

**LIRE LA NÉCESSITÉ :
OBÉISSANCE, LIBERTÉ ET DÉCRÉATION CHEZ SIMONE WEIL**

par Julie Daigle

Thèse soumise à l'Université d'Ottawa
dans le cadre des exigences du programme de
doctorat en philosophie Science politique

École d'études politiques
Faculté des sciences sociales
Université d'Ottawa

RÉSUMÉ

Cette thèse propose d'examiner la conception originale et controversée de l'obéissance dans l'œuvre de Simone Weil. Selon nous, Weil hérite de son professeur de lycée, Alain, une préoccupation pour deux notions qui auront une forte incidence sur sa conception de l'obéissance, soit la nécessité et l'esclavage, ainsi que la conviction que l'ordre social et la liberté exigent des citoyens un double devoir d'obéissance et de résistance aux pouvoirs.

La conception de l'obéissance de Weil est aussi influencée par l'expérience de l'esclavage, essentiellement féminine, qu'elle a vécue en usine pendant l'année 1934-1935. Cette expérience l'amène à approfondir sa réflexion sur les notions de nécessité et de force. Le travail de la politique, selon Weil, consiste à identifier les « vraies » nécessités (à distinguer des « fausses ») auxquelles les individus sont tenus d'obéir. Ces vraies nécessités conduisent Weil à formuler la notion d'« obéissance surnaturelle », laquelle suppose une ambiguïté dans sa compréhension du rapport de l'individu avec la nécessité, entendue à la fois comme liberté et comme esclavage.

En dépit de ce qui précède, nous insistons sur l'opposition de Weil à l'esclavage social, de même que sur son éthique de l'amitié. Pour Weil, les Albigeois incarnaient l'amitié et l'obéissance au sens élevé qu'elle leur accorde, c'est-à-dire comme consentement à un objet d'amour. Weil reprend cet idéal dans *l'Enracinement* (1943), où elle affirme que seul un amour adéquat de la patrie peut entraîner la réapparition en France d'une forme d'obéissance légitime puisque consentie. Cet amour de la patrie doit être protégé de ses tendances idolâtriques par trois vertus : la compassion, l'humilité et l'attention. Par ailleurs, nous illustrons les liens entre l'obéissance surnaturelle et la politique, selon Weil, à partir de quatre figures qu'elle estimait admirablement obéissantes : Jeanne d'Arc, Thomas Edward Lawrence, Arjuna (héros de la *Bhagavad-Gita*) et Jaffier (l'un des personnages de *Venise sauvée*, une pièce de théâtre de Weil).

Enfin, malgré le caractère foncièrement polysémique de la liberté dans l'œuvre de Weil, nous identifions dans ses idées sur l'obéissance une certaine parenté avec la tradition républicaine. Celle-ci relève de son opposition à la domination et à l'oppression sociale, de sa défense d'un patriotisme non idolâtrique et de ses arguments en faveur d'une citoyenneté active et agonistique. Le républicanisme de Weil critique toutefois la pensée républicaine en proposant d'en surmonter les tendances machistes ou masculinistes.

Mots clés : Simone Weil, obéissance, nécessité, liberté, esclavage, amitié, décréation, patriotisme, femmes, républicanisme.

REMERCIEMENTS

D'abord et avant tout, un immense merci à mes directeurs, mes mentors, le *yin* et le *yang* de mon parcours doctoral. Leur rigueur, patience, confiance et générosité ont été inestimables. Sophie Bourgault, pour son exceptionnelle perspicacité, ses nombreuses attentions et son soutien constant. Gilles Labelle, pour ses admirables capacités à voir, à dire et à s'indigner. Je remercie en outre Sophie de m'avoir incité à participer à plusieurs activités enrichissantes au cours des dernières années, notamment dans le cadre de l'American Weil Society, dont les fruits apparaissent certainement dans cette thèse.

J'ai été choyée aussi par la présence, les conseils et la grande écoute de précieux êtres qui ont parfois cru en moi plus que moi-même. Il s'agit de Marie-Blanche Tahon, de frère Émile et de Nathalie Garcin.

Merci à ma mère, Francine Lauzon, et à mes grands-parents, Armand et Pauline Lauzon, de m'avoir encouragé à persévérer malgré tout.

Pour leur soutien financier, je suis également redevable à la Fondation Baxter & Alma Ricard, au Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), au Régime de bourses d'études supérieures de l'Ontario (BESO), au Centre interdisciplinaire de recherche sur la citoyenneté et les minorités (CIRCEM) et à l'Université d'Ottawa. Je n'aurais jamais pu réaliser ce projet sans ce soutien et je souhaite vivement que d'autres puissent continuer d'en profiter.

Enfin, à David Savoie, phare rassurant et constant, sans qui cette thèse ne serait jamais arrivée à bon port, je veux dire et redire mon infinie reconnaissance.

CONVENTIONS, SIGLES ET TITRES ABRÉGÉS

Les références aux œuvres de Simone Weil sont indiquées dans le corps du texte entre parenthèses, alors que les autres références apparaissent en notes de bas de page.

Les sigles renvoient toujours aux œuvres de Simone Weil, sauf *SP*, qui indique la biographie de Simone Pétrement. Pour citer les écrits de Simone Weil, nous nous référons, dans la majorité des cas, aux *Œuvres complètes de Simone Weil* publiées chez Gallimard. Les références indiquent 1) le sigle du tome ; 2) le titre du texte (sauf dans les cas où celui-ci est indiqué dans la phrase entre guillemets) et 3) la page. Sauf indications contraires, nous reproduisons tous les signes graphiques des titres de Weil tels qu'ils apparaissent dans les *Œuvres complètes*, y compris les italiques, les majuscules et les crochets.

Nous référons parfois à d'autres éditions des écrits de Weil. Les raisons varient, mais dans la plupart des cas, nous l'avons fait lorsque ces ouvrages comprenaient des textes qui n'ont pas encore été publiés dans les *Œuvres complètes*.

Les sigles adoptés sont :

AD : *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966.

CO : *La Condition ouvrière*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2002.

CS : *La connaissance surnaturelle*, Paris, Gallimard, 1950.

http://classiques.uqac.ca/classiques/weil_simone/connaissance_surnaturelle/connaissance_surnaturelle.html

EHP : *Écrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1960.

EL : *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1957.

http://classiques.uqac.ca/classiques/weil_simone/Ecrits_de_Londres/Ecrits_de_Londres.html

E : *L'Enracinement*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1949.

http://classiques.uqac.ca/classiques/weil_simone/enracinement/enracinement.html

IPC : *Intuition pré-chrétiennes*, Paris, La Colombe, Éditions du Vieux Colombier, 1951.

LP : *Leçons de philosophie de Simone Weil* (Roanne 1933-1934), Paris, Plon, 1989.

Note : *Note sur la suppression des partis politiques*, Paris, Gallimard, 1957.

PG : *La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1988.

P : *Poèmes, suivis de Venise sauvée*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1968.

RC : *La Révolte des Ciompi. Un soulèvement à Florence au XIVe siècle* (textes de Nicolas Machiavel et Simone Weil), Toulouse, CMDE et Smolny, 2013.

S : *Sur la science*, Paris, Gallimard, 1966.

OC : *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard.

OC I : *Premiers écrits philosophiques*, 1988.

OC II 1 : *Écrits historiques et politiques (1927-juillet 1934)*, 1988.

OC II 2 : *Écrits historiques et politiques (juillet 1934-juin 1937)*, 1991.

OC II 3 : *Écrits historiques et politiques (1937-1940)*, 1989.

OC IV 1 : *Écrits de Marseille (1940-1942)*, 2008.

OC IV 2 : *Écrits de Marseille (1941-1942)*, 2009.

OC V 2 : *Écrits de New York et de Londres*, 2013.

OC VI 1 : *Cahiers (1933-septembre 1941)*, 1994.

OC VI 2 : *Cahiers (septembre 1941-février 1942)*, 1997.

OC VI 3 : *Cahiers (février 1942-juin 1942)*, 2002.

OC VI 4 : *Cahiers (juillet 1942-juillet 1943)*, 2006.

OC VII 1 : *Correspondance familiale*, 2012.

OE : *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1999.

SP : Simone Pétrement, *La Vie de Simone Weil*, Paris, Fayard, 1973.

