelle les *metaxu*. Les *metaxu* sont, pour elle, des réalités temporelles et humaines qui permettent et soutiennent la satisfaction des besoins fondamentaux de l'être humain au monde et l'accomplissement de sa vocation supérieure. Ces intermédiaires sont des réalités socioculturelles assumées, vécues, aimées et voulues :

« 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 »⁸⁶⁵.

Cette pensée dans la jeunesse de Simone Weil, portant sur les valeurs temporelles, rejoint, en effet, la notion d'*enracinement*, une notion-clé de la dernière période de sa vie. L'*enracinement* est, pour elle, le besoin central de l'être humain dans le monde. Il comporte et soutient tous les domaines de l'être humain, y compris le spirituel et le politique :

« Un être humain a une racine par sa participation réelle, active et naturelle à l'existence d'une collectivité qui conserve vivants certains trésors du passé et certains pressentiments d'avenir. Participation naturelle, c'est-à-dire amenée automatiquement par le lieu, la naissance, la profession, l'entourage. 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 »⁸⁶⁶.

« L'intermédiaire des milieux » est bien ce que Simone Weil entend par les *metaxu* et ce qui signifie pour l'être-homme dans le temps. Ce sont des milieux porteurs, des terrains d'éclosion d'une vie humaine sensée. Ils servent à faire des liens entre l'homme et Dieu, et précisément, des ponts qui permettent la provenance de la transcendance. Parmi ces intermédiaires, la *patrie* tient une place privilégiée. C'est à la fois un espace aimé

⁸⁶⁵. « Ebauches de lettres » (1938 ?-1939 ?) in *Ecrits historiques et politiques*, p. 110.

⁸⁶⁶. *L'enracinement*, p. 61.

d'habitation et de mémoire, un milieu de reconnaissance, une culture intériorisée et la terre de nos ancêtres. Elle s'oppose à l'Etat froid, à la fois centralisateur et lointain : « L'amour de la patrie est pur pour autant qu'il est amour de ce qui est, non de ce qui pourra être. Autant qu'il est amour de l'homme pour l'harmonie qui unit la cité, et non participation à l'amour du gros animal pour lui-même »⁸⁶⁷.

Les *metaxu*, selon la conception de Simone Weil, débordent de beaucoup la vie sociale et les milieux d'appartenance. Ils comprennent toutes les réalités créées dans la mesure où elles sont des moyens et des chemins vers le Bien au-delà de ce monde. En ce sens, les *metaxu* sont aussi les vrais biens limités, à condition de les situer dans un contexte d'expérience totale où, pour Simone Weil, c'est tout le temporel qui est considéré comme intermédiaire, comme pont, et où, cependant, le temporel ne saurait en rien se mélanger au spirituel. Sous cet angle, la vie collective n'est pas uniquement la pesanteur, le domaine de la nécessité, mais aussi le lieu habité et éclairé de surnaturel : « La vie collective, reflet de la beauté du monde, d'une part par l'orientation vers Dieu, d'autre part par l'association dans le temps avec le rythme des saisons. Liturgie et Saisons. Fêtes plongeant dans la nature »⁸⁶⁸.

Les *metaxu* sont ainsi des biens *relatifs*, des appuis intermédiaires qui servent comme des tremplins à la fois pour faire monter l'âme vers le Bien absolu et pour faire descendre le Bien absolu vers la créature. Ils sont, par sa propre définition, un milieu qui permet l'attention de l'homme à s'orienter vers ce double mouvement. C'est pourquoi ils ont une importance primordiale pour l'accomplissement d'une bonne vie commune.

Dans les milieux de la vie collective, les *metaxu* créent et constituent simultanément un espace libre pour le surnaturel dans l'épaisseur même des réalités sociales. En effet, il faut un « mobile », une certaine « inspiration » passe dans la vie sociale pour qu'y soit pratiqué « le courage surnaturel » : le courage est, pour Simone Weil, une qualité de non-violence agissante qui admet que la force est presque totalement souveraine ici-bas mais qui la rejette avec mépris. Pour cela, est requise une conception surnaturelle de l'amour. En d'autres termes, il existe d'une certaine manière une architecture sociale qui consiste à

⁸⁶⁷. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3, p. 347.

⁸⁶⁸. *Ecrits de Londres et Dernières lettres*, pp. 158-159.

disposer et ordonner les forces sociales et leur déterminisme autour du pont central, l'Amour divin « qui meut le soleil et les autres étoiles » ; cette architecture s'exprime dans toutes les grandes civilisations : « 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 »⁸⁶⁹. Mais, ces civilisations semblent trop lointaines et étrangères pour les hommes d'aujourd'hui. Car, des systèmes du pouvoir et des forces déterminants pèsent inlassablement sur nos sociétés, c'est une épreuve incontestable pour « le courage surnaturel » : « Aujourd'hui, hébétés que nous sommes depuis plusieurs siècles par l'orgueil de la technique, nous avons oublié qu'il existe un ordre divin de l'univers »⁸⁷⁰. Face à cela, il est urgent, selon Simone Weil, de revenir au besoin essentiel, à ce qu'elle appelle « obligation ».

« L'obligation a pour objet les besoins terrestres de l'âme et du corps des êtres humains quels qu'ils soient. À chaque besoin répond une obligation. À chaque obligation correspond un besoin. Il n'est pas d'autre espèce d'obligation relative aux choses humaines »⁸⁷¹. Elle se fonde sur le pouvoir et le devoir que nous avons d'exprimer indirectement du respect envers tout être humain en satisfaisant ses besoins fondamentaux. C'est la base de toute éthique sociale.

Cette notion de l'obligation permet ainsi à comprendre la fonction essentielle des biens relatifs dans la vie sociale : l'expérience spirituelle de chacun. Il faut donc, selon Simone Weil, aimer, respecter et promouvoir ces biens en reconnaissant leur réalité indispensable, sans jamais les prendre pour l'absolu et en faisant des idoles. Ce monde ici-bas est fondamentalement séparé du monde d'en-haut, comme les biens relatifs sont fondamentalement distingués du Bien absolu. Mais, il y a, par contre, une obligation absolue de constituer ces biens relatifs que sont les *metaxu* :

« Il faut accepter la situation qui nous est faite et qui nous soumet à des obligations absolues envers des choses relatives, limitées et imparfaites. Pour discriminer quelles sont ces choses

⁸⁶⁹. *Oppression et liberté*, p. 219.

⁸⁷⁰. *Ibid.*, p. 220.

⁸⁷¹. *Ecrits de Londres et Dernières lettres*, p. 78.

et comment peuvent se composer leurs exigences envers nous, il faut seulement voir clairement en quoi consiste leur relation avec le bien »⁸⁷².

Les obligations absolues envers les choses relatives sont la preuve que Simone Weil prend au sérieux toute l'épaisseur et la valeur même de l'existence concrète dont il ne faut pas s'évader si l'on ne veut pas se tromper dans sa montée vers Dieu. C'est à travers les réalités du monde, les biens relatifs que l'homme peut s'enraciner par son amour à la Réalité qui habite derrière. « Ainsi s'unissent les deux contraires qui déchirent l'amour humain : aimer l'être aimé tel qu'il est, et vouloir le recréer »⁸⁷³. En ce sens, les obligations portent en soi un caractère universel qui consiste à organiser et orienter la vie collective vers ce qui permet les êtres humains de retrouver sens et valeur à travers « les besoins terrestres de l'âme et du corps ». Car « le respect inspiré par le lien de l'homme avec la réalité étrangère à ce monde se témoigne à la partie de l'homme située dans la réalité de ce monde »⁸⁷⁴.

Cependant, il faut avoir conscience de l'écart entre l'absolu de l'obligation et le relatif du bien temporel. Cet écart permet de dépasser ce qui est contraire à un certain niveau de la raison et pour monter sur le plan qui est au-dessus. Le social reste toujours par définition ce qui doit être dépassé, il ne faut donc pas viser avant tout à l'investir de spirituel, à y mettre le plus du surnaturel possible. Toutes les formes d'organisation et d'exercice du pouvoir dans la vie collective ne sont que des nécessités temporelles, qui doivent être limitées par le surnaturel, autant que faire se peut, à l'éclosion de ce dernier : « Que tout exercice de pouvoir de la collectivité sur les individus soit limité par le sacré »⁸⁷⁵. Pour cela, l'être-homme a besoin une démarche spirituelle qui permet de dépasser la contradiction. C'est-à-dire, « à utiliser [la contradiction] comme marchepied pour monter au-dessus de ce qui est humain. Jamais, dans cet univers, il n'y a égalité de dimensions entre une obligation et son objet. L'obligation est un infini, l'objet ne l'est

⁸⁷². *L'enracinement*, p. 202.

⁸⁷³. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3, p. 344.

⁸⁷⁴. *Ecrits de Londres et Dernières lettres*, p. 77.

⁸⁷⁵. *Ibid.*, p. 158.

pas »⁸⁷⁶. Cette remarque de Simone Weil nous fait voir clairement sa position d'éthique : il peut et il doit y avoir une éthique qu'on peut appeler politique sans tomber ni dans l'utopie, ni dans une morale de la situation. Ce ne peut être qu'une éthique surnaturelle : « La multitude s'impose sous tel ou tel mode dans toutes les sociétés sans exception. Il y a deux morales, la morale sociale et la morale surnaturelle, et seuls ceux qui sont illuminés par la grâce ont accès à la seconde »⁸⁷⁷.

Il faut rappeler que, chez Simone Weil, la réalité sociale et la réalité spirituelle sont deux plans de réalité qui ne se rejoignent jamais entre eux, mais peuvent s'entrecroiser dans l'ordre de l'existence comme dans celui de la pensée. Il s'agit chez elle d'un long parcours de la vie et d'expérience pour en arriver à réconcilier le plan de la pure immanence et celui de la transcendance. En fait, la jeunesse de Simone Weil est bien marquée par le dualisme cartésien qu'elle infléchira à sa manière. Dans la structuration de cette époque, elle pose l'existence dans une complète opposition avec l'esprit ; plus encore, elle fait de l'existence elle-même le témoignage de l'impuissance de l'esprit. L'existence est ce qui résiste à Dieu, puisque Dieu lui-même ne peut faire que ce qui existe n'existe pas. Mais le réalisme de Simone Weil s'affirme aussi d'une manière tranchante en faisant de l'existence une réalité qui s'impose même à Dieu, lequel est aussitôt pensé comme n'ayant pas toute puissance. Et cette existence irrémédiable est en même temps conçue comme obstacle radical. Sa conception sur le mode de la création et sur le modèle de l'attitude humaine est en fait signifiante par ce propos : « Dieu créant le monde [...] sépara les terres et les eaux : c'est ainsi que nous créons le monde tous les jours, séparant l'Objet et l'Esprit »⁸⁷⁸. Cette libre interprétation de la Bible pourra valoir pour Dieu lui-même le séparant en un Dieu objet, tout puissant, mais qui n'est pas le Dieu esprit, chrétien. Dès lors, la conséquence éthique en sera pour l'homme de « laisser la chose à son ordre propre, qui est la nécessité mécanique et de n'employer son esprit qu'à assurer sans cesse sa propre

⁸⁷⁶. *L'enracinement*, p. 201.