Par souci de concision, nous avons choisi d'abrégé les titres suivants :

Condition première : « Condition première d'un travail non servile »

Formes : « Formes de l'amour implicite de Dieu »

K1, K2, K3, etc. : « Cahiers »

L'amour : « L'amour de Dieu et le malheur »

Lecture : « Essai sur la notion de lecture »

L'Iliade : « L'Iliade ou le poème de la force »

MOL : « Méditation sur l'obéissance et la liberté »

RCLOS : « Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale »

ROH : « Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme »

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	1
1. L'évitement, la secondarisation et le discrédit d'une pensée politique	4
2. Rôle de la métaphysique dans l'étude de la pensée politique weilienne	7
3. Travaux consacrés à l'étude de l'obéissance	9
4. Perspective adoptée	12
5. Sélection du corpus	13
6. Importance et rôle impartis à la biographie et au contexte historique	14
7. Orientation de l'étude	16
8. Présentation des chapitres	18
 Chapitre 1 : Linéaments d'une préoccupation ou le legs d'Alain	 23
1.1. L'humaine condition d'esclave	25
1.2. La nécessité de l'oppression sociale	29
1.3. Liberté et pensée	33
1.4. Obéissance, résistance et philosophie	35
1.5. Une pensée héritière du stoïcisme	38
1.6. Nécessité, liberté et travail	42
1.7. Une connaissance libératrice	45
 Chapitre 2 : L'expérience vécue de l'esclavage	 47
2.1. De l'autre côté du miroir : la marque de l'esclavage	49
2.2. Effets de l'esclavage sur l'attention et la révolte	52
2.3. Une expérience féminine	56
2.4. De la résistance à la docilité de <i>bête de somme résignée</i>	62
 Chapitre 3 : Comprendre le malencontre	 67
3.1. La force et le malheur	67
3.2. Les rapports entre la nécessité et la force	72
3.3. Contre forces	75
3.3.1. Le Front populaire	75
3.3.2. La révolte des Ciompi	77
3.4. Insuffisance des explications la boésiennes	79
3.5. L'obéissance à la nécessité : légitime et nécessaire	82
3.6. Les suites du Front populaire	85
3.7. Le rapport de la France à ses colonies	88
3.8. La politique et le discernement des nécessités	91

Chapitre 4 : Par-delà l'esclavage ? L'obéissance surnaturelle	93
4.1. La religion des esclaves	94
4.2. Dieu ou l'esclave comme idéal	96
4.3. L'impératif existentiel de la décréation	99
4.4. L'obéissance surnaturelle : <i>métanoia</i> et apprentissage	104
4.5. La lecture de la nécessité	105
4.6. L'obéissance : une condition existentielle ?	117
Chapitre 5 : Une éthique de l'amitié	120
5.1. L'esclavage social	121
5.2. La folie d'amour	126
5.3. Vertu de l'amitié	130
5.4. Les risques de l'amitié	133
5.5. L'idolâtrie	135
5.6. L'amitié et l'obéissance : vertus jumelles	137
5.7. L'État comme idole	142
Chapitre 6 : Principes d'une obéissance non idolâtrique	144
6.1. Un patriotisme fondé sur une fausse grandeur	149
6.2. Un patriotisme compassionnel	152
6.3. Un patriotisme humble	155
6.4. Un patriotisme attentif aux nécessités	161
6.5. L'obéissance : une action politique qui requiert la sainteté	171
Chapitre 7: Figures de l'obéissance surnaturelle	176
7.1. T.E. Lawrence et la Première Guerre mondiale	185
7.2. Arjuna et la Bataille du Kuruksetra	188
7.3. Jeanne d'Arc et la guerre de Cent ans	193
7.4. Jaffier et la conjuration espagnole contre Venise	195
7.5. Simone Weil et la Seconde Guerre mondiale	203
7.6. La liberté surnaturelle	209
Conclusion : Un républicanisme weilien ?	214
1. Une association douteuse ?	219
2. Éradiquer la servitude : la liberté comme non-domination	227
3. Le patriotisme	231
4. Une conception active et agonistique de la citoyenneté	236
5. Un républicanisme anti-machiste	243
Références bibliographiques	248

« Mille signes montrent que les hommes de notre époque étaient depuis longtemps affamés d'obéissance. Mais on en a profité pour leur donner l'esclavage. »
– Simone Weil, *L'Enracinement* (1943)

Introduction

Ce passage de *L'Enracinement* que nous citons en exergue est en grande partie responsable de la thèse que voici. C'est de lui qu'est venu un questionnement sur l'œuvre de Simone Weil, mais aussi sur l'époque dans laquelle nous vivons, époque où un tel passage attire davantage la suspicion et l'étonnement que la curiosité ou l'acquiescement. Et sans doute avec raison. Weil écrit ces mots en 1943. Comment osait-elle parler d'un besoin d'obéissance – car c'est précisément de cela dont il s'agit¹ – à une époque où c'était l'obéissance justement qui avait mené des nations entières dans des sillons meurtriers ? En 1943, le monde vivait une horreur sans précédent dont l'un des responsables n'était nul autre que l'obéissance.

L'obéissance apparaît très tôt dans les écrits de Weil et prend de plus en plus d'importance au fil des années. Dans ses « Réflexions sur la barbarie » (1939), elle fait preuve d'une grande dureté à l'égard de la soumission aveugle à l'autorité, en affirmant que « rien n'est plus dangereux que la foi en une race, en une nation, en une classe sociale, en un parti » (*OE*, p. 506). Inutile donc d'insister sur notre surprise lorsque nous avons lu ce passage cité plus haut de *L'Enracinement* sur l'obéissance.

¹ Weil inclut l'obéissance dans sa liste des besoins fondamentaux de l'être humain, énumérés dans *L'Enracinement*. L'obéissance y est décrite comme une faculté individuelle primordiale à la vie en société et à l'épanouissement de l'individu. Nous y reviendrons amplement dans la thèse et, plus spécifiquement, dans le chapitre 6.

Deux raisons nous ont motivée à approfondir la question de l'obéissance chez Simone Weil. Premièrement, cet aspect de sa pensée a parfois tendance à poser problème, tant par les difficultés conceptuelles qui y sont rattachées que par les implications que certains interprètes y ont vues. Comme nous le verrons plus loin, Weil fut accusée de masochisme et d'esprit totalitaire, en raison de ses idées sur l'obéissance. La seconde raison nous ayant poussé à étudier l'obéissance chez Weil concerne certains préjugés entretenus à l'égard de l'obéissance dans la société en général et dans la pensée politique en particulier. Aujourd'hui, nous avons tendance à dénigrer l'obéissance, à se méfier de ce concept qu'on perçoit comme étant réactionnaire et conservateur. Depuis le dernier siècle, la pensée politique est quant à elle beaucoup plus à l'aise quand il s'agit de discuter du problème ou de la « crise » de l'autorité², alors que l'obéissance est le plus souvent éludée. Conjuguant désobéissance et liberté individuelle, dans le sillage de la « Résistance au gouvernement civil » d'Henry David Thoreau, beaucoup d'auteurs cherchent désormais à montrer que c'est davantage la désobéissance qui fait partie de la vie civile démocratique. Au cours de la dernière décennie, des librairies consacrent de nouveaux rayons à de véritables manuels de désobéissance³. Les abus de l'État et de l'Église, les drames des Première et Seconde Guerres mondiales ainsi que les expériences des totalitarismes du XX^e siècle ont sans doute contribué à la méfiance généralisée envers l'obéissance. Ce sont, après tout, les horreurs produites par l'obéissance aveugle, celle qui balaye la responsabilité et la conscience

² Par exemple : Hannah Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité? » dans *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1972 ; Alain Renaut, *La fin de l'autorité*, Paris, Flammarion, 2004 ; Myriam Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, Paris, Seuil, 2006.

³ Voir, entre autres, l'ouvrage d'Albert Ogien et Sandra Laugier, *Pourquoi désobéir en démocratie*, Paris, Éditions La Découverte, 2010 ; celui de Xavier Renou, *Petit manuel de désobéissance civile. À l'usage de ceux qui veulent vraiment changer le monde*, Paris, Syllepse, 2009 ; ou encore les nombreux titres publiés dans la collection « Désobéir » aux Éditions Le Passager Clandestin (dirigé par Xavier Renou) : entre autres, *Désobéir pour l'école*, *Désobéir à la voiture*, *Désobéir à Big Brother*, *Désobéir à l'argent*, *Désobéir à la précarité*, *Désobéir au sexisme*, *Désobéir pour le logement*, *Désobéir pour le service public*, *Désobéir par le rire*.

individuelle, que rappelle Hannah Arendt dans son compte rendu du procès d'Eichmann⁴. Cette « obéissance de cadavre » (*Kadavergehorsam*), comme la décrivait lui-même Eichmann, suggère une absence de jugement et de pensée individuelle.

Dans « Qu'est-ce que l'autorité? », Hannah Arendt remarquait pourtant que « l'autorité requiert toujours l'obéissance »⁵. L'obéissance est le corollaire de l'autorité, car l'être humain obéit généralement à une autorité qu'il considère légitime. La crainte et la force peuvent elles aussi entraîner l'obéissance, mais l'individu se soumet généralement de manière volontaire à un pouvoir face auquel il se sent un devoir ou une responsabilité. La question du fondement de ce devoir, c'est-à-dire du principe de l'obligation qui rend l'individu légitimement redevable, a depuis toujours captivé l'attention des philosophes et des penseurs du politique. C'est ce type de réflexion qui ressort, par exemple, de l'*Antigone* de Sophocle. L'obéissance au pouvoir du souverain est défendue par le roi Créon qui refuse de dresser une sépulture au frère d'Antigone, Polynice, parce qu'il a trahi sa patrie. Comme le roi, son oncle, Ismène accuse sa sœur, Antigone, de folie pour avoir agi à l'encontre de la loi énoncée par Créon en inhumant le corps de son frère : « Le roi est le roi, affirme Ismène : il nous faut obéir à son ordre et peut-être à de plus cruels encore. Que nos morts sous la terre me le pardonnent, mais je n'ai pas le choix ; je m'inclinerai devant le pouvoir »⁶. Antigone prétend quant à elle avoir agi au nom d'un principe qu'elle croit plus légitime encore, soit les lois divines.