⁸⁷⁷. *La Source grecque*, p. 89.

⁸⁷⁸. *Œuvres complètes I*, p. 72.

liberté ; ce qui est le véritable sens du précepte évangélique : laissez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu »⁸⁷⁹.

Pour Simone Weil, il est important avant tout d'éviter de mélanger ces deux réalités différentes. Car, entre le corps et l'esprit, entre l'ordre des choses, des corps relevant de la politique et celui de l'esprit, du surnaturel, c'est la séparation radiale et totale. Pour elle, il y a incontestablement deux ordres de réalités : la réalité de l'univers soumis à l'inexorable nécessité, le monde des faits, est de l'ordre des possibles ; l'autre réalité située hors du monde, échappant à toute emprise est de l'ordre de l'impossible, le seul qui reste à Dieu, celui du Bien absolu, présent sous forme d'absence. Et c'est donc que seule la liaison des êtres humains à cette autre réalité puisse rendre l'homme sacré. Bien sûr, si la réalité surnaturelle est hors d'atteinte, la liaison avec elle est tout autant imperceptible. Ainsi le respect dû à l'homme est-il un absolu, un invariant radicalement indépendant de toutes les inégalités concrètes qui caractérisent son existence matérielle autant que sa situation morale. Et il n'est pas d'autre moyen pour en témoigner que de répondre, dans l'ordre de la nécessité, aux besoins terrestres, ceux de l'âme et ceux du corps.

Comment concilier ces deux réalités radicalement divisées et contraires pour établir la liaison avec le surnaturel et redonner sens à la politique ? C'est le dernier point qu'il nous faut tenter d'analyser à travers ce parcours typique où Simone Weil essaie de réaliser son réalisme politique et de vivre sa conception mystique si paradoxalement séparée de toute considération humaine.

3. Une mystique incarnée dans la réalité

Comme nous avons déjà vu au Chapitre 7 de notre travail la manière dont la foi en l'amour de Dieu et l'expérience mystique viennent saisir le cœur de Simone Weil avec facilité, même si la mystique demeure du domaine de l'ineffable et s'il s'agit par conséquent d'une expérience secrète qui ne peut être transmise. Il est évident que toute expérience mystique est unique et irréductible, mais lorsque le mystique parle, quelque chose dans l'être humain en ressent l'écho. Ce sentiment est partagé par tous ceux qui ont

⁸⁷⁹. Ibid., p. 91.

pris le sens de pensée et de l'expérience vécue de Simone Weil. Elle a pratiqué au sein de son époque une « mystique incarnée dans la réalité de la vie », à la fois active face aux problèmes sociaux-politiques et contemplative dans toute action : passive à l'égard de Dieu et très active aux yeux des hommes. En effet, cette incarnation du spirituel a conduit Simone Weil à se sentir responsable du monde, sans fuir la réalité, et à tenter d'y apporter sa propre réponse, en assumant le risque que cela lui faisait courir au milieu des événements où elle se trouvait engagée ; à soumettre sa vie à une transformation radicale, au plan personnel comme au niveau social.

Toujours mobilisés par cet objectif, l'expérience mystique de Simone Weil et son approfondissement spirituel ne sont pas figés dans l'apathie, la passivité ou la résignation. Bien au contraire, durant sa courte vie, Simone Weil s'est efforcé de participer très activement à la vie publique en y faisant entendre sa voix propre, qui appelait à établir une possible conciliation entre la dimension mystique, qui mène à l'intériorité contemplative, et la dimension politique, qui conduit à l'extériorité et à l'action.

Pour ce faire, il faut une déconstruction du politique qui a été dominé par l'esprit de lutte pour le pouvoir ou d'asservissement au progrès de la technique. Il s'agit, en effet, de comprendre autrement la politique en faisant en sorte qu'elle s'inspire de la connaissance de la spontanéité, de la mobilisation civique, de l'engagement, de la dignité humaine ... Donc, la mise en œuvre de cette politique suppose une participation active et le développement d'une pensée critique face aux menaces de l'absolutisation du pouvoir.

D'autre part, l'expérience mystique, qui par sa vocation spécifique donne accès à l'absolu, doit être précisément un antidote à l'absolutisation du pouvoir politique. En ce sens, elle doit être une expérience révolutionnaire dans la mesure où elle implique un mobile intérieur pour toutes actions et tous engagements publics, bien qu'elle soit souvent perçue comme un facteur d'immobilisme. En effet, la découverte de la dimension mystique, de l'amour surnaturel, n'a jamais conduit Simone Weil à s'éloigner du monde réel mais à renforcer bien au contraire sa lutte pour la justice, pour la dignité de l'être-homme, et pour en faire un domaine intégralement disponible à tous. Cette ouverture à l'amour du Bien absolu la porte toujours plus loin et lui donne une lumière qui la fait sortir de soi et s'ouvrir à l'autre. C'est le vrai sens d'une expérience révolutionnaire.

L'articulation entre mystique et politique, bien qu'elle soit toujours en équilibre, exige une prise en compte du côté obscur de la réalité sociale, que nous ne voulons pas voir parce qu'il nous blesse : le côté des malheureux qui sont poussés à la souffrance extrême comme le côté des indifférences devant l'injustice et l'oppression sociale. Or, c'est justement le côté obscur de la réalité sociale qui se dit d'une manière extraordinaire à travers le témoignage et la pensée de Simone Weil elle-même, qui a vécu du dedans l'expérience de l'amour de Dieu, non pas comme une fuite devant la souffrance, mais comme une possibilité de sens au milieu du malheur extrême.

Pour répondre au problème social, Simone Weil parle elle-même de la nécessité qu'il y a à « restreindre au minimum la part du surnaturel indispensable pour rendre la vie sociale respirable. Tout ce qui tend à l'accroître est mauvais (c'est tenter Dieu) »⁸⁸⁰. Avec une expérience authentique du surnaturel, l'homme est poussé à agir dans le quotidien de façon qui convient à la nécessité, aux besoins qui lui font sentir. C'est cela dont Simone Weil a bien témoigné en introduisant le surnaturel dans le domaine social et politique comme il est dans la vie profonde de l'âme.

Or, pour Simone Weil, le surnaturel tient une place pertinente pour l'analyse du social. Il procure une certaine conception de la destinée humaine et de la dignité de l'être humain : l'homme a la possibilité, inscrite dans sa nature, de se mettre en contact, d'une manière ou d'une autre, avec un certain absolu, avec une vérité qui pourtant le dépasse. Cette possibilité n'est rien d'autre qu'une certaine disposition d'esprit et de cœur – une disponibilité à la vérité – qui permet l'irruption discrète ou fracassante de celle-ci. Il ne s'agit pas, rappelons-nous au passage, d'une attitude religieuse mais d'un état d'esprit prêtant sa préparation à toutes sortes d'activités sociales et politiques. Cela veut dire que même un athée honnête, en contemplant l'être humain, admettrait qu'il peut y avoir désir d'absolu et qu'un rapport mystérieux peut parfois s'instaurer entre l'être humain et certaine réalité profonde. Un non-croyant peut alors pratiquer l'attention, et aller très loin dans l'intuition spirituelle sans avoir pour autant à reformuler en quoi que ce soit sa vision de l'univers, même si celle-ci change profondément. C'est en cette perspective que Simone Weil, tout en témoignant de son attachement personnel, explicite à la fin de sa vie, à la

⁸⁸⁰. *La pesanteur et la grâce*, p. 179.

tradition chrétienne, n'a jamais cessé d'affirmer la valeur d'autres traditions et d'autres démarches.

Ce qui importe, au premier abord, de la pratique de l'attention, est notre vision de la personne humaine qui peut et doit se préciser. Il y a, bien entendu, un rapport profond entre toute personne et l'univers, que chaque homme, en quelque sorte, se conçoit. Simone Weil y voit donc « une autre manière de penser l'univers »⁸⁸¹ : l'univers tout entier. En effet, chaque personne est « une partie qui doit imiter le tout »⁸⁸² ; chacun est plus qu'il ne paraît, il est à respecter dans son originalité. Cette vision permet à l'homme de prendre conscience de son propre état dans le tout de l'univers : il n'est pas une fin en soi, mais il a une destinée éternelle, c'est-à-dire un rapport profond, réel, avec ce qui n'est pas conditionné par des circonstances passagères. Alors, la destinée éternelle, selon Simone Weil, n'est pas la question de la vie après la mort, mais elle est le contact réel avec « la vérité nue » qui entrerait dans l'âme à ce moment de la mort : « Que je disparaisse afin que ces choses que je vois deviennent, du fait qu'elles ne seront plus choses que je vois, parfaitement belles »⁸⁸³. En ce sens, la mort, le dépouillement intime, doit avoir une place importante dans cette destinée en tant qu'épreuve finale de notre accord avec l'univers. Cette vision de la destinée éternelle est essentielle : elle implique un principe de rigueur pour l'analyse du fait social et politique.

Il s'agit, ici, d'un changement profond du regard : au lieu de se laisser posséder par les choses sociales et en faire les idoles, il s'agit les penser en fonction de la destinée éternelle de l'homme, de chaque homme. Car, selon Simone Weil, la misère de l'homme contient toujours le secret de la sagesse divine : « Toute recherche d'un plaisir est recherche d'un paradis artificiel, d'une ivresse, d'un accroissement. Mais elle ne nous donne rien, sinon l'expérience qu'elle est vaine. Seule la contemplation de nos limites et de notre misère nous met un plan au-dessus »⁸⁸⁴. C'est le seul moyen par lequel les biens terrestres de l'homme seraient enfin véritablement pris en considération. Et, s'il ne faut pas

⁸⁸¹. Ibid., p. 160.

⁸⁸². Ibid., p. 158.

⁸⁸³. Ibid., p. 53.

⁸⁸⁴. Ibid., pp. 109-110.

mélanger le surnaturel et le naturel, ce n'est pas du tout, dans l'esprit de Simone Weil, nier l'importance de celui-ci ni y voir surtout un tremplin d'une réalité plus noble : c'est ici-bas et maintenant que tout se joue. Les nécessités de la vie individuelle et sociale, l'oppression et le malheur, peuvent faire obstacle au progrès spirituel. L'attention vraie ne néglige aucun besoin réel de l'être humain, tout est lié. Le rappel de Simone Weil est crucial : l'homme n'échappe pas à la pesanteur du social et, de surcroît, il est toujours tenté de trop y investir, d'y trouver une certaine transcendance, d'en faire une idole, de le prendre pour fin. La tentation est très forte : l'attraction des choses sociales fait que tout écart semble péché, et fait oublier les vraies valeurs. Alors, l'articulation équilibre entre le surnaturel et le social serait le seul moyen pour sortir de ce dilemme.

Le réalisme spirituel chez Simone Weil exige la lucidité et un équilibre rigoureux entre les notions : s'il faut dénoncer la fausse transcendance du social, il faut néanmoins reconnaître que c'est par la collectivité qu'on reçoit le passé, la tradition et, de même, il faut aimer la patrie par un noble amour, être prêt à mourir au besoin pour elle. C'est paradoxal, bien sûr, mais c'est réel, car ce qui relève du collectif est souvent un bien tout relatif et mélangé. De même, toute application à la recherche d'une organisation sociale compatible avec l'accomplissement de la destinée éternelle de l'être humain exige un certain équilibre proprement vital : « Un tel équilibre constitue une égalité. Il y aurait égalité dans les conditions sociales s'il s'y trouvait cet équilibre »⁸⁸⁵.