La pensée politique raconte, en réalité, une histoire très nuancée de l'obéissance, et l'un des objectifs de cette thèse est de montrer que les idées de Weil poursuivent cette tradition. En fait, la thèse que nous présentons ici s'inscrit dans un certain élan contemporain visant à valoriser

⁴ Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, 1966, p. 256.

⁵ Hannah Arendt, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, p. 123.

⁶ Sophocle, *Théâtre complet* (présentation et traduction par Robert Pignarre), Paris, GF Flammarion, 1964, p. 70.

l'idée que penser la désobéissance requiert une réflexion conjointe sur l'obéissance⁷. Nous espérons par là contribuer à la réflexion sur cette dimension parfois négligée de l'autorité et apporter un éclairage nouveau sur une pensée (de moins en moins – nous aurons la chance de le montrer) négligée en philosophie politique.

1. L'évitement, la secondarisation et le discrédit d'une pensée politique

Simone Weil naît en 1909, dans une famille juive agnostique, la sœur cadette d'André Weil, mathématicien prodigieux. Suivant son agrégation de philosophie, en 1931, elle enseigne brièvement au lycée. À cette époque, elle est très engagée dans le mouvement ouvrier et syndical et elle publie dans des revues de gauche. Elle va aussi travailler en usine afin de mieux comprendre le sort des ouvriers. Au mois d'août 1936, elle se rend en Espagne, en pleine guerre civile, et se joint à une brigade anarchiste. De retour en France, elle participe, entre autres, aux réunions de la Solidarité internationale antifasciste. À ce moment, elle est résolument pacifiste, position qu'elle abandonnera progressivement à partir de 1939. En 1940, pendant l'Occupation, elle se réfugie dans la zone libre, à Marseille, avec sa famille. Deux ans plus tard, elle quitte la France pour New York. De là, elle prépare son départ pour Londres. Elle arrive en Angleterre au mois de novembre de la même année, où elle se voit confier un poste de rédactrice au sein de la France libre. Regrettant amèrement d'avoir quitté la France, souffrant de malnutrition et atteinte

⁷ Quelques exemples de cet effort contemporain afin de nuancer la compréhension de l'obéissance et les liens étroits entre le couple obéissance/désobéissance sont Manuel Cervera-Marzal, *Désobéir en démocratie : la pensée désobéissante de Thoreau à Martin Luther King*, Paris, Aux Forges de Vulcain, 2013 et Frédéric Gros, *Désobéir*, Paris, Albin Michel/Flammarion, 2017.

de tuberculose, elle s'éteint au sanatorium d'Ashford d'une défaillance cardiaque, le 24 août 1943⁸.

C'est Gustave Thibon, paysan et philosophe autodidacte, chez qui Weil a trouvé refuge et du travail lors de son exil à Marseille, qui a d'abord fait connaître les écrits de Weil au grand public. Il fit paraître, en 1947, un recueil de ses aphorismes écrits pendant ce séjour marseillais, sous le titre *La pesanteur et la grâce*. Quelques années plus tard, Albert Camus propose quelques titres de la philosophe dans sa collection « Espoir ». La publication encore en cours des *Œuvres complètes* de Simone Weil chez Gallimard, depuis 1988, rend progressivement disponible toute sa correspondance, ses articles, ses essais, sa poésie et son théâtre.

Depuis la mort de Simone Weil, un bon nombre d'auteurs ont relaté sa vie dans des biographies et monographies. Ces publications ont été nombreuses entre les années 1950 et 1980⁹. Elles ont été considérables aussi en France, vers 2009, en raison de la célébration du centième anniversaire de la naissance de Weil¹⁰. Les études portant sur la philosophie et, plus spécifiquement, la pensée politique et sociale de Simone Weil sont quant à elles relativement récentes. Plusieurs raisons peuvent l'expliquer. Philippe Dujardin a été parmi les premiers à se

⁸ Le lecteur devra excuser pour l'instant cette biographie trop brève de la vie de Simone Weil. Mais qu'il ne s'impatiente pas trop. D'autres éléments biographiques seront divulgués à même nos chapitres lorsque cela sera opportun.

⁹ Notamment : Gabriella Fiori, *Simone Weil. Une femme absolue*, Paris, Éditions du Félin, 1987 ; François D'Hautefeuille, *Le tourment de Simone Weil*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970 ; Bernard Halda, *L'évolution spirituelle de Simone Weil*, Paris, Beauchesne, 1964 ; Georges Hourdin, *Simone Weil*, Paris, La Découverte, 1989 ; Gilbert Kahn (dir.), *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1978 ; Gaston Kempfner, *La philosophie mystique de Simone Weil*, Paris, La Colombe, 1960 ; Joseph-Marie Perrin et Gustave Thibon, *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, Paris, Éditions du vieux colombier, 1954 ; Joseph-Marie Perrin, *Mon dialogue avec Simone Weil*, Paris, Nouvelle Cité, 1984 ; Michel Narcy, *Simone Weil, malheur et beauté du monde*, Paris, Éditions du Centurion, 1967 ; Miklos Vëto, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1971 et Simone Pétrément, *La vie de Simone Weil*, Paris, Fayard, 1973.

¹⁰ Sont alors parus : Laure Adler, *L'insoumise*, Arles, Actes Sud, 2008 ; Dominique Carliez, *Penser la politique avec Simone Weil*, Paris, Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2009 ; Robert Chenavier, *Simone Weil. L'attention au réel*, Paris, Michalon, 2009 ; Sylvie Courtine-Denamy, *Simone Weil. La quête des racines célestes*, Paris, Cerf, 2009 ; Jean-Marc Ghitti, *Présence au Puy de Simone Weil : une inspiration dans la ville*, Saint-Hostien, Édition P.P.P. (Présence philosophique au Puy), 2009 ; Florence de Lussy (dir.), *Simone Weil : sagesse et grâce violente*, Montrouge, Bayard, 2009 ; Christine Rabadon et Jean-Luc Sigaux, *Simone Weil. Mystique et rebelle*, Paris, Éditions Entrelacs, 2009 et Christiane Rancé, *Simone Weil. Le courage de l'impossible*, Paris, Seuil, 2009.

demander pourquoi la critique avait tendance à négliger les écrits politiques de Weil au profit de ses écrits religieux¹¹. Il répondait que c'était d'abord parce que la pensée mystique ou religieuse avait su mieux se débrouiller avec les nombreux paradoxes et contradictions qui apparaissent dans son œuvre¹².

Dans son ouvrage de 1983, *Christus Mediator: Platonic Mediation in the Thought of Simone Weil*, Eric O. Springsted soulève trois séries de problèmes propres à l'étude de la philosophie weilienne. Il souligne d'abord la nature fragmentée des écrits de Weil, dont la plupart consistent en des notes éparses ainsi que quelques articles et essais inachevés. Il rappelle ensuite le fait que la méthode et le style de Weil sont souvent problématiques. En fait, le caractère inclassable de la philosophe qui, tout au long de sa vie, multiplie et combine des références improbables, tout en refusant l'identification à un parti politique, à une religion et à une idéologie, lui vaut des accusations de syncrétisme et décourage certains chercheurs. Enfin, il faut, selon Springsted, compter la conviction de Weil que ses écrits forment un tout cohérent, bien que ses commentateurs aient beaucoup de peine à repérer en quoi consiste ce « tout ». La grande majorité des auteurs ont plutôt tendance à observer les différences dans les écrits de Weil à travers le temps. Typiquement, ils identifient un premier temps d'activisme social et politique et un second temps de mysticisme religieux, suivant la « conversion »¹³ chrétienne de Weil en 1937¹⁴.

D'autres auteurs ont carrément discrédité la pensée politique de Weil. Ils l'accusent parfois d'avoir participé aux pires calamités politiques du XX^e siècle. Philippe Dujardin lui prête

¹¹ Philippe Dujardin, *Simone Weil. Idéologie et politique*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1975, p. 16.

¹² *Ibid.*, p. 16

¹³ Après trois expériences spirituelles importantes, Weil s'est progressivement identifiée à la foi chrétienne, même si elle a toujours refusé le baptême, préférant rester sur le « seuil » de l'Église. Nous reviendrons sur cette « conversion » dans le chapitre 4.

¹⁴ Eric O. Springsted, *Christus Mediator: Platonic Mediation in the Thought of Simone Weil*, Chico: CA, Scholars Press, 1983, p. 3-5.

des « inclinations totalitaires »¹⁵. Conor Cruise O'Brien croit que Weil est avant tout un penseur du religieux ayant désespéré de la politique et il lui reproche l'inapplicabilité totale du programme politique qu'elle défend dans *L'Enracinement*. O'Brien admet toutefois la valeur politique et morale de la critique du nationalisme de Weil. Il loue sa sensibilité à l'égard des forces destructives inhérentes à la vie collective, même s'il lui reproche, en dernière analyse, d'avoir conduit ce raisonnement à son paroxysme en vilipendant toutes les formes de collectivités. Pour cela, il l'accuse d'être « antipolitique », une « pure intellectuelle »¹⁶. Enfin, Bordin souligne que l'expérience ouvrière de Weil et les totalitarismes de son époque la conduisent à adopter un « horizon métaphysique et transcendant », au-delà de la « philosophie occidentale, systématique et rationaliste »¹⁷. Bref, la raison principale pour laquelle les chercheurs ont été réticents à embrasser la pensée politique de Weil relève des rapports complexes entre les dimensions philosophique, métaphysique¹⁸ et politique qui la traversent.

2. Rôle de la métaphysique dans l'étude de la pensée politique weilienne

Malgré que certains ouvrages politiques de Weil, comme *La Condition ouvrière* et *L'Enracinement*, aient été publiés relativement tôt après sa mort, il a fallu attendre environ les années 1970 en France et les années 1980 en Amérique pour que la pensée politique et sociale de Weil soit étudiée de manière plus approfondie. Les auteurs qui se sont intéressés à ces aspects de la pensée de Weil considèrent que les expériences de travail en usine (1934-1935), dans les

¹⁵ Philippe Dujardin, *Simone Weil. Idéologie et politique*, p. 170.

¹⁶ Conor Cruise O'Brien, « Patriotism and *The Need For Roots*. The Anti-Politics of Simone Weil », *The New York Review of Books*, Vol. 24, no. 8, May 12, 1997, p. 23-28.

¹⁷ Luigi Bordin, « L'éthique chez Simone Weil », dans *Simone Weil. Action et contemplation* (sous la direction de Maria-Clara Lucchetti Bingemer et Emmanuel Gabellieri), Paris, L'Harmattan, 2008, p. 61.

¹⁸ Bien que la métaphysique et le religieux chez Weil aient, la plupart du temps, été étudiés séparément, nous avons décidé d'inclure la dimension religieuse sous la rubrique « métaphysique ». Nous suivons, en cela, Miklos Vetö qui croit que « métaphysique et mystique se fondent et se confondent » dans les écrits de Weil (*La métaphysique religieuse de Simone Weil*, p. 143).

champs (1941), de même que ses voyages en Allemagne (1932), en Espagne et au Portugal (1935), ainsi qu'en Italie (1937), ont été d'une importance non négligeable pour la critique sociale de Weil. Le défaut de certaines analyses est toutefois d'avoir obscurci les dimensions métaphysiques de l'œuvre. Ainsi, dans la seconde édition de son livre de 1999 sur les écrits politiques de Simone Weil, Philippe Riviale critique l'approche qu'il avait adoptée dans la première version de son livre : « Voulant écarter la mystique, j'avais trop effacé la métaphysique par quoi seule la pensée de Simone Weil prend tout son sens »¹⁹.

Plusieurs auteurs ont remis en question l'idée selon laquelle la pensée religieuse de Weil affaiblirait sa pensée politique²⁰. Pour eux, les intuitions religieuses de Weil sont vues comme le prolongement de ses analyses du politique et inversement. Comme l'explique Marie Héraud, par exemple : « 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. La pensée mystique de Simone Weil n'est pas une fuite hors du monde mais s'insère dans les problèmes de ce monde-ci »²¹. Vue ainsi, la pensée weilienne ne serait pas aussi binaire que le pensent ceux qui perçoivent dans cette œuvre une mystique pure succédant à un engagement politique tout aussi absolu. Cette interprétation appelle davantage à un mode dialectique de pensée : les défis liés au politique semblent mener au spirituel qui, à son tour, replonge et incarne la réflexion dans le concret du politique pour réinterroger la justesse du spirituel.

¹⁹ Philippe Riviale, *La pensée libre. Essai sur les écrits politiques de Simone Weil*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 7.

²⁰ Par exemple : Michel Nancy, *Simone Weil, malheur et beauté du monde* ; Patrice Rolland, « Approche politique de *L'Enracinement* », *Cahiers Simone Weil*, VI, no. 4, 1983, p. 297-318 et « Religion et politique : expérience et pensée de Simone Weil », *Cahiers Simone Weil*, VII, no. 4, 1984, p. 368-391 ; Marie Héraud, « Unité de la pensée mystique et de la pensée politique de Simone Weil », *Cahiers Simone Weil*, VII, n°4, 1984, p. 360-367 ; Mary G. Dietz, *Between the Human and the Divine : The Political Thought of Simone Weil*, Totowa : New Jersey, Rowman & Littlefield, 1988 ; J.P Little, *Simone Weil. Waiting on Truth*, Oxford, Berg Publishers, 1988 ; Richard J. Beauchesne, « Simone Weil's Political Theory for Today. Politics and/or Mysticism ? », *Église et Théologie*, vol. 29, 1998, p. 339-354 ; Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Paris, Cerf, 2001 et *Simone Weil. L'attention au réel* ; Christopher Hamilton, « Simone Weil's "Human Personality" : Between the Personal and the Impersonal », *Harvard Theological Review*, Vol. 98, n°2, 2005, p. 187-207 et Sylvie Courtine-Denamy, *Simone Weil. La quête de racines célestes*.

²¹ Marie Héraud, « Unité de la pensée mystique et de la pensée politique de Simone Weil », p. 363.

3. Travaux consacrés à l'étude de l'obéissance

L'intérêt, selon nous, d'un travail plus approfondi sur l'obéissance dans la philosophie weilienne est d'affronter les critiques ayant dévalorisé la pensée politique de Weil. L'obéissance étant un sujet qui se retrouve, chez Weil, au confluent de la philosophie, de la métaphysique et de la politique, la thèse que nous proposons confronte l'une des difficultés principales liées à l'étude de la pensée politique et sociale de Simone Weil. Le défi consiste à étudier ce sujet sans céder à la tentation de négliger l'une ou l'autre de ces dimensions.

Beaucoup d'auteurs ont abordé la question de l'obéissance dans les écrits de Weil. En fait, nous pourrions même aller jusqu'à dire que la plupart des monographies consacrées à cette philosophie abordent, d'une manière ou d'une autre, la conception que se fait Weil de l'obéissance. Chenavier consacre notamment plusieurs sections de son livre monumental sur la philosophie du travail de Weil à l'obéissance. Il précise toutefois que son intention n'est pas de traiter « pour elle-même la question de l'obéissance dans la pensée de Simone Weil »²².

Deux auteurs ont toutefois consacré un article spécifiquement à ce concept. Dina Dreyfus présente l'équivalence entre ce que Weil appelle la « connaissance surnaturelle » et « l'obéissance surnaturelle »²³. Elle précise aussi que Weil oppose l'obéissance surnaturelle à l'obéissance concrète, naturelle ou empirique « à des ordres concrets »²⁴. Pour Dreyfus, l'obéissance concrète chez Weil « n'est possible que par la présence implicite de l'obéissance

²² Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, p. 466.

²³ Nous aurons la chance de revenir sur ces notions dans le chapitre 4.

²⁴ Dina Dreyfus, « Connaissance surnaturelle et obéissance chez Simone Weil (suite). II. Obéissance et transcendance », *Les Études philosophiques*, 6^e Année, no. 4, 1951, p. 277.

« surnaturelle »²⁵. Cet article insiste toutefois davantage sur les aspects métaphysiques de l'obéissance plus que sur son sens et ses retombées politiques.

Le second article consacré entièrement au sujet qui nous intéresse est celui de Simone Fraise intitulé « Révolte et obéissance chez Simone Weil ». À l'inverse de Dreyfus, Fraise accorde plus d'attention au sens politique de l'obéissance chez Weil. Elle croit que l'obéissance comme obligation s'est imposée progressivement à Weil sous l'effet d'une série d'expériences de vie formatrices. Bien que nous soyons tentés de voir le passage d'une Weil révoltée contre les pouvoirs à une Weil obéissante, pour Fraise, ces deux aspects, la révolte et l'obéissance, sont en réalité deux pôles contradictoires inhérents au caractère de la philosophe : « Elle ne fut pas d'abord une révolutionnaire engagée dans des combats politiques, *puis* une croyante fidèle et soumise tournée vers le surnaturel »²⁶. Fraise soulève d'intéressants passages de textes écrits pendant les années 1930 où Weil perçoit l'obéissance négativement, comme une soumission aux pouvoirs. Cela est particulièrement clair après ses expériences de travail en usine, suivant lesquels elle relate les effets d'une obéissance déshumanisante qui porte la marque de l'esclavage. Pour Fraise, cette perception de l'obéissance contraste avec les écrits des années 1940, où transparaît la nouvelle sensibilité de Weil envers le christianisme, seule « religion des esclaves », à laquelle elle se sent obligée d'adhérer. Selon Fraise, c'est à partir de ce moment que Weil utilise un nouveau langage qui se « dérobe aux impératifs politiques »²⁷.