De lucidité et d'équilibre Simone Weil a bien témoigné d'une manière héroïque durant sa courte vie par sa pensée et son engagement. Elle les vit dans un espace et un temps concrets : ses sentiments, ses peurs, ses passions, ses émotions. Sans pour autant faire abstraction de l'essentiel. Son témoignage définit toute une manière d'être au monde : s'étant efforcée de donner un nom et une dignité politiques à la lutte pour changer le monde, lutte qui commence par l'engagement personnel et qui, enracinée dans la relation la plus intime avec Dieu, l'acte qui contient une pleine signification symbolique. C'est cela qui donne un caractère particulier à sa réflexion philosophique et ainsi à ses écritures.

D'une manière équilibrée, la conciliation entre le naturel et le surnaturel dans la pensée de Simone Weil permet de mieux comprendre l'attitude de l'homme dans des

⁸⁸⁵. *L'enracinement*, p. 30.

circonstances concrètes de la société. Elle permet également de sauver la conscience morale au moment même où toute responsabilité semblait diluée. Alors, le malheur de l'homme consiste en une attitude qui met des êtres humains en dehors de la catégorie de ceux dont la vie a un prix. Et, même si l'attitude la plus naturelle de l'homme est de tuer⁸⁸⁶. Sur la question de la vie et de la mort, la position de Simone Weil est ferme et éclairante :

« On ne peut pas tuer un homme à moins de nécessité absolue quand on a compris que tout homme enferme la possibilité d'une chose aussi sublime. Quand on fait couler son sang, lui ne peut plus le rendre. Dieu seul sait si la possibilité se prolonge après la mort. Il a voulu que nous l'ignorons »⁸⁸⁷.

Ce réalisme politique et spirituel nous conduit à une attitude plus haute : il nous place hors le règne de la force tout en n'étant pas de haïr l'ennemi et de mépriser les malheureux. La force, personne ne la possède véritablement ; mais le malheur touche tous les êtres humains. Selon Simone Weil, les hommes ne peuvent se tenir face à l'injustice, à l'oppression, à la pesanteur de la vie sociale, que s'ils s'accrochent de toutes leurs forces au fil d'espérance qu'ils ont pu conserver pour avoir expérimenté au milieu du malheur la mystérieuse présence du Bien absolu. Cette expérience spirituelle se présente en effet sur leurs chemins sous une forme inespérée et elle est le moteur d'un processus de conversion qui seule peut changer leur perception du monde. Elle est d'un autre ordre, ordre divin, qui se réalise comme une réponse au besoin inexplicé de l'homme lorsqu'il se trouve dominé, étouffé par les ombres de ce monde. Pour recevoir cette expérience surnaturelle, l'homme ne peut que se mettre à genoux devant un Dieu qu'il connaît d'une manière explicite ou implicite⁸⁸⁸.

⁸⁸⁶. « Quand on sait qu'il est possible de tuer sans risquer ni châtement ni blâme, on tue ; ou du moins on entoure de sourires encourageants ceux qui tuent. [...] Il y a là un entraînement, une ivresse à laquelle il est impossible de résister sans une force d'âme qu'il me faut bien croire exceptionnelle, puisque je ne l'ai rencontrée nulle part », (Lettre à Georges Bernanos, *Ecrites historiques et politiques*, p. 223).

⁸⁸⁷. « Cahiers de New York, 1942 », *Oeuvres*, Quarto-Gallimard, p. 923.

⁸⁸⁸. C'est d'ailleurs l'attitude de Simone Weil, au moment du début de son évolution spirituelle, qu'elle a écrit dans son autobiographie spirituelle que nous avons déjà vu et évoqué.

Notons au passage que, pour Simone Weil, le surnaturel intervient dans le social, non pas comme un salut à l'inespéré ou une solution pour sortir du pessimisme. Au contraire, la présence du surnaturel est comme une source de lumière qui éclaire la réalité sociale et permet à l'homme de mieux voir la situation dont il fait partie. L'intervention surnaturelle ouvre donc à l'homme la capacité de comprendre lucidement et rigoureusement le réel et de rejeter surtout les idoles lorsque celles-ci se présentent sous la forme de biens relatifs, dont le caractère de relativité reste tout à fait ignoré. Simone Weil rejetait toute explication des phénomènes humains en dehors de toute relation. La notion qu'elle avait du social, de la sphère de gros animal, constitue un refus incontestable de diviniser et d'universaliser le social, donc un refus de toute espèce de totalitarisme. Avoir l'attention du surnaturel c'est pour faire attention aux choses sociales et à toutes les formes sous lesquelles il s'oppose à la liberté et à la dignité de l'homme.

Notons également que, si Simone Weil parle de la renonciation de Dieu à la toute-puissance, de la décréation, selon laquelle Dieu a renoncé à exercer son pouvoir au moment de la Création comme au moment de l'Incarnation et de la Passion, c'est analogiquement avec cette abdication divine qu'elle invite tout être humain à renoncer à soi-même dans ce même processus de décréation. C'est-à-dire à faire disparaître son moi, pour devenir pure transparence à l'impersonnel. Pour Simone Weil, c'est la seule possibilité d'accès au Bien absolu, que l'homme puisse se décréer, se faire désir et attente, enfin illuminé par le « génie » de cette « sainteté que le moment présent exige, une sainteté nouvelle, elle aussi sans précédent »⁸⁸⁹.

Cette nouvelle perspective de sainteté comporte en effet le développement de l'intelligence du cœur face à la rupture du lien entre la raison et le spirituel qui s'est produite dans la pensée de nos contemporains. Elle permet d'assumer la douleur à l'intérieur de soi ; et, ne pouvant réaliser l'ouverture radicale à l'autre dans une rationalité purement discursive, elle seule peut nous aider à découvrir un nouveau mode de connaissance. En un mot, l'entrée du surnaturel dans le monde social et politique rend possible la découverte de ce que la raison a marginalisé mais qui est tout à fait réel. Il s'agit donc d'une nouvelle rationalité et d'une forme de solidarité compatissante qui comporte une intelligence renouvelée de la souffrance.

⁸⁸⁹. *Attente de Dieu*, p. 81.

Pour Simone Weil, il est fort évident que la connaissance surnaturelle dont le Christ est la clé donne un sens définitif aux souffrances humaines. L'abdication de Dieu du monde et la souffrance humaine ne signifient pas la fin de la religion. D'une manière d'être au monde mais pas du monde, Simone Weil témoigne, à travers son réalisme spirituel, une véritable forme de vie religieuse vécue au-delà de toute formulation particulière, seule capable de soumettre la représentation classique de Dieu, et le pouvoir, à une critique radicale.

Ce réalisme spirituel dépasse le malheur extrême qu'est le vide total dans l'âme : « 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 »⁸⁹⁰. Grâce à cette présence du surnaturel dans l'âme, même infiniment petit, le monde de la nécessité brute devient l'objet d'amour. Alors, « rien n'est beau comme la pesanteur dans les plis fugitifs des ondulations de la mer ou les plis presque éternels des montagnes »⁸⁹¹. Il suffit donc, pour sortir de toute soumission à la nécessité mécanique, de désirer « cet infiniment petit », car si l'on désire vraiment, « une nécessité nouvelle s'y surajoute, une nécessité constituée par les lois propres aux choses surnaturelles »⁸⁹².

Simone Weil appelle toujours à prendre conscience de la présence de « cet infiniment petit » dans chaque être humain. Il semble insignifiant dans la vie sociale et politique, mais c'est lui qui fait levier et inverse les rapports de force. Le monde contient toujours la tension profonde entre la pesanteur et la grâce. Et cette tension profonde illumine, en effet, l'univers weilien dans ses différentes dimensions et permet de saisir à la fois l'extraordinaire, la beauté, et l'insupportable, le malheur d'autrui, y compris celui des indifférents et des inconnus. En ce sens, le réalisme de la pensée weilienne évoque bien la relation entre mystique et politique, qui nous met face à une nouvelle pensée et à un nouveau langage qui a retrouvé sa pureté radicale.

⁸⁹⁰. Ibid., p. 103.

⁸⁹¹. Ibid., p. 112.

⁸⁹². Ibid., p. 113.

En guise de conclusion : remarques et perspectives

Nous avons pu considérer que Simone Weil a inauguré un nouveau type de mystique, s'adaptant à la mentalité de notre époque. Une mystique libérée de tout aspect dévotionnel, de toute répétition. En cela elle est novatrice : elle dispose d'une liberté spirituelle totale et en toute souveraineté. Mais, ne faut-il pas reconnaître que son drame d'être philosophe et mystique subsiste intrinsèquement par le fait de ne pouvoir instituer au fond d'elle-même la parfaite synthèse de l'intelligence et de l'amour⁸⁹³, à cause sans doute de sa vocation primordiale de philosophe pour qui la raison est toujours l'unique l'instrument ? C'est la question qui suscite autant intérêt et même de passion en sa faveur ou contre ses propos.

En ce qui concerne cette troisième partie de notre travail, portant sur l'expérience spirituelle de Simone Weil, notamment sur la question du rapport entre sa pensée politique et l'expérience mystique, nous voulons à juste titre insister sur ses écrits comme condition *sine qua non* pour démontrer les axes principaux de sa réflexion philosophique qui mérite ce nom et pour ne pas se limiter à une certaine tendance d'hagiographie. Les raisons en sont simples et explicables par les risques qui apparaissent lorsqu'on les pousse à l'extrême : Premièrement, pour être plus fidèle à l'ensemble de la pensée et de l'expérience vécue chez Simone Weil, il nous faut écarter toute critique grossière d'un rationalisme ou matérialisme banal qui prétend comprendre les « vraies racines » de chaque mystique et les expliquer par des mécanismes matériels comme maladies mentales ou physiques ; deuxièmement, pour respecter sa vocation propre, il ne faut pas nous laisser emporter par l'éloge sentimental et gratuit de l'expérience mystique qui prétend également comprendre le mystère et le banalise en même temps. Or, par toute figure, l'expérience mystique n'est pas restée incompréhensible en tant qu'individu, elle est l'incompréhensible par son essence même. Elle se dérobe à toute explication et donc à toute compréhension ; elle s'impose par son évidence vécue, elle est au-delà de la critique rationaliste de l'affirmation pieuse ou sentimentale.

⁸⁹³. Simone Weil garde toujours cette distinction : « L'organe en nous par lequel nous voyons la vérité est l'intelligence ; l'organe en nous par lequel nous voyons Dieu est l'amour [...] Seulement l'intelligence doit reconnaître par les moyens qui lui sont propres, c'est-à-dire la constatation et la démonstration, la prééminence de l'amour » (*Cahiers*, II, p. 132).

Dans cet esprit et en étant lecteur de Simone Weil, chacun est invité reconnaître le progrès essentiel dans la pensée de ses dernières années. Libérée de la situation particulière, de la casuistique, la pensée politique de Simone Weil semble bien s'orienter vers une pensée de la discussion, de l'argumentation, du discours. Mais, en même temps, en introduisant l'expérience mystique, unique et jamais partageable avec d'autres, dans la notion de la politique, Simone Weil est bien, semble-t-il, parvenue à annuler la limite qui sépare à juste titre deux domaines foncièrement différents.