Fraise identifie aussi deux définitions de l'obéissance dans l'œuvre de Weil, différentes de celles identifiées par Dreyfus. La première, s'apparentant à l'acceptation de la nécessité et de l'ordre des choses de la philosophie stoïcienne, distingue l'obéissance de l'homme libre,

²⁵ *Ibid.*, p. 280.

²⁶ Simone Fraise, « Révolte et Obéissance chez Simone Weil », *Esprit*, octobre 1975, p. 541 (souligné par l'auteure).

²⁷ *Ibid.*, p. 536.

consentant à la nécessité, de celle de l'esclave vécue comme une contrainte imposée par la force. La seconde, qui entre apparemment en contradiction avec la première, fait de l'esclave un modèle de l'obéissance parfaite à la volonté de Dieu : l'homme est appelé à obéir à la force, de sorte que « la pesanteur se transforme en nécessité »²⁸. Pour Fraisse, ce second sens atteint son paroxysme dans *L'Enracinement*, où le consentement au travail et à la mort renvoie à l'obéissance à la volonté divine²⁹. Fraisse termine son article en précisant que ce dernier sens de l'obéissance ne peut pourtant être considéré comme le synonyme d'une soumission à l'ordre établi, puisque Weil admet la désobéissance de l'individu lorsque sa conscience ou le commandement de Dieu l'y oblige. Le travail de Fraisse tend à montrer que les dernières réflexions de Weil sur l'obéissance, bien qu'imprégnées de métaphysique, ne doivent pas être attribuées à sa santé défaillante ou à un apparent délire religieux. Elles sont cohérentes avec la présence contradictoire de l'obéissance et de la révolte chez Weil tout au long de sa vie.

Cette vision dichotomique de la vie et des écrits de Weil évoquée par Fraisse, selon laquelle qu'il y aurait deux Simone Weil, l'une révoltée et l'autre obéissante, est clairement résumée dans l'introduction de l'ouvrage de Joël Janiaud sur Kierkegaard, Weil et Levinas. Revenant sur la division classique de la vie de Simone Weil en deux moments, l'un politique et l'autre métaphysique, il ajoute : « On a coutume de distinguer deux périodes dans la vie et la pensée de S[imone] Weil : une période de formation et de militantisme syndical athée, et une période à la fois mystique et désenchantée; on distingue ainsi, *grosso modo*, une Simone Weil politique, volontariste, et une Simone Weil, tournée vers l'obéissance »³⁰. Janiaud est toutefois beaucoup moins indulgent que Fraisse envers le degré d'obéissance recommandé par Weil. Pour

²⁸ *Ibid.*, p. 538.

²⁹ *Ibid.*, p. 539.

³⁰ Joël Janiaud, *Singularité et responsabilité : Kierkegaard, Simone Weil et Levinas*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 25.

lui, s'il n'était pas proscrit par Weil, son comportement pourrait ressembler à une forme d'héroïsme, qui serait « au bord du masochisme »³¹.

Ces études démontrent à quel point l'obéissance traverse la plupart des écrits de Simone Weil, de même que son analyse de la politique de son époque. L'obéissance est liée à sa critique des totalitarismes (stalinien et hitlérien), ainsi qu'à son analyse de la guerre. À part les articles de Dreyfus et de Fraisse, les ouvrages qui abordent cette question le font toutefois, la plupart du temps, de manière indirecte, souvent dans le cadre d'une recherche portant sur un autre sujet. De plus, ce sont souvent l'une ou l'autre des dimensions de l'obéissance, soit la métaphysique ou la politique, qui prennent le dessus dans l'analyse. Nous aurions pu, nous aussi, exclure les idées métaphysiques de Weil liées à l'obéissance et nous concentrer uniquement sur ses idées sociales et politiques sur cette question. Mais la voie que nous avons privilégiée, malgré son caractère plus périlleux³², est de suivre Weil dans toutes les dimensions de ses réflexions sur ce sujet.

4. Perspective adoptée

En effet, d'aucuns pourraient penser que c'est un projet trop ambitieux que de vouloir s'aventurer dans l'analyse de l'obéissance, tant dans ses dimensions philosophique et politique que métaphysique. Ceux-ci pourraient prétendre que l'idéal, dans notre cas, serait que nous nous en tenions à la stricte pensée politique de Weil. Nous ne sommes pas de cet avis et avons plutôt suivi l'approche adoptée par Robert Chenavier dans *Simone Weil. Une philosophie du travail* : « La clef de l'interprétation de la pensée de Simone Weil réside dans ce qu'elle trouve elle-même

³¹ *Ibid.*, p. 238.

³² Périlleux étant donné surtout les carences de nos connaissances théologiques.

essentiel dans la philosophie de Platon, à savoir “la distinction des niveaux”. Franchir un seuil, c’est chaque fois, atteindre un autre niveau de *lecture* »³³. Un peu plus loin, il ajoute :

La distinction des niveaux de réalité et de lecture n’est pas un critère de classification et encore moins de hiérarchisation des esprits. *L’idéal est évidemment de pouvoir lire tous les niveaux*, et c’est ce qui rend compte [...] de l’unité de la réflexion philosophique de l’auteur. [...] Il s’agit moins, alors de rendre compte d’une évolution, d’une continuité ou de ruptures, que de *penser* comment s’est opéré le franchissement d’un seuil, plusieurs fois, sans changer de direction, chaque niveau trouvant son sens et sa valeur dans un changement du régime de l’attention³⁴.

L’idéal suggéré ici par Chenavier consiste à faire des « lectures superposées » de tous les domaines du réel. Que l’attention se pose à tel ou tel moment donné sur un domaine n’autorise pas la relégation des autres à un niveau inférieur. Vues ainsi, la contemplation et l’analyse des dimensions métaphysiques n’éliminent ou ne dénigrent aucunement les autres niveaux de lectures. Ce type de lecture s’accomplit sous la bannière du franchissement et de l’inclusion progressive des multiples niveaux de lecture, de sorte que chacun devient nécessaire à la lecture des autres. Chenavier insiste toutefois pour dire que la lecture la plus élevée serait celle qui consiste à poser son attention sur les réalités divines³⁵. Ainsi, sacrifier la métaphysique weilienne au profit d’une lecture politique « pure » nous obligerait à négliger l’une des dimensions les plus essentielles à la compréhension de l’ensemble de la philosophie weilienne. Cela reviendrait aussi à négliger, comme nous l’indique Chenavier, la méthode propre à Weil.

5. Sélection du corpus

Afin d’accomplir notre travail, nous nous sommes servi surtout des *Oeuvres complètes de Simone Weil*, publiées chez Gallimard. Ces *Œuvres* contiennent des documents inédits ou

³³ Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, p. 32-33 (souligné par l’auteur).

³⁴ *Ibid.*, p. 35 (souligné par l’auteur).

³⁵ *Ibid.*, p. 38.

difficilement accessibles. Étant donné que des volumes des *Œuvres complètes* n'ont pas encore été publiés³⁶, nous nous sommes servi aussi d'autres éditions de textes qui n'étaient pas encore disponibles dans les *Œuvres complètes*. Il devrait maintenant être clair que nous avons considéré tous les écrits de Weil comme étant susceptibles de contenir des passages pouvant s'avérer pertinents à notre recherche. Quelques mots s'imposent toutefois sur l'utilisation plus spécifique que nous avons faite des textes inachevés de Weil, de ses notes de cours et de ses cahiers³⁷. Bien qu'une certaine méfiance soit de mise face à ce corpus, en raison du style souvent parcellaire, rendant difficile l'établissement de la chronologie et des sources, il nous a néanmoins été utile afin de corroborer certaines idées trouvées dans d'autres écrits dont la forme et le fond étaient plus sûrs. Cette approche comparative ou corroborative, a ajouté un élément de prudence à notre lecture. Nous avons aussi accordé une importance à la correspondance de Weil puisqu'elle y exprime souvent des idées que nous ne retrouvons pas ailleurs. En effet, l'époque tumultueuse pendant laquelle Weil a vécu ainsi que sa courte existence justifiaient que nous prenions en considération les nombreuses lettres qu'elle a envoyées à sa famille et à ses amis tout au long de sa vie.

6. Importance et rôle impartis à la biographie et au contexte historique

Une autre question qui se pose lorsqu'on souhaite réaliser une thèse comme la nôtre est celle de l'importance accordée à la biographie de notre auteure et au contexte historique dans lequel elle a produit son œuvre. J.P. Little a souligné l'importance de bien connaître le contexte historique et la vie de Weil pour saisir les nuances de son œuvre : "Her writings are at times

³⁶ Il s'agit de : *Écrits de New York et de Londres, Poèmes et « Venise Sauvée »* et *Correspondance générale*.