A partir de ces remarques, il faut avoir comme perspectives, d'une part, de dégager la conception que Simone Weil se fait du politique et la manière dont l'éthique peut l'infléchir et l'orienter ; d'autre part, il faut voir comment elle conçoit le mode d'action de la religion dans le temporel sans impérialisme et sans confusion. Tout cela doit se faire en considération de la place et de l'importance que Simone Weil attribue au travail et à la dignité des travailleurs, comme critère de qualité de l'existence sociale.

Chercher à comprendre l'articulation entre le mystique et la politique chez Simone Weil nous conduit, d'une certaine manière, à porter un vrai jugement tout en prenant de distance par rapport à une approche qui part d'un certain dualisme entre l'esprit et la matière, entre l'individu et le social. Car, toute opposition absolue du bien pur et du mal pur, appliquée à la réalité mélangée de notre existence n'est pas capable de fonder un jugement sur des actions politiques. En ce sens, toutes les critiques qui ne partent de la dimension centrale de sa pensée métaphysique et religieuse seraient marginales et donc sans valeurs réelles. D'ailleurs, Simone Weil recommandait elle-même de tenir comme méthode d'approche celle d'un grand penseur : face à ses affirmations « à se demander, non si cela est vrai ou faux, mais ce que cela veut dire, c'est la méthode même de Socrate »⁸⁹⁴. Cette méthode est donc indispensable pour ceux qui cherchent la vérité. Elle nous permet aussi de soulever, à travers cette brève étude portant sur la dimension spirituelle et le tourment social et politique chez Simone Weil, quelques considérations suivantes :

- En premier lieu : Sa vie nous lance un défi par la manière radicale dont elle s'engage dans la recherche inconditionnelle de la vérité. Il est bien entendu que toute

⁸⁹⁴. *Œuvres complètes*, t. IV, vol. 1, p. 67.

recherche de la vérité est inséparable d'une pensée personnelle indépendante. Lorsque Simone Weil lance son appel pour « une sainteté nouvelle » adaptée aux besoins de notre époque, elle prend conscience que la véritable humanité a foncièrement besoin de réflexion, parce que la réflexion est un chemin indispensable vers la vérité. En cela, Simone Weil montre à nouveau, à notre monde actuel, que le sens religieux et la pensée ne s'excluent pas, au contraire, qu'ils ont besoin l'un de l'autre. Avec un esprit infatigable, une attitude combattante, elle s'est toujours opposée à ce que l'homme devienne esclave, adorateur du « gros animal », chose sociale. Cela nécessite une forte conviction, nourrie par l'amour inconditionnel pour les autres, et une pensée personnelle indépendante. Mettant l'individu au-dessus du groupe, la personne au-dessus de toute forme de la société, Simone Weil montre également que ce n'est qu'alors que l'homme se réalise comme personne, qui doit penser et agir comme individu responsable devant Dieu.

- En deuxième lieu : Dans l'*Attente de Dieu*, Simone Weil nous laisse percevoir son expérience mystique comme quelque chose qui se réalise d'une manière imprévue : état d'être « saisie » par le Christ ; le Christ est d'abord, pour elle, la Vérité avant d'être le Christ. C'est-à-dire, Simone Weil a été saisie en effet par le Christ, mais à travers lui, par la Vérité. C'est à la Vérité que se rapporte cette expérience d'avoir été « saisie ». Et c'est justement en ce sens que son expérience mystique contient une rationalité et une valeur universelle pour tous ceux qui cherchent la vérité. Celui qui l'a pris dans cette expérience n'est pas simplement un témoin religieux, un Christ limité dans l'espace et le temps. Il est plus. Il conduit à la Vérité, car il est la Vérité pour nous autres hommes.

- En troisième lieu : Simone Weil n'a pas eu de dialogue ni de vision sensible de Dieu mais, à travers la souffrance et la compassion du malheur, elle a fait l'expérience de Dieu. C'est la preuve ontologique qui consiste en une vérification expérimentale qui est en jeu⁸⁹⁵. Elle est la combinaison de l'expérience, de la philosophie et de la spiritualité. A ce titre on pourrait dire que la mystique de Simone Weil met l'incarnation de Dieu dans notre temps en rapport avec nos problèmes individuels, sociaux et spirituels. Une incarnation qui serait la réconciliation entre le sensible et l'intelligible, c'est-à-dire la capacité du divin à se manifester dans le monde tout en le transcendant. Elle est un témoin de la vérité : le

⁸⁹⁵. Selon Simone Weil, « Tout le problème de la mystique et des questions connexes est celui du degré de valeur des sensations de présence », (*La connaissance surnaturelle*, p. 153).

parfait est plus réel que l'imparfait. Telle est la vérité de la pensée, du désir, de l'expérience. Mais, on ne peut s'emparer de la vérité ni théoriquement ni pratiquement. On est « saisi » par la vérité ou bien on doit continuer à la chercher à travers la réalité dans ce monde et à la désirer ardemment jusqu'à ce qu'elle nous construise. Le point fort de cette mystique est la certitude mise sur l'infailibilité du désir : une pure question de désirabilité. Car, la confiance dans la vérité du désir est intouchable. Désir d'un Dieu qui ne peut être trompeur, et ne peut répondre à ceux qui lui demander de pain par des pierres.

- En dernier lieu : Quelle qu'elle soit une philosophie mystique ou une mystique philosophique, la pensée de Simone Weil qui offre aux esprits passionnés d'absolu, un absolu si absolu qu'à tout instant dissous, est d'une résistante densité. Construite en dehors de toute école, de toute tradition, de toute influence, la mystique weilienne sans Eglise, sans effusion, n'a d'autre autorité que la sienne, dans l'adhésion de sa seule intelligence. Souvent teintée par apparence d'hérésies qu'elle valorise, cette mystique échappe pourtant aux manipulations qu'entraîne toute forme de collectivité conduisant toujours à une perte de soi non consentie. Quant à l'obéissance à Dieu, elle aspire à la suppression de toute volonté personnelle jusqu'à en être réduite à l'état de néant complet, à la mort à soi-même. Et en parvenant à cette hauteur, la mystique de Simone Weil nous offre un critère qui se dédouble en désir venu de dedans et en sentiment de la réalité venu du dehors, ce qui vient à désirer ce qui est :

« Il y a réellement joie parfaite et infinie en Dieu. Ma participation ne peut rien ajouter, ma non-participation rien ôter à la réalité de cette joie parfaite et infinie. Dès lors, quelle importance que je dois y avoir part ou non ? C'est d'importance nulle »⁸⁹⁶.

⁸⁹⁶. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 2, p, 459.

Conclusion générale

« Que, pour toi, la vie peut et doit être plus réelle, plus pleine et plus joyeuse qu'elle n'a été peut-être pour aucun être humain »⁸⁹⁷.

Avec cette belle phrase de Simone Weil nous voulons entamer la conclusion de notre travail qui porte essentiellement sur le réalisme harmonieux de sa réflexion politique et son engagement social. Qu'est-ce qui lui permet, au fond, de pouvoir toujours garder une certaine lucidité et une perspicacité de regard critique envers les problèmes politiques et sociaux ?

Une pensée du réalisme

Il faut dire, au premier abord, que Simone Weil a un grand sens des réalités politiques et une conception réaliste de la politique. Pour elle, ce réalisme politique consiste à toujours garder contact avec le réel soigneusement purifié de tout imaginaire. Chez elle, toute réflexion politique est renforcée par des engagements très concrets, très définis, dans l'objectif de bien se préserver des errements idéologiques et de témoigner d'une perspicacité intacte. De sa jeunesse militante jusqu'aux derniers moments de sa vie, Simone Weil se montre fortement solide face à toute sorte de tendances d'endoctrinement et d'influence. Tout se passe comme si elle garde l'esprit d'autant plus libre qu'elle humilie son corps sans ménagement.

Le souci principal qui accompagne toute sa vie et sa pensée est la question de l'oppression sociale que Simone Weil fait preuve de réalisme philosophique : on n'opprime jamais une classe sociale, une nation, mais des hommes qu'elle ne considère pas collectivement, mais en tant qu'individu. « Et quand il y a oppression, ce n'est pas la nation qui est opprimée. C'est un homme, et un homme, et un homme »⁸⁹⁸. Chaque homme est concerné par chaque affaire politique. Il n'est de politique que réaliste puisque n'est

⁸⁹⁷. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 1, p. 88.

⁸⁹⁸. *Ecrits de Londres et Dernières lettres*, p. 86.

concerné que l'ordre de la matière soumis à l'implacable nécessité, ordre qui se déroule inexorablement dans une totale indifférence à la sensibilité humaine : les choses humaines elles-mêmes font partie de cet ordre rigoureusement déterminé. Tout ceci et bien d'autres questions attestent de la perspicacité de Simone Weil et de son réalisme politique.

De la critique sur Marx et le marxisme jusqu'à l'expérience mystique, en passant par la recherche du vrai sens du travail et de la liberté humaine, Simone Weil montre bien un réalisme harmonieux entre son expérience et sa pensée politique. En cela, on peut dire qu'elle a fait sienne la règle implacable de Gilbert Keith Chesterton : toute pensée qui ne devient parole est une mauvaise pensée, toute parole qui ne devient acte est une mauvaise parole, tout acte qui ne devient fruit est une mauvaise action.

Bien qu'il y ait l'évolution dans sa pensée qui révèle des moments distincts de sa vie et des choix personnels, sa philosophie est toujours tournée vers la quête du bien. Elle est d'abord caractérisée par la conversion de la lutte des classes à la collaboration de celles-ci et par le retour au sacré ; et, cela lui permet de centrer sur une « spiritualité nouvelle du travail » opposée au capitalisme libéral et au marxisme – tous deux fustigés pour leur matérialisme brutal que Simone Weil voit à l'origine directe des totalitarismes. Toute sa pensée est réellement plongée dans l'histoire pour changer le monde.

La grandeur et l'originalité que l'on peut saisir de l'expérience et de la pensée de Simone Weil se rapportent à l'organisation du travail, à la science, à la technique, à la société, en particulier, à l'essai d'unification du travail manuel et intellectuel dans une pratique réelle. Cette idée de construire une société nouvelle, de plus de justice et de liberté, l'accompagne depuis sa jeunesse jusqu'à la fin de sa vie. Tous ses efforts d'analyse sur l'histoire de l'Occident l'amène à une conviction : il faut entamer la construction d'une civilisation nouvelle d'où l'usage et l'exaltation de la force seront bannis pour faire place à la justice et à l'amour d'inspiration grecque et chrétienne. Les obstacles qui empêchent vraiment les hommes de s'engager sur la bonne voie sont l'idée fausse de grandeur, le sens de la justice dégradé, l'idolâtrie de l'argent et l'absence d'inspiration religieuse. De même, face aux problèmes politiques et sociaux qu'elle a critiqués, le message est fort signifiant : notre culture doit retrouver la conception commune que les anciens ont déjà savouré, car « ce qui fait obéir la force aveugle de la matière, n'est pas une autre force, plus forte, c'est

l'amour »⁸⁹⁹. D'une manière juste et précise, Simone Weil voit bien que notre société actuelle est dominée par l'esprit de la grandeur, de l'exaltation de la force, qui inspire le récit historique et dirige la recherche scientifique. Or, l'histoire, l'art, la science, sources des déformations actuelles, doivent être complètement transformés pour œuvrer à une civilisation meilleure.

On peut ainsi dire que nous vivons actuellement la désillusion et aussi un déséquilibre pernicieux et sans doute persistant vu qu'en haut lieu la lucidité vraie se fait attendre. Car s'obstiner à maintenir les hommes dans des conditions de vie indécentes et dans la peur proprement démoralisante du lendemain ne relève pas du réalisme mais d'une vision toute particulière qui réduit tout à des objets de possession pour mieux ignorer ce que vivent réellement des êtres de chair et de sang. Simone Weil relance un message d'alerte à tout ce qui nie volontairement une obligation envers l'être humain qu'il a « conclu dans son cœur une alliance avec le crime ».

Toute la pensée de Simone Weil est, en ce sens, un appel de remonter à la source du mal avant d'envisager la lutte pour la justice et la recherche de la vérité. Pour cela, « il faut en plus être habité par l'esprit de justice » qui « n'est autre chose que la fleur suprême et parfaite de la folie d'amour »⁹⁰⁰. Autrement dit, nier la force, construire la justice, accueillir la vérité, se tourner vers le bien, tout cela consiste « à discerner et à chérir également, dans tous les milieux humains sans exception, en tous lieux du globe, les fragiles possibilités terrestres de beauté, de bonheur et de plénitude ; [...] à souhaiter réchauffer tendrement les moindres traces de celles qui ont existé, les moindres germes de celles qui peuvent naître »⁹⁰¹.

Un équilibre exemplaire dans la manière de penser le réel

Pour comprendre les problèmes actuels il faut également faire appel aux « traces de celles qui ont existé ». C'est dans cette perspective de garder un certain équilibre entre le passé et la présence que la réflexion politique de Simone Weil est toujours fondée sur les

⁸⁹⁹. *L'enracinement*, p. 362.

⁹⁰⁰. *Ecrits de Londres et Dernières lettres*, p. 56.

⁹⁰¹. *Ibid.*

éléments passés et présents de l'histoire humaine. Faire le retour au passé n'est pas forcément être traditionaliste, car le nom de traditionalisme peut avoir des significations et des issues différentes. En effet, on peut se référer au passé pour fonder un projet politique mieux adapté à la situation actuelle, mais également se tourner vers le passé dans une perspective utopique, afin de récupérer et de réactualiser des expériences du passé qui ont été détruites, anéanties dans la mesure où elles renfermaient des germes, des promesses. La recherche des traces de la sagesse vécue par des peuples, des anciens, qui fait l'originalité de la conception historique de Simone Weil peut nous permettre, en ce sens, d'interpréter ainsi son « traditionalisme ».

Si les écrits de Simone Weil contiennent plusieurs traces historiques, notamment celles de la culture grecque, c'est sans doute pour nous rappeler au devoir de ne pas ignorer ces trésors précieux que possède l'humanité. L'attention portée aux modèles du passé reste un recours essentiel pour recevoir une nouvelle inspiration, car les conditions fondamentales de la civilisation restent identiques. Au-delà de ce fait, il faut tout de même reconnaître que sa philosophie porte en soi un humanisme révolutionnaire, qui place au centre de la société à bâtir la communauté de travail, la réforme de l'industrie et la tradition ouvrière. C'est justement les besoins de l'homme dans la présence qui peuvent retenir son attention. Tous ses soucis et ses efforts sont penchés sur des questions précises : conditions du travail dans l'usine rationalisée, locaux, hygiène, salaires ... Elle réserve ainsi le meilleur de son attention pour d'autres problèmes sociaux et politiques, d'une portée humaine plus profonde et plus vaste. Toute sa vie et sa pensée ont pour but de faire de l'esclavage un homme libre et relever le niveau moral de chaque être vivant. Simone Weil n'a pu donc rester indifférente aux conditions qui déterminent l'esprit d'une société donnée, notamment de celle où elle vivait.

Penser à un monde meilleur, à une civilisation nouvelle, Simone Weil a établi, en fait, un lien entre politique et mystique. Dans ses études politiques, les propositions législatives donnent des indications, mais l'importance est l'inspiration, qui peut être trouvée à la fois dans les véritables cultures⁹⁰² du passé et dans des considérations sur la destination transcendante de l'homme, à partir desquelles on peut imaginer de nouvelles modalités d'existence dans les divers secteurs de la vie sociale. Cet aménagement des conditions de

⁹⁰². Simone Weil n'emploie pas indifféremment les termes de « culture » et de « civilisation », ils sont pour elle corrélatifs et non pas opposés.

vie permet notamment d'apprécier la beauté du monde, et ainsi de dépasser, dans l'expérience de la joie pure, les contingences personnelles. La mystique donne sens à la politique : l'accès à l'impersonnel est, en effet, indispensable pour ne pas être écrasé par le malheur s'il survient sous quelque une de ses formes, et pour ne pas reculer d'horreur en présence des malheureux.

Une pensée unique et universelle

La pensée de Simone Weil est une richesse inoubliable mais elle se révèle une complexité indéterminable par le fait qu'elle se bascule souvent entre le passé et le présent. C'est justement la question de la cohérence que notre travail tente d'analyser et d'établir à travers le fait de son expérience et sa pensée politique. Mais, ce serait un risque pour tout esprit qui veut voir chez elle une cohérence globale de l'ordre et de la continuité afin de mettre en évidence une filiation concrète. En effet, Simone Weil était tout à la fois en étroit contact et profondément en désaccord avec la plupart des courants de pensée de la première moitié du vingtième siècle. Parmi les cercles intellectuels français, elle n'a pas véritablement de filiation et donc, elle reste proprement inclassable.

Le fait de n'appartenir qu'à elle-même et à elle seule se manifeste par ses refus. Elle n'était pas d'accord avec le personnalisme, car la seule partie de l'être humain qui ait eu de l'importance à ses yeux était cette partie infinitésimale et impersonnelle de l'âme qui aspirait ardemment à un ailleurs auquel elle appartenait. Elle a critiqué des grands courants : le Marxisme pour ses erreurs conceptuelles ; le syndicalisme pour ses courtes vues et son manque d'attention pour la vérité; les régimes communistes et fascistes pour leur totalitarisme. En ce qui concerne le travail et l'ordre social, elle rejetait des solutions toutes faites. Et son attitude de refus explique incontestablement le fait qu'elle n'ait jamais fondé aucun système de pensée, mais simplement l'acceptation de l'existence avec toutes ses contradictions. Cette attitude explique également la raison pour laquelle elle s'est écartée des institutions représentatives des différents corps de pensée – l'Église catholique et certains groupes politiques – ceux qui contiennent en soi un aspect dogmatique quel qu'il soit. Même si Simone Weil, d'un point de vue générale, est platonicienne, elle reste, pourtant, là encore d'une façon très particulière. Elle demeure, en vérité, une figure solitaire pour son époque.

Fidèle à son principe, Simone Weil était une philosophe « amoureuse de la vérité » et, pour elle, il n'a jamais eu d'autres sens que la recherche de la vérité. Si elle s'est engagée dans plusieurs champs de la vie humaine, sociale ou politique, c'était justement pour cette quête de la vérité. La vérité n'était pas à ses yeux quelque abstraction ou quelque produit de la spéculation intellectuelle : c'était la réalité elle-même. Chez elle, l'expérience s'unissait toujours à la réflexion profonde. Car, l'expérience du vrai comme réalité lui était ainsi d'une importance cruciale : « La vérité ne se trouve pas par preuves, mais par exploration. Elle est toujours expérimentale »⁹⁰³. Et le fait de bien s'enraciner dans la réalité est, selon Simone Weil, le seul moyen pour purifier ses idées, que celles-ci doivent passer par l'épreuve de la matière pour être réelles. La vérité est universelle, et c'est l'unique tradition philosophique qui comptait aux yeux de Simone Weil. Qui dit universelle dépasse le temps et espace. Cela explique aussi comment Simone Weil peut aisément se référer à différentes époques historiques et à différentes civilisations, sans se soucier de chronologie, ou sans se sentir obligée d'écarter des notions démodées. La valeur de la vérité est hors du temps et de tous les courants de pensée.

Pour Simone Weil, la vérité est une manifestation du bien absolu et la recherche de la vérité n'est pas autre chose que l'attention au bien. Toute sa vie est une quête de la Vérité, dont témoigne l'unité de sa pensée et de ses actes. Cette indentification de l'objet philosophique avec le bien absolu fait de sa pensée une éthique fondamentale. Dans cette perspective, l'expérience mystique qu'elle avait en dernière étape de sa vie vient, en quelque sort, renforcer son souci de trouver une base pour une action dans le monde réel. L'union étroite entre la philosophie et le mysticisme lui permet désormais d'analyser l'action sous l'éclairage de l'opposition entre le bien et la nécessité. Et sous cet angle de pensée, Simone Weil est profondément convaincue que tous les êtres humains sont égaux dans l'ordre du bien, en ce sens que tout être humain aspire au bien, doté d'une capacité du consentement au bien absolu.

L'expérience et la pensée politique de Simone Weil ne s'arrêtent pas seulement à la question de structuration sociale, mais s'orientent aussi vers une vision du monde extérieur. L'ouverture au monde extérieur c'est l'attention à tout autre qu'à soi-même. L'attention à l'autre est créatrice de réalité : elle dévoile le réel, un réel qui était là de tout

⁹⁰³. *La connaissance surnaturelle*, p. 84.

temps mais qui était obscurci par l'existence de mon être autonome. La décréation est ainsi un moyen de révéler la réalité tout en permettant au reste de la création d'exister. A cette exigence, Simone Weil a fortement ressenti pour elle-même le besoin d'être dépersonnalisée, de ne devenir rien d'autre que le passage par lequel la grâce va vers le reste de l'humanité. Ce besoin d'orientation du regard pourrait aider à expliquer, d'une part, pourquoi elle traite de lois universelles plutôt que de détails individuels et donc certains de ses programmes de réforme semblent irréalisables dans un contexte moderne ; d'autre part, la raison pour laquelle elle refuse de se conformer à des modèles spécifiques et des formes institutionnelles qui sont moins qu'universels.

Certes, on ne peut pas aujourd'hui nier la richesse d'une énorme quantité de sujets, de questions aussi abstraites que complexes, que Simone Weil a conçu et traité ; on ne peut pas non plus rester tout simplement en admiration devant son intelligence, sa capacité apparemment sans limites de compassion véritable. Il importe, pour les lecteurs actuels de Simone Weil – comme elle s'est demandé dans une lettre à sa famille⁹⁰⁴, écrite à Londres quelques jours avant sa mort – de s'interroger et poser la question qui vaille : « Dit-elle vrai ou non ? »

Les valeurs d'une vie

Or, c'est sans hésitation, après ce long détour, de dire que la vie et l'œuvre chez Simone forment un seul et unique témoignage : en elle, il n'y a pas de séparation entre l'engagement politique et l'expérience mystique, entre la réflexion religieuse et la connaissance surnaturelle. Sans doute, les contextes historiques suivent son chemin l'ont obligé de changer son engagement ou l'objet de sa réflexion, mais son attitude envers le monde et les hommes reste interchangeable : la volonté de comprendre est demeurée la même, soucieuse des réalités terrestres, rigoureuse dans la contemplation des vérités que celles-ci renferment.