³⁷ Simone Weil a tenu des *cahiers* tout au long de sa vie, dans lesquels elle inscrit parfois des notes de lecture, parfois des réflexions personnelles.

almost incomprehensible without a knowledge of the life that produced them, just as some of the episodes of her life can be understood adequately only in the context of her thought.”³⁸ Et Luce Blech-Lidolf affirme que la vie de Weil constitue l'élan vital de son travail : « ses écrits prennent racine dans l'expérience »³⁹.

Nous avons adopté la méthode dite « collative » utilisée par Dujardin, qui « tend au double objectif de mettre en relief l'écart et le rapport existant entre une œuvre et les conditions de sa production »⁴⁰. Cette méthode par « collation » vise à comparer les écrits de Weil, ses actions et sa biographie. Nous avons aussi reconnu les liens entre les écrits de Weil et son époque. Sans juger son œuvre irréductible aux conditions qui l'ont fait naître, ce compromis ne fait pas l'erreur de négliger l'influence possible, voire même probable, d'événements externes. Il reconnaît aussi à quel point le contexte historique dans lequel Weil a vécu a lourdement influencé ses orientations intellectuelles comme ses engagements politiques.

Cela dit, nous n'avons pas choisi de consacrer le premier chapitre de notre thèse à la biographie de Simone Weil, mais avons plutôt parsemé notre analyse de détails biographiques. En outre, l'ordre chronologique des textes de Weil est respecté dans les trois premiers chapitres, mais il l'est beaucoup moins à partir du quatrième chapitre, car les changements spirituels que vit Weil affectent son œuvre de manière définitive. Nous suivons ainsi le précepte méthodologique d'E. Jane Doering selon lequel il est moins important de conserver l'ordre chronologique à partir du départ de la famille Weil à Marseille, puisque les idées de Weil s'enchaînent alors rapidement⁴¹.

³⁸ J.P. Little, *Simone Weil. Waiting on Truth*, p. 1.

³⁹ Luce Blech-Lidolf, *La pensée philosophique et sociale de Simone Weil*, Herbert Lang, Berne, Peter Lang, Frankfurt/M., Publications Universitaires Européennes, 1976, p. 20.

⁴⁰ Philippe Dujardin, *Simone Weil. Idéologie et politique*, p. 27.

⁴¹ E. Jane Doering, *Simone Weil and the Specter of Self-Perpetuating Force*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2010, p. x.

7. Orientation de l'étude

Notre question de recherche était, au fond, toute simple : comment comprendre l'obéissance dans les écrits de Simone Weil ? D'autres questions ont découlé de notre étonnement face aux idées surprenantes de Weil sur l'obéissance citées en exergue de cette introduction : quelles sont les expériences intellectuelles et historiques ayant poussé Simone Weil à embrasser l'obéissance ? Quelle est la nature de cette obéissance qui serait tant désirée par les êtres humains ? Et quelle sorte d'esclavage aurait été substituée à l'obéissance ?

Au fil de nos lectures, nous avons délimité le champ sémantique de l'obéissance dans l'œuvre de Weil, ce qui nous a permis d'isoler les divers sens qu'elle accorde à ce concept. Un tel travail nous a permis de compléter et de vérifier les positions des chercheurs qui se sont déjà intéressés à l'analyse de ce concept. De plus, le concept d'obéissance *stricto sensu* a dû être élargi afin d'inclure dans notre recherche les notions qui participent au champ lexical de ce concept. Nous avons été particulièrement attentifs à la « nécessité », au « consentement », à la « servitude », à l' « esclavage », à l' « obligation », au « devoir », à la « désobéissance » et à ses synonymes (la « révolte », la « résistance », etc.), à la « domination », à la « force », au « commandement » ainsi qu'à l' « autorité ». L'idée n'était pas de recenser la fréquence d'apparition de ces termes, mais plutôt d'identifier les distinctions et les liens effectués par Weil entre eux.

Notre thèse vise, ce qui devrait maintenant être clair, un questionnement et une critique interne de la philosophie weilienne. Nous nous sommes d'abord engagés dans un effort de compréhension de l'œuvre elle-même, ce qui ne nous a pas empêché de puiser des lumières chez des commentateurs de Weil. Enfin, nous avons fait dialoguer les écrits de Weil sur l'obéissance avec les événements politiques importants de son époque, soit ceux de l'entre-deux-guerres et de

la Seconde guerre mondiale. Dans une moindre mesure, nous les avons aussi confrontés à notre époque. Christiane Rancé, dans l'un des nombreux ouvrages écrits à l'occasion du centenaire de la naissance de Simone Weil, affirme que « Simone Weil s'est offert le magnifique plaisir de se rendre incompréhensible aux siens pour être sans doute mieux comprise au XXI^e siècle »⁴². Notre thèse sera l'occasion de vérifier cette ambitieuse assertion.

L'une des grandes difficultés auxquelles nous étions confrontée dans ce travail était la présence de contradictions apparentes dans l'œuvre de Weil. Parfois, comme le lecteur pourra le constater, ces contradictions ont été prises au sérieux. Mais nous reconnaissons aussi la possibilité que certaines d'entre elles soient dues aux circonstances dans lesquelles Weil a rédigé la plupart de ses écrits. En effet, elle est décédée à 34 ans et n'a probablement pas eu tout le temps qu'elle aurait voulu pour se relire. Dujardin note que « la méthode de Simone Weil procède souvent plus de l'affirmation que de la démonstration » et que cela s'aggraverait au fil des années⁴³. Même le Père Perrin, prêtre dominicain qui était le confident et ami de la philosophe affirme au sujet des textes qu'elle lui a adressés, mais aussi de tous ceux inachevés qu'elle s'était gardée de publier avant sa mort : « Ce sont des notes de conversations avec moi, des notes destinées au Père Couturier. Tout cela a été publié, commenté, absolutisé, idolâtré par certains, mais ce sont de simples notes »⁴⁴. Domenico Canciani nous encourage à la prudence face à la nature incomplète de ce corpus :

Au fur et à mesure que nous nous éloignons des jours où Simone Weil a vécu, nous encourageons le risque de figer dans une sorte de fixité ses affirmations, alors qu'elles étaient de toute évidence, inachevées, dubitatives, ouvertes. [...] Reconnaître à sa vie

⁴² Christiane Rancé, *Simone Weil. Le courage de l'impossible*, p. 14.

⁴³ Philippe Dujardin, *Simone Weil. Idéologie et politique*, p. 119.

⁴⁴ Témoignage du Père Joseph-Marie Perrin dans Domenico Canciani, *L'intelligence et l'amour. Réflexion religieuse et expérience mystique chez Simone Weil*, Paris, Beauchesne, 2000, p. 147. Canciani ajoute que la remarque du Père Perrin concerne les textes de Weil regroupés dans *Intuitions pré-chrétiennes* et *La source grecque*, mais aussi les cahiers. – Weil rencontre le Père Couturier à New York en 1942. Ce dominicain lui avait été conseillé par Jacques Maritain. Elle rédige sa « Lettre à un religieux » pour lui juste avant de quitter les Etats-Unis pour Londres, en novembre 1942.

et à sa pensée ce caractère d'approximation, d'inachèvement relève du simple devoir d'objectivité : soutenir certaines thèses à son sujet en prenant appui sur des assertions demeurées chez elle non vérifiées revient à capturer son héritage et détourner sa pensée⁴⁵.

Nous avons pris cette recommandation au sérieux. Notre visée principale dans ce travail consiste à suivre l'obéissance telle qu'elle apparaît au fil des écrits de Weil, mais notre objectif n'est pas d'en extraire un « système ». Ce serait forcément dénaturer le message de Simone Weil. S'appesantir sur une pensée inachevée, c'est certes vivre avec l'incertitude de ce qui est affirmé, mais c'est aussi chercher à identifier des tendances fortes, des lignes de cohérence à même des zones grises. C'est aménager un espace de réflexion où peuvent être discutés des possibles.

8. Présentation des chapitres

Notre **premier chapitre** montre que Weil hérite de l'enseignement philosophique de son professeur de lycée, Alain, un souci pour deux notions qui auront une forte incidence sur sa conception de l'obéissance, soit la nécessité et l'esclavage. Pour ce faire, nous nous sommes référée aux écrits de Weil avant son expérience d'usine, soit ceux qui datent de ses études et de ses premières années d'enseignement. Nous avons aussi porté une attention particulière à ses *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (1934). Il y a dans cet ouvrage l'une des premières apparitions d'une tension entre la liberté et l'esclavage qui demeurera présente dans l'ensemble de l'œuvre de Weil⁴⁶. Ce chapitre a aussi pour objectif de montrer que

⁴⁵ Domenico Canciani, *L'intelligence et l'amour. Réflexion religieuse et expérience mystique chez Simone Weil*, p. 143.

⁴⁶ Frédéric Worms a raison lorsqu'il affirme que : « toutes les grandes thèses de Simone Weil, qui font la singularité irremplaçable de sa pensée, sont là dès le départ, tout en attendant en quelque sorte (au moins rétrospectivement, pour nous) la "transfiguration" qu'ils subiront ensuite et qui les portera à un degré supérieur d'intensité[.] [I]l faut et il suffit de se reporter au grand texte resté inédit de 1934, qu'elle intitule *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* ». (« Les effets de la nécessité sur l'âme humaine : Simone Weil et le moment philosophique de la seconde guerre mondiale », *Les études philosophiques*, n°82, 2007/3, p. 224).