Toute la synthèse de sa réflexion et de son engagement résume bien sa vocation, sa manière d'être au monde. Ses écrits multiples s'imposent par la méthode et la voie dont ils sont la trace. Ce qui donne plus de valeur chez Simone Weil est l'unité dans une diversité de pensée. Le naturel et le surnaturel ne s'opposent pas, du moment qu'une rigueur égale

⁹⁰⁴. Lettre à sa famille, 4 août 1943, in *Ecrits de Londres et Dernières lettres*, pp. 255-256.

est exigée dans les deux domaines. De la même manière, réflexions politiques et sociales et réflexions religieuses et mystiques s'enchaînent sans rupture dans ses écrits selon le rythme de la vie qui est une. Chez elle, le don de « l'intelligence a un rôle pour préparer le consentement nuptial à Dieu »⁹⁰⁵ : il permet d'établir la cohérence entre le domaine de la connaissance humaine et celui de la connaissance surnaturelle. Cette cohérence s'explique dans le regard critique : regard qui se heurte immédiatement à toute forme de l'oppression qui dévoile le mal présent dans le monde. Or, le mal qui fait que, là où il y a pouvoir, son exercice engendre esclave, servitude, malheur. Ainsi, la guerre est la manifestation suprême de cette volonté de domination : pouvoir et force sont présents dans tous les domaines de la vie humaine, agissent partout avec l'inflexibilité d'une loi de la pesanteur. Sous le regard critique de Simone Weil, le pouvoir et la force ne peuvent plus camoufler tous les aspects du mal qu'ils font à l'humanité : la manière dont ils déforment la pensée, la transmission du savoir ; la façon dont ils poussent les hommes à l'imagination, de s'éloigner de la réalité qui est la vérité de l'univers, la vérité des choses.

En effet, Simone Weil est toujours convaincue que seule la vérité peut montrer le visage du mal, et qu'en dénonçant l'existence du mal, on peut sauver l'homme. Mais la réalité du mal n'apparaît dans sa vérité que par contraste, si l'on admet l'existence du bien, hors de l'homme et hors du monde où dominant en permanence la force et la nécessité. Alors, l'homme ne peut qu'invoquer, désirer, attendre le bien qui se réalise seulement sous la forme du don, de la « grâce ». Cette prise en compte rappelle l'homme à prendre conscience de sa condition réelle, à débarrasser son orgueil et son appétit de la grandeur : l'homme ne peut pas fabriquer le bien par ses propres facultés, il ne peut que porter son attention et son regard purifié vers le bien avec le vrai désir ; de l'autre côté, le bien peut descendre jusqu'à nous car il est transcendant. Dans cette perspective, la mystique de Simone Weil s'avère une nouvelle stratégie spirituelle : il s'agit de faire le vide en soi, de détruire le moi égoïste, aveuglé par l'imagination, afin que le bien puisse descendre jusqu'à nous.

Dans cette aventure de la recherche de la vérité que Simone Weil a explorée, l'expérience mystique est tellement nécessaire par le fait qu'elle conduit le regard, éduque l'attention et prépare l'homme au consentement nuptial envers Dieu, envers le Bien. Et

⁹⁰⁵. Lettre à Joë Bousquet, 12 mai 1942, *Cahiers du Sud*, p. 434.

lorsque l'union mystique s'accomplit, elle transforme en joie pure, parfaite, le malheur qui a rendu possibles l'attention et le regard compatissant. L'homme habite les réalités de ce monde, son domaine est celui de la *polis*, et c'est seulement « par la manière dont il parle des choses terrestres qu'on peut mieux discerner si son âme a séjourné dans le feu de l'amour de Dieu »⁹⁰⁶. En ce sens, le salut ne peut advenir que si l'homme, refusant le recours à la force, proclame, en tournant son attention vers son prochain et en exerçant sa compassion envers le malheureux. On ne peut donc opposer à la force qu'une force plus radicale, celle de l'amour. Il n'y a pas de justice possible sans amour. En cela, Simone Weil se montre une fois de plus platonicienne et disciple du Christ.

Pour nous, les lecteurs d'aujourd'hui de Simone Weil, notre tâche est de se laisser interroger par une existence dans laquelle l'expérience vécue et la pensée sont inséparablement liées, et mutuellement perméables. La philosophie – la quête de la vérité – est une vocation de l'homme. C'est un travail permanent dans le but de concevoir et de transformer le monde, les hommes et soi-même. En cela, Simone Weil reste toujours pour nous une figure exemplaire et incontournable.

Dans l'introduction de son « Simone Weil », Huguette Bouchardeau n'a pas hésité d'écrire :

« Simone Weil était dévorée par le désir de vérité et le désir du partage. Ce serait sans doute la trahir que de vouloir, par quelque goût malsain pour l'obscur, par quelque insuffisance dans la mise au clair, réduire le nombre de ceux à qui s'adresse son message. Plus nombreux seront ses compagnons de route, plus notre temps gagnera en humanité et en grandeur. Et Simone Weil, même quand la santé et l'espoir de vivre la quittèrent, se battait pour cela ; sauver de la violence et de la sauvagerie les hommes concrets et la civilisation qu'elle aimait »⁹⁰⁷.

Si l'on souhaite mieux comprendre la vocation de Simone Weil à assumer tout le malheur du monde, ne doit-on pas soi-même aimer profondément la vérité et s'efforcer, tout en restant modeste, de la connaître avec obstination ?

⁹⁰⁶. *La connaissance surnaturelle*, p. 96.

⁹⁰⁷. Huguette Bouchardeau, *Simone Weil*, hb éditions, 2000, p. 10.

BIBLIOGRAPHIE

I. ŒUVRES DE SIMONE WEIL

1. Recueils – Ecrits regroupés :

Attente de Dieu, Paris, Fayard, 1966.

Écrits de Londres et Dernières lettres, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1957.

Écrits historiques et politique, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1960.

Intuitions pré-chrétiennes, Paris, Fayard, 1985.

La Condition ouvrière, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1951. Nouvelle édition revue et augmentée (avec une présentation et des notes, par Robert Chenavier), coll. « Folio essais », 2002.

La connaissance surnaturelle, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1950.

La pesanteur et la grâce, Paris, Plon, 1948.

La source grecque, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1963

Leçons de philosophie, Paris, Plon, 1959.

L'Enracinement, Prélude à une déclaration des devoirs envers humain, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1949, 1950.

Lettre à un religieux, Paris, Gallimard, 1951.

Oppression et Liberté, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1955.

Pensée sans ordre concernant l'amour de Dieu, Paris, Gallimard, 1962.

Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1980 et coll. « Folio essais », 1998.

Sur la science, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1966.

Venise sauvée, Paris, Gallimard, 1955.

Cahiers, tome I, Paris, Plon, 1951 ; 2^e éd., 1970.

Cahiers, tome II, Paris, Plon, 1953 ; 2^e éd., 1972.

Cahiers, tome III, Paris, Plon, 1953 ; 2^e éd., 1974.

2. **Œuvres complètes (volumes déjà parus) :**

Tome I : Premiers écrits philosophiques, Textes établis, présentés et annotés par Gilbert KAHN et Rolf KÜHN, Paris, Gallimard, 1988.

Tome II : Ecrits philosophiques et politiques :

- Vol. 1 : *L'engagement syndical (1927- juillet 1934)*, (Textes établis, présentés et annotés par Géraldi LEROY), Paris, Gallimard, 1988.

-Vol. 2 : *L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934- juin 1937)*, (Textes établis, présentés et annotés par Géraldi LEROY et Anne ROCHE), Paris, Gallimard, 1988.

-Vol. 3 : *Vers la guerre (1937-1940)*, (Textes établis, présentés et annotés par Géraldi LEROY. Paris, Gallimard, 1988.

Tome IV : Ecrits de Marseille (1940-1942).

- Vol. 1 : *Philosophie, Science, Religion, Questions politiques et sociales*, (Textes établis, présentés et annotés par Robert CHENAVIER avec la collaboration de Monique BROC-LAPEYRE, Marie- Annette FOURNEYRON, Pierre KAPLAN, Florence de LUSSY et Jean RIAUD), Paris, Gallimard, 2008.

-Vol. 2 : *(1941- 1942) Grèce — Inde — Occitanie*, Anissa CASTEL-BOUCHOCHI et Florence de Lussy (dir.) Paris, Gallimard, 2009.

Tome V :

- Vol. 2 : *Ecrits de New York et de Londres (1943)*, présentés par Robert CHENAVIER et Patrice ROLAND, Paris, Gallimard, 2013.

Tome VI: CAHIERS:

- Vol. 1: (*1933- septembre 1941*), (Textes établis, présentés et annotés par Alyette DEGRACES, Pierre KAPLAN, Florence de LUSSY et Michel NARCY), Paris, Gallimard, 1994.

- Vol. 2 : (*Septembre 1941 – février 1942*), Textes établis, présentés et annotés par Alyette DEGRACES, Marie-Anne FOURNEYRON, Florence de LUSSY et Michel NARCY, Paris, Gallimard, 1997.

-Vol. 3 : (*février 1942 – juin 1942*). *La porte du Transcendant*, (Textes établis, présentés et annotés par Alyette DEGRACES, Marie- Anne FOURNEYRON, Florence de LUSSY et Michel NARCY, Paris, Gallimard, 2002.

-Vol. 4 : (*juillet 1942 – juillet 1943*) *La connaissance surnaturelle. (Cahiers de New York et de Londres)*, (Textes établis et présentés par Marie-Annette FOURNEYRON, Florence de LUSSY et Jean RIAUD), Paris, Gallimard, 2006.

Tome VII: Correspondances

- Vol. 1 : *Correspondances familiale*, textes présentés et notés par Robert Chenavier et André A. Devaux, Paris, Gallimard, 2012.

WEIL Simone, *Œuvres*, (Florence de LUSSY, dir.), Paris, Gallimard (Quarto), 1999.

II. ÉTUDES CONSARÉES À LA VIE ET À L'ŒUVRE DE SIMONE WEIL ;

1. En français (incluant les traductions françaises) :

ADLER Laure, *L'insoumise*. Arles, éd. Actes Sud, 2008.

BLECH-LIDOLF Luce, *La pensée philosophique et sociale de Simone Weil*. Publications Universitaires Européennes, Série XX, n° 23, Berne-Francfort/M, Ed. Lang, 1976.

BOUCHARDEAU Huguette, *Simone Weil*. Editions hb, 2000.

BRETON Stanislas. « Simone Weil l'admirable ». *Esprit*, mai 1995, pp. 31-46.

BROC-LAPEYRE Monique, *Recherches sur la philosophie et le langage : Simone Weil et les langues*. Paris, Vrin, 1991.

CABAUD Jacques, *L'expérience vécu de Simone Weil*. Paris, Plon, 1957.

CABAUD Jacques, *Simone Weil à New York et à Londres: Les quinze derniers mois (1942-1943)*. Paris, Plon, 1967.

CANCIANI, Domenico, *Simone Weil, l'expérience de la vie et le travail de la pensée*. Textes réunis et présentés par C. Jacquier. Arles, Éd. Sulliver, 1998.

CANCIANI, Domenico. *L'intelligence et l'amour. Réflexion religieuse et expérience mystique chez Simone Weil*. Paris, Beauchesne, 2000.

CANCIANI, Domenico, *Simone Weil, Le courage de penser*. Paris, Beauchesne, 2000.

CALLE Mireille et EBERHARD, *La passion de la raison*. Paris, L'Harmattan, 2003.

CARLIER Dominique, *Penser la politique avec Simone Weil*. Paris, éd. de l'Atelier, 2009.

CEDRONIO, Marina, éd. *Modernité, démocratie et totalitarisme : Simone Weil et Hannah Arendt*. Paris, Klincksieck, 1996, 149 p.

CHENAVIER, Robert, *Découvrir Simone Weil*. Meylan, Cahiers de Meylan, 2000.

CHENAVIER Robert, *Simone Weil. Une philosophie du travail*. Paris, La nuit surveillée, Cerf, 2001.

CHENAVIER, Robert, *L'évolution de la pensée de Simone Weil sur le rôle du travail dans la vie de l'individu et dans celle de la société*. Thèse de Troisième cycle, Université P. Mendès-France, Grenoble II, juillet 1997, 913 p.

COLES Robert, *Simone Weil, une vie à l'œuvre*, traduit de l'anglais par Monique Lebailly, éd. des femmes, Paris, 1992.

COURTINE-DENAMY Sylvie, *Simone Weil : La quête de racines célestes*, Paris, Cerf, col. La nuit surveillée, 2009.

- DAVY Marie-Madeleine, *Introduction au message de Simone Weil*. Paris, Plon 1954.
- DAVY Marie-Madeleine, *Simone Weil*, Préface de Gabriel Marcel. Paris, Éd. Universitaires, 1956. Coll. « Témoins du XX^e siècle ». Nouvelle éd. revue et mise à jour, 1961.
- DEBIDOUR Victor-Henry, *Simone Weil ou la transparence*. Paris, Plon, Coll. « La Recherche de l'absolu », 1963.
- DUJARDIN Philippe, *Simone Weil, Idéologie et politique*. Presses Universitaires de Grenoble – Maspero, 1975.
- FLEURÉ Eugène, *Simone Weil ouvrière*. Paris, Fernand Lanore, 1955.
- GABELLIERI Emmanuel, *Etre et Don : Simone Weil et philosophie*. Collections Bibliothèque philosophique de Louvain, 2003.
- GABELLIERI Emmanuel, *Simone Weil*, éd. Ellipses, 2001.
- GINIEWSKI, Paul. *Simone Weil ou la haine de soi*. Paris, Éditions Berg International, 1978.
- GOLDSCHLAGER, Alain. *Simone Weil et Spinoza. Essai d'interprétation*. Sherbrooke, Éd. Naaman, Coll. « Etudes », 1982.
- GOMEZ-MULLER, Alfredo. « Pensée du religieux et exigences de justice : le cas de Simone Weil », dans Jean Greisch *et al. Penser la religion*. Paris, Beauchesne, Coll. « Philosophie » # 13, 1991.
- HALDA Bernard, *L'Évolution spirituelle de Simone Weil*. Paris, Beauchesne, 1964.
- HEIDSICK François. *Simone Weil: Une étude avec un choix de textes*. Paris, Seghers, Coll. « Philosophes de tous les temps », 1965 et 1967.
- HOURDIN Georges, *Simone Weil*. La Découverte, 1989, 274 p.
- KAHN, Gilbert, dir. *Simone Weil, philosophe, historienne et mystique*. Paris, Aubier Montaigne, Coll. « Présence et pensée », 1978. [En grande partie: Actes du colloque

« Vigueur d'Alain, rigueur de Simone Weil » sous la direction de Gilbert Kahn ; Cerisy-la-Salle, 21 juillet-1^{er} août 1974.

KEMPFNER, Gaston. *La Philosophie mystique de Simone Weil*. Paris, La Colombe, Éd. du Vieux Colombier, 1960.

KÜHN Rolf, *Lecture décréative, Une synthèse de la pensée de Simone Weil*. Thèse de Troisième cycle, Université Paris Sorbonne, février 1985.

JACQUIER Charles, *Simone Weil, L'expérience de la vie et le travail de la pensée*. Éditions Sulliver, 1998.

JANIAUD Joël, *Simone Weil, l'attention et l'action*. Paris, Puf, 2002.

L'YVONNET François, *Simone Weil, Le grand passage*. Textes réunis sous la direction de, éd. Albin Michel, 2006.

LEVINAS Emmanuel. « Simone Weil contre la Bible », in *Difficile liberté*. Paris, Albin Michel, 1976, pp. 178-188.

LITTLE J. Patricia et André UGHETTO, *Simone Weil: la soif de l'absolu*. Marseille, Sud, 1990.

MALAN I., *L'Enracinement de Simone Weil*. Paris, M. Didier, 1961.

MOLARD Julien, *Simone Weil en quête de vérité*. Editions Parole et Silence, 2004.

MOLARD Julien, *Les valeurs chez Simone Weil*. Editions Parole et Silence, 2008.

MULLER Jean-Marie, *Simone Weil, l'exigence de non-violence*. Ed. Témoignage chrétien, 1991, (réédition. DDB 1993).

NARCY, Michel. *Simone Weil: Malheur et beauté du monde*. Paris, Éd. du Centurion, 1967.

NARCY M. et TASSIN E., *Les catégories de l'universel. Simone Weil et Hannah Arendt*. Paris, L'Harmattan, 2001.

PERRIN Joseph-Marie. « À propos de Simone Weil », dans *L'Église dans ma vie - Essai de spiritualité d'Église*. Paris, La Colombe, 1951, pp. 117-124.

PERRIN Joseph-Marie et Gustave Thibon. *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Paris, La Colombe, Éd. du Vieux Colombier, 1952.

PERRIN Joseph-Marie, Jean Daniélou, C. Durand, J. Kaelin *et al.* *Réponses aux questions de Simone Weil*. Paris, Aubier-Montaigne, Coll. « Les grandes âmes », 1964.

PERRIN Joseph-Marie. *Mon dialogue avec Simone Weil*. Préface d'André A. Devaux. Paris, Nouvelle Ci, Coll. « Rencontres », 1984.

PETREMENT Simone, *La vie de Simone Weil*. Paris, Fayard, 1973. Vol. I: 1909-1934; Vol. II: 1934-1943. Nouvelle éd., Fayard, 1997.

PICARD Eulalie, *Simone Weil, Essai biographie et critique suivi d'une Anthologie raisonnée des œuvres de Simone Weil*. Neuchâtel, Lis Martagon, 2002.

PLESSIX GRAY Francine du, *Simone Weil*. Trad. De Corinne Durin, éd. Saint Laurent, Québec – Fides, 2004.

RABEDON Christine et SIGAUX Jean-Luc, *Simone Weil mystique et rebelle*. Paris, éd. Entrelacs, 2009.

RANCE Christiane, *Simone Weil, le courage de l'impossible*. Paris, éd. du Seuil, 2009.

REY PUENTE Fernando, *Simone Weil et la Grèce*. Paris, L'Harmattan, 2007.

RIVIALE Philippe, *La pensée libre*. Paris, L'Harmattan, 1989.

SAINT-SERNIN Bertrand, *L'Action politique selon S. Weil*. Paris, Cerf, 1988.

SAINT-SERNIN Bertrand, « État, nation et patrie selon Simone Weil, Enracinement et besoins de l'âme », in *Communio*, XX-4, n° 120 juillet-août 1995.

SCHUMANN Maurice, *Simone Weil in La mort née de leur propre vie: Péguy, Simone Weil, Gandhi*. Postface de Jean Guitton. Paris, Fayard, 1974.

THOMAS Jean-François, *Simone Weil et Edith Stein, malheur et souffrance*. Préface de Gustave Thibon. Namur, Culture et vérité, Coll. « Ouvertures » # 8, 1992.

VETÖ Miklos, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Paris, Vrin, 1971. Coll. «Bibliothèque d'histoire de la philosophie ». 2e éd., L'Harmattan, 1997.

- *Cahiers Simone Weil*, Revue trimestrielle publiée par l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil, depuis juin 1978 – décembre 2013.

2. Autres langues:

BELL Richard H., *Simone Weil's Philosophy of Culture*, Cambridge University Press, 1993.

BELL Richard H., *Simone Weil: The Way of Justice as Compassion*. Rowman and Littlefield, « 20th Century Political Thinkers », 1998.

BINGEMER Maria Clara Luccchetti, *La debolezza dell'amore nell'impero forza*. Zona, 2007.

BLUM Lawrence A. et V. J. Seidler. *A Truer Liberty. Simone Weil and Marxism*. New York/London, Routledge, 1989.

BUBER Martin. « The Silent Question : On Henri Bergson and Simone Weil ». *At the Turning : Three Addresses on Judaism*. New York, Farrar, Straus and Young, 1952.

CANCIANI Domenico. *Simone Weil prima di Simone Weil*. Padova, GLEUP, 1983.

CANCIANI Domenico, Gabrielle Fiori, Giancarlo Gaeta et Adriano Marchetti. *Simone Weil. La passione della verità*. Brescia, Morcelliana 1984.

CANCIANI Domenico. *Simone Weil. Il coraggio di pensare: impegno e riflessione politica tra le due guerre*. Roma, Lavoro, 1996.

CASTELLANA Franco. *Simone Weil. La discesa di Dio*. Présent. di Italo Mancini. Napoli, Éd. Dehoniane, 1985.

CASTALLANA Mario. *Mistica-a rivoluzione in Simone Weil*. Manduria, Lacaita Editore, Coll. « Biblioteca di studi moderni », 1979.

CATTANEO Mario A., *Simone Weil e la critica dell'idolatria sociale*, Università degli studi Milano, Ed. Scientifiche italiane, 2002.

CAVANI Liliana et Moscati, Italo. *Lettere dall'interno. Racconto per un film su Simone Weil*. Torino, Einaudi, Coll. « Nuovi Coralli », 1974.

DANESE A. & di NOCOLA G.P., *Simone Weil, Abitare la contraddizione*, Roma. Ed. Dehoniane, 1991.

DEVAUX André A. et al. *Simone Weil e Raïssa Maritain. Momenti di spiritualità nel primo novecento francese*. Seminario – tavola rotonda (15-16 aprile 1991). Casa editrice l'Antologia, Napoli.

DRAGHI Gianfranco. *Ragioni di una forza in Simone Weil*. Caltanissetta-Roma, Sciascia, Coll. « Lo Smeraldo », 1958.

EPTING Karl. *Der geistliche Weg der Simone Weil*. Stuttgart, Friedrich Vorbeck, 1955.

ESPOSITO Roberto, *L'Origine della politica, H. Arendt o S. Weil ?* Donzelli editore, Roma, 1996.