Weil reprend d'Alain l'idée que l'ordre social et la liberté requièrent des citoyens un devoir d'obéissance aux pouvoirs politiques et de résistance spirituelle à ces mêmes pouvoirs. Cette idée a des racines philosophiques qui remontent au moins jusqu'à Socrate. Elle est aussi présente dans une autre pensée importante pour Alain : la pensée stoïcienne. Des Stoïciens, Weil reprend également l'idée que la liberté et la nécessité sont corrélatives. On ne peut saisir l'une sans l'autre. De plus, c'est le travail qui rend manifestes la liberté et la nécessité. La liberté et la nécessité peuvent se réconcilier dans le travail. L'individu peut être libre en faisant l'effort de comprendre les nécessités auxquelles il est soumis.

Le **deuxième chapitre** explore l'expérience de l'esclavage vécue par Simone Weil lorsqu'elle travaille comme ouvrière non qualifiée dans trois usines françaises de décembre 1934 à l'été 1935. Cette épreuve lui donne l'occasion de se rapprocher du réel et de mieux comprendre les nécessités industrielles. Elle eut aussi une grande influence sur sa conception d'une juste obéissance. Le chapitre discute de la nature de l'esclavage particulier que Weil identifie en usine, de même que ses observations sur les effets de cet esclavage sur la capacité d'attention et de révolte des ouvriers. Mais l'argument clé que nous voulons défendre est que la nature féminine de l'expérience vécue par Weil en usine est cruciale afin de comprendre cette identification. Selon nous, cette expérience féminine doit aussi être considérée afin de comprendre l'orientation subséquente des écrits de Weil.

Dans le **troisième chapitre**, nous examinons deux concepts qui ressortent de l'expérience d'usine de Weil, soit la force et le malheur. Nous relevons aussi l'ambiguïté des rapports entre la force et la nécessité, en plus de mettre en lumière deux types de nécessité, l'une « vraie » et l'autre « fausse ». Weil trouve dans le *Discours de la servitude volontaire* d'Étienne de La Boétie des réflexions qui lui permettent de comprendre ce qu'elle observe en usine, soit le passage de la liberté à la servitude et l'obéissance de la majorité à la minorité. Elle identifie deux obstacles à la

libération de la majorité, tout en reconnaissant l'existence de moments historiques exceptionnels où la majorité a réussi à commander à la minorité : la victoire du Front populaire français en 1936 et la révolte des Ciompi dans la Florence de la Renaissance. Weil défend la nécessité à la fois du conflit et de l'ordre social pour la liberté. Cet ordre social renvoie à un type de subordination et d'obéissance équivalent à l'*acceptation* des vraies nécessités. La manière dont Weil envisage la suite du Front populaire et le rapport de la France à ses colonies illustrent bien cette vision de l'obéissance. Le travail de la politique, selon Weil, consiste à identifier les vraies nécessités, malgré l'impossibilité d'affirmer dans l'absolu ce qu'elles sont.

Dans le **quatrième chapitre**, nous abordons la question de la « conversion » religieuse de Weil. Alors que la figure de l'esclave avait toujours représenté un exemple négatif pour Weil, sa sympathie grandissante pour le christianisme, « religion des esclaves »⁴⁷, la mène à s'identifier à l'esclave. Elle va même jusqu'à en faire l'apologie. Ce chapitre entreprend aussi de comprendre la cosmologie originale formulée par Weil. Cette cosmologie comprend une certaine ambiguïté en ce qui concerne le rapport de liberté qu'entretient l'être humain avec Dieu, ambiguïté qui réapparaîtra dans sa conception de l'*obéissance surnaturelle*. Nous examinons aussi les concepts qui sont liés à l'*obéissance surnaturelle* comme l'*attention*, la *décréation* et la *lecture*. Ces développements de la pensée de Weil auront des effets importants sur sa conception des relations interpersonnelles, de la politique et de l'action, lesquels seront explicités dans nos cinquième, sixième et septième chapitres respectivement. Qui est plus, la *décréation* est, de loin, la notion la plus importante à saisir afin de comprendre le rapport de Weil à l'obéissance. C'est la méthode *décréative* qui permet à l'obéissance d'être synonyme de liberté.

Ainsi, le **cinquième chapitre** discute de l'éthique particulière de Weil. Si elle reconnaît que nous sommes tous esclaves de la vraie nécessité, elle s'oppose toutefois à l'esclavage social.

⁴⁷ C'est ainsi qu'elle s'exprime dans une longue lettre à son confident, le Père Perrin (*OE*, p. 771).

Elle nous propose non pas une éthique de l'esclavage, mais plutôt une éthique de l'amitié. En fait, le rapport aux autres a comme modèle le rapport entre la créature et Dieu (l'ami par excellence). Dans l'un comme dans l'autre cas, le *consentement* doit être respecté. Cette *folie d'amour* surnaturelle résiste à la tendance naturelle de l'être humain à dominer l'autre partout où il en a le pouvoir. Par ailleurs, Weil ne nie pas pour autant les potentialités de désaccord entre individus. Aussi y a-t-il un caractère pluraliste et agonistique à sa pensée. Elle se méfie des potentialités perverses du social et du politique, notamment de l'idolâtrie sociale, soit la tendance de l'individu à mettre de côté sa propre recherche du Bien au profit du bien identifié par le collectif⁴⁸. Weil reconnaît toutefois l'importance d'une cité bien ordonnée pour l'épanouissement de l'être humain. Nous verrons que les Albigeois des XI^e et XII^e siècles incarnaient l'amitié et l'obéissance au sens élevé qu'elle leur accorde, c'est-à-dire comme libre consentement à un objet d'amour.

Le **sixième chapitre** examine le projet collectif proposé par Weil dans *L'Enracinement* (1943) afin de reconstruire la France d'après-guerre. L'ouvrage défend l'idée que seul un amour adéquat de la patrie peut entraîner en France la réapparition d'une forme d'obéissance légitime puisque consentie. Nous montrerons que l'amour de la patrie défendu par Weil est en principe protégé de ses tendances idolâtriques par trois vertus : la compassion, l'humilité et l'attention. L'idée de laïcité moderne serait ainsi, selon elle, une grave erreur à proscrire. La leçon apprise par Weil en usine, soit que l'obéissance consentie aux nécessités pouvait assurer la liberté, est appliquée à la vie politique. Car la politique consiste à *lire* les nécessités communes auxquelles les individus auront à obéir librement. Weil insiste toutefois sur l'importance de la désobéissance dans des situations qui révoltent la conscience individuelle.

⁴⁸ Nous écrivons généralement le mot « Bien » avec une majuscule lorsqu'il en sera question au sens platonicien ou chrétien. Dans le cas de citations de Simone Weil, nous suivons la graphie telle qu'elle est indiquée dans le texte.

Le **septième chapitre** a pour objectif de montrer le lien entre l'*obéissance surnaturelle* et la politique à partir de quatre figures dont Weil trouvait l'obéissance admirable : Jeanne d'Arc, Thomas Edward Lawrence, Arjuna (le héros de la *Bhagavad-Gita*) et Jaffier (l'un des personnages qu'elle met en scène dans *Venise sauvée*, la pièce de théâtre qu'elle écrivait à la fin de sa vie). Ces figures sont confrontées à des dilemmes d'obéissance. Afin de minimiser, dans la mesure du possible, le mal, elles doivent faire l'effort de *lire* les obligations et les nécessités qui se présentent et incarner les vertus de *compassion*, d'*humilité* et d'*attention*. Ces cas font ressortir la même ambiguïté relevée précédemment dans le rapport de l'individu avec la nécessité, entendue à la fois comme liberté et comme esclavage.

Malgré le caractère polysémique de la liberté dans l'œuvre de Weil, notre **dernier chapitre** propose, en guise de conclusion, de voir dans les idées de Weil sur l'obéissance une certaine parenté avec la tradition républicaine. Nous identifions trois aspects de sa pensée qui témoignent particulièrement de ces affinités : l'opposition à la domination et à l'oppression sociale, la célébration d'une citoyenneté active et agonistique et la défense d'un patriotisme non idolâtrique. Enfin, nous expliquons pourquoi la contribution unique de Simone Weil à la tradition républicaine consisterait, selon nous, à surmonter les tendances machistes ou masculinistes de ce courant de pensée.