FIORI Gabriella, *Simone Weil. Biografia di un pensiero*. Milano, Garzanti, Coll. « Memorie documenti biografie », 1981.

FRENAUD Georges, « Simone Weil's Religious Thought in the Light of Catholic Theology ». *Theological Studies*, 14, no 3 (September 1953), pp. 349-376.

GREENE Graham, « Simone Weil », in *Collected Essays*. London, Sydney, Toronto, Bodley Head, 1969.

INVITTO G., *Le Rivoluzioni di Simon Weil*. Cavallino di Lecce, Capone editore, 1990.

JANEIRA Ana Luisa, *Conhecer Simone Weil*. Braga, Livraria Cruz, Coll. « Filosofia », 1973.

KONO Nobuko, *Simone Weil to gendai Kyukyoku [SW et l'âge contemporain. L'anti-principe absolu]*. Tokio, Daiwa Shobo, 1976.

LITTLE J. Patricia, « The Symbolism of the Cross in the Writings of Simone Weil ». *Religious Studies*, 6, no 2, (June 1970), pp. 175-183.

LITTLE J. Patricia, *Simone Weil: Waiting on Truth*. St-Martin's Press, Oxford, 1988.

MACCARONI Giuseppe, *Simone Weil: dalla parte degli oppressi*, Lungro di Consenza, Marco, 2003.

MARCHETTI Adriano, *Simone Weil. La critica disvelante*. Préface d'André A. Devaux. Bologna, CLUEB, 1983.

MARCHETTI Adriano, *Politeia e sapienza. In questione con Simone Weil*, Bologna, Pàtron Editore, 1993.

McLENNAN David, *Simone Weil, Utopian Pessimist*. The Macmillan Press, London, 1989.

MOULAKIS Athanasios, *Simone Weil. Die Politike der Askese*. Alpen aan den Riji, Sijtoff/Stuttgart, Klett-Cotta/Bruxelles, Bruylant/Firenze, Le Monnier, 1981.

MOULAKIS Athanasios. *Simone Weil and the Politics of Self-Denial*. University of Missouri Press, 1998.

MUGGERIDGE Malcolm, "*Simone Weil: Lights in Our Darkness*", *The Observer*, 22 septembre 1968.

NYE Andrea, *Philosophia : The Thought of Rosa Luxemburg, Simone Weil and Hannah Arendt*. New York, Routledge, 1994.

PUTINO A., SORRENTINO S., *Obbedire al tempo. L'attesa nel pensiero filosofico, politico et religioso di Simone Weil*, Naples, Ed. Scientifiche Italiane, 1995.

REES Richard, *Brave Men: a study of D. H. Lawrence and Simone Weil*. London, Gollancz, 1958; Carbondale, Southern Illinois University Press, 1959.

REES Richard, *Simone Weil: A Sketch for a Portrait*. London, Oxford University Press; Carbondale, Southern Illinois University Press, 1966 (trad. française par Eva Meyerovitch, *Simone Weil: Esquisse d'un portrait*. Préface de M.-M. Davy, Coll. La Barque du soleil, Paris, Buchet-Chastel, 1969).

REES Richard, « Simone Weil on Israel and Rome ». *Modern Age*, 14, no 1 (Winter 1969-1970), pp. 94-97.

SCHHLETTE H.R. et DEVAUX A., *Simone Weil. Philosophie, Religion, Politik*, Frankfurt/Main, Knecht, 1985.

VICKI-VOLT Maja, *Simone Weil. Eine Logik des Absurden*. Bern and Stuttgart, Verlag Paul Haupt, 1983.

WHITE George Abbott, *Simone Weil. Interpretations of a Life*. Amherst, The University of Massachusetts Press, 1981.

WINCH P., *Simone Weil: « The just balance »*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

III. OUVRAGES GENEREAUX :

ALAIN (Emile Chartier), *Propos II*, 6 janvier 1923, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de Pléiade », 1956.

ALAIN, *Entretiens au bord de la mer*, dans *Les passions et la Sagesse*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1960.

ALAIN, *Eléments de philosophie*, Paris, Gallimard, 1941.

ARENT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1978.

ARENT Hannah, *La nature du totalitarisme*, Paris, Folio Histoire, 1962.

BEAUVOIR Simone de, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Gallimard, 1972.

CASTORIADIS Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, col. « Points », 1999.

DESCARTES René, *Méditations métaphysiques*, Méditation Sixième, éd. F. Alquié, t. II, Garnier, 1967.

DICKMANN Julius, *La véritable limite de la production capitaliste*, *La Critique sociale*, n°9, Paris, Editions de la Différence, réimpression de 1983.

KANT Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, 1985.

KANT Emmanuel, *Critique de la faculté de juger, Analytique du Beau*, traduction et présentation par Alain Renaut, Aubier, Paris, 1995.

KAUTSKY Karl, *Le programme socialiste*, éd. Essai, 2004.

MARX Karl, *Œuvres*, Economies I, Paris, Gallimard, collection de Pléiade, 1965

MARX Karl, *La guerre civile en France*, Paris, Editions Sociales, 1946.

MARX K., *Le Capital*, livre I, première section, chapitre 1, Garnier Flammarion, Paris, 1969

MARX K., *Le Manifeste Communiste*, traduit par Charles Andler, Ed. F. Rieder et C^{ie}, Paris

MARX K., *Manuscrits économique-philosophiques de 1884*, traduit et annoté par F. Fischbach, Paris, Vrin, 2007.

MARX K. et ENGELS F., *L'Idéologie allemande*, Œuvres III, Philosophie, Paris, La Pléiade.

PELLOUTIER Fernand, *Histoire des Bourses du travail*, Londres, Gordon & Breach, 1971.

RICOEUR Paul, *Temps et récit*, tome I. *Intrigue et le récit historique*, Seuil, Paris, 1983.

Table des matières

Avant propos : Introduction générale	1
---	----------

Première partie

La doctrine marxiste en elle-même : une relation difficile	13
---	-----------

CHAPITRE I : La place de Marx et du marxisme dans la vie et l'œuvre de Simone Weil	16
---	-----------

1. Approches de Marx et du marxisme : Jeunesse marxiste et révolutionnaire....	16
---	-----------

2. Le tournant d'une expérience	21
--	-----------

3. Marx dans l'engagement et la réflexion de Simone Weil	26
---	-----------

4. Les moments de crises	30
---------------------------------------	-----------

CHAPITRE II : Critique du Marxisme en sa dimension économique	40
--	-----------

1. Le matérialisme historique : la prise en considération	41
--	-----------

2. L'oppression et le système de production	47
--	-----------

3. Forces productives : un facteur décisif ?	55
---	-----------

4. Critique de la notion du progrès	64
--	-----------

CHAPITRE III : La critique de la révolution	79
1. La révolution : un mot en question	80
2. Critique de l'idéologie marxiste de la révolution	91
3. La critique de la dialectique Hégélienne et Marxiste	101
4. La référence à Platon	107
En guise de conclusion : La critique sur Marx est-elle encore pertinente aujourd'hui ?	112

Deuxième partie

De l'expérience à la pensée : une philosophie du travail

et de la liberté	117
CHAPITRE IV : L'expérience vécue de l'oppression	122
1. Expérience ouvrière	123
2. L'usine : lieu d'oppression	133
3. Interroger le lieu du travail : le malheur de l'homme c'est l'humiliation	140
4. Structures de l'oppression	147
a) Science et oppression	149
b) Structures industrielles et oppression	154
CHAPITRE V : Une pensée radicale du travail	161
1. Conséquence de la séparation du travail et de la liberté	162

2. Deux piliers de la civilisation du travail : la pensée et l'action	171
3. Les solutions idéales pour une société libre	183
4. Le travail de l'homme : une vertu spirituelle	191

CHAPITRE VI : De l'engagement pacifique à l'engagement moral : le refus de la force sans limite	193
1. Le sens de la guerre	195
2. Le colonialisme : un problème de morale et de droit politique	206
3. La légitimité face à la vérité	217
En guise de conclusion de cette partie	228

Troisième partie

L'expérience religieuse	233
--------------------------------------	------------

CHAPITRE VII : L'expérience mystique chez Simone Weil	239
1. Amour de la vérité : le contact direct avec le divin	239
2. L'exigence de la raison vis-à-vis la connaissance surnaturelle	250
3. Pesanteur et lumière	262
4. Une mystique atypique	265
5. Décréation-crétion	270

CHAPITRE VIII : De l'universalisme du salut au refus de l'institution ecclésiale

- 1. De la conception du vrai Dieu à la question de la vraie religion 276**
- 2. Critiques à l'égard de l'institution ecclésiale 285**
- 3. Réflexions sur l'universalité du salut 297**

CHAPITRE IX : Rapports entre l'expérience mystique et la pensée politique

- 1. Unité de l'expérience mystique et de la pensée politique 307**
- 2. Articulation entre la mystique et la politique : le surnaturel et le social 316**
- 3. Une mystique incarnée dans la réalité 331**
- En guise de conclusion : remarques et perspectives 339***
- Conclusion générale 343**
- Bibliographie 352***

Expérience vécue et pensée politique chez

Simone Weil

Résumé

Y-a-t-il une cohérence interne entre l'expérience vécue et la pensée politique chez Simone Weil ? Afin de ressaisir le questionnement de Simone Weil sur les conditions de possibilité de la liberté, notre recherche porte en premier lieu sur les critiques qu'elle a adressées aux théories philosophiques et politiques de Marx. Il s'agit donc tout autant d'analyser l'influence que Marx a pu avoir sur elle, que de prendre la mesure des écarts que sa critique l'a amenée à poser, et des principes philosophiques dont elle s'est servie à cet effet. Nous étudions, dans un deuxième temps, l'essence même du phénomène de l'oppression et à partir de là, nous dégageons quelques perspectives de la liberté individuelle et sociale, dans le sillage de ce que nous propose la philosophie. Y-a-t'il une cohérence de la ligne politique dans laquelle elle a voulu placer ses engagements sociaux et politiques pour répondre à ce problème ? Il convient pour nous, dans un troisième temps, de connaître et d'examiner le chemin qui l'a amenée à l'expérience religieuse et ce qu'elle a dit sur la connaissance surnaturelle comme la part indispensable pour rendre la vie sociale respirable. Comment concevoir la relation entre les deux expériences politique et religieuse chez elle ? Cette approche religieuse constitue-t-elle une ouverture à l'égard de sa critique politique ?

Summary

Is there an internal consistency between the experiences lived out by Simone Weil and her political thought? In order to grasp her questioning of the conditions of the possibility of freedom, our search starts off with the critique which she wrote on the philosophical and political theories of Marx. It is therefore a matter of analysing the influence that Marx might have had on her, as well as studying the differences which her critique led her to present, and the philosophical principles of which she made use to this effect. One should secondly look at the very essence of the phenomenon of oppression, and hence gauge several perspectives on individual and social freedom, in the wake of what is proposed by this philosophy. Is there a consistency in the political line in which she wanted to place her social and political commitments in order to respond to this problem? One should, thirdly, examine and get to know the path which led her to religious experience and what she said about supernatural knowledge as the essential component for leading a bearable social life. How do we conceive the relationship between both her religious and political experiences? Does this approach constitute an opening with regards to her political critique?