Chapitre 1 :

Linéaments d'une préoccupation ou le legs d'Alain

L'enfance et l'adolescence de Simone Weil baignent dans le climat agité de la Première guerre mondiale (1914-1918), de la Révolution d'Octobre (1917) et de la montée du fascisme en Italie. Dès son plus jeune âge, Weil fait preuve d'une conscience sociale aigüe et elle n'hésite pas à s'engager dans les mouvements ouvriers et syndicalistes au cours de l'adolescence et du début de l'âge adulte. Elle n'a que vingt-cinq ans lorsqu'elle termine ce qu'elle appellera tantôt son « testament intellectuel » tantôt son « grand œuvre », soit ses *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*. L'ouvrage en quatre parties comprend une critique du marxisme, une étude de l'oppression sociale, une présentation de ce que serait une société libre, contrastant avec un portrait de la vie sociale que Weil avait sous les yeux. Malgré son jeune âge, Weil a déjà beaucoup à dire, ce qui se reflète par le ton rétrospectif qu'elle emploie. Les premières pages de cet essai dressent un bilan pessimiste de l'époque, dû entre autres à l'apparition des mouvements autoritaires et nationalistes en Allemagne et en Italie, à l'échec criant de l'expérience socialiste en U.R.S.S., à la crise économique des années '30, à l'inaction, la passivité et le désespoir de la classe ouvrière allemande, ainsi qu'à la prédominance de la technique, du machinisme et de la bureaucratie et aux piètres conditions de travail qui ravageaient tant l'intelligence des ouvriers que leur santé physique et morale. Plus préoccupant encore, Weil constate une disparition des raisons de vivre et d'espérer, ainsi qu'un troublant sentiment de non appartenance, touchant non seulement la jeunesse européenne, mais aussi l'ensemble des êtres humains.

La génération même pour qui l'attente fiévreuse de l'avenir est la vie tout entière végétée, dans le monde entier, avec la conscience qu'elle n'a aucun avenir, qu'il n'y a point de place pour elle dans notre univers. Au reste ce mal, s'il est plus aigu pour les jeunes, est commun à toute l'humanité d'aujourd'hui. Nous vivons à une époque privée d'avenir. L'attente de ce qui viendra n'est plus espérance mais angoisse (*OC II 2, RCLOS*, p. 30).

Ce qui, selon Weil, explique ces soucis existentiels est un décalage extrême entre la société qu'elle a sous les yeux et ce qui conviendrait à la vie physique et spirituelle de l'être humain:

La cause de ce douloureux état de choses est bien claire. Nous vivons dans un monde où rien n'est à la mesure de l'homme; il y a une disproportion monstrueuse entre le corps de l'homme, l'esprit de l'homme et les choses qui constituent actuellement les éléments de la vie humaine; tout est déséquilibre (*Ibid.*, p. 94).

Weil demande donc – et c'est une préoccupation qui demeurera dans son travail jusqu'à la fin de sa vie – à quoi devrait ressembler une société qui serait davantage à la hauteur de l'être humain, une société « qui armerait l'homme contre le monde sans l'en séparer » (*Ibid.*, p. 84). Au cœur de cette recherche, se trouve un souci constant pour la liberté. Weil cherche le modèle d'une société où l'individu pourrait être libre tout en se soumettant aux indispensables contraintes. Cette entreprise est très marquée par l'enseignement et les écrits de son professeur de lycée, Émile-Auguste Chartier, *alias* Alain⁴⁹. Weil trouve incontestablement chez ce dernier une pensée qui rejoint plusieurs de ses préoccupations. Sans vouloir réduire la pensée de Weil à celle de son professeur, ce chapitre veut défendre l'idée qu'elle y repère l'esquisse de deux concepts qui joueront un rôle très important dans ses réflexions subséquentes sur l'obéissance : la nécessité et l'esclavage. Nous identifierons cette filiation dans les écrits de jeunesse de Weil – même si l'expression est certes un peu bizarre en raison du jeune âge de Weil au moment de sa mort –, soit ceux qu'elle rédige avant de se faire ouvrière. Ils comprennent ses premiers écrits

⁴⁹ Alain a été le professeur de Simone Weil pendant ses trois années de khâgne au lycée Henri-IV, de 1925 à 1928.

philosophiques⁵⁰, son premier cahier, ses *Leçons de philosophie* datant de son année d'enseignement à Roanne en 1933-1934, et les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (ci-après *RCLOS*).

1.1. L'humaine condition d'esclave

Simone Pétrement, collègue de Simone Weil dans la classe d'Alain, affirme que la philosophie de son amie « prolonge » celle d'Alain « même lorsqu'elle paraît s'y opposer »⁵¹. Mais Pétrement et une autre collègue de classe, Jeanne Alexandre, sont d'accord pour dire qu'avant même d'être l'étudiante d'Alain, Weil avait démontré sa sympathie et sa solidarité à l'égard de la cause ouvrière et des travailleurs opprimés, ce qui indique que la personnalité et le caractère de Simone Weil l'orientaient d'emblée vers certaines idées de son professeur⁵². Comme l'explique Pétrement : « Mais dans sa volonté d'être toujours du côté de l'esclave, elle a rencontré son maître plutôt qu'elle n'a construit à partir de sa doctrine. C'était là chez elle – comme aussi chez lui – sentiment immédiat et trait de caractère antérieur à toute philosophie »⁵³. L'esclavage revient comme un leitmotiv dans les premiers essais de Weil. Philippe Dujardin en souligne l'omniprésence⁵⁴ et Monique Broc-Lapeyre prétend que « [d]ès ses premiers écrits philosophiques, avant même toute mise en forme de sa pensée et toute expérience décisive, la très

⁵⁰ Il s'agit des textes qui figurent dans le premier tome, du même titre, des *Œuvres complètes* de Weil publiées chez Gallimard.

⁵¹ *SP*, p. 53.

⁵² Jeanne Alexandre, « Rencontre de Simone Weil et d'Alain », dans *Alain philosophe de la culture et théoricien de la démocratie*, Extraits des Actes du colloque « Vigueur d'Alain et rigueur de Simone Weil », qui eu lieu au Centre Culturel international de Cerisy-La-Salle du 21 juillet au 1^{er} août 1974 (sous la direction de Gilbert Kahn), Paris, les Amis d'Alain, 1976, p. 183.

⁵³ *SP*, p. 48.

⁵⁴ Philippe Dujardin, *Simone Weil. Idéologie et politique*, p. 53.

jeune philosophe qui s'exerce à disserter pour des topos d'école est déjà habitée par la figure de l'esclave »⁵⁵.

En fait, l'esclave préoccupe tellement Weil que cette figure est fondamentale à l'anthropologie qu'elle présente dans son « grand œuvre ». Prenant le contre-pied d'une vision aristotélicienne voulant que certains êtres humains soient par nature nés pour commander et d'autres pour obéir⁵⁶, Weil affirme un principe d'égalité fort en prétendant que l'humanité entière est destinée à une condition esclave. C'est la nature qui serait la cause unique de cet état de servitude, puisque les êtres humains dépendent ultimement d'elle afin d'assurer leur survie. Cette soumission absolue à la nature est évidente chez les peuples primitifs, précise Weil, qui sont « étroitement assujetti[s] à la domination de la nature » (*OC II 2, RCLOS*, p. 52). Soumis aux aléas de la nature, ils doivent sans cesse veiller à leurs besoins vitaux (nourriture, chaleur, etc.)⁵⁷. On retrouve aussi cette idée que l'humanité est soumise aux chaînes mystérieuses de la nature dans le premier cahier de Weil: « Dépendre d'une volonté étrangère, c'est être esclave. Or c'est le sort de tous les hommes » (*OC VI 1, KI*, p. 97). Dans les *RCLOS*, cela prendra la forme d'un dicton tout aussi percutant : « Il semblerait que l'homme naisse esclave, et que la servitude soit sa condition propre » (*OC II 2, RCLOS*, p. 71). Weil exprime ainsi son désaccord avec l'idée de Rousseau selon laquelle les êtres primitifs vivaient dans un monde idyllique et en paix, pied de nez au célèbre aphorisme du *Contrat social* selon lequel « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers »⁵⁸. Si, pour Rousseau, l'homme primitif est libre et perd sa liberté en entrant en société, pour Weil, l'esclavage est inhérent à toute la condition humaine, y compris dans les formes de vies primitives.

⁵⁵ Monique Broc-Lapeyre, « Simone Weil et le devenir-esclave », *Cahiers Simone Weil*, XXVI, n°4, 2003, p. 354.

⁵⁶ On peut défendre cette position en se référant à I, 2, 1252-a des *Politiques* (Paris, GF Flammarion, 1993, Livre 2, p. 87-88) d'Aristote.

⁵⁷ « En quoi l'homme primitif est-il esclave? [...] il est le jouet du besoin, qui lui dicte chacun de ses gestes, ou peu s'en faut, et le harcèle de son aiguillon impitoyable » (*OC II 2, RCLOS*, p. 67).

⁵⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, GF Flammarion, 2001, p. 46.

La servitude décrite ici par Weil comporte une dimension temporelle importante : «On est d'autant plus libre à l'égard de la nature qu'il y a plus de distance entre l'acte et l'assouvissement. L'esclave de la nature, c'est l'hirondelle qui court perpétuellement après les insectes. Chasse, cueillettes » (*OC VI 1, KI*, p. 88). Ce qui rend les êtres humains esclaves dans les sociétés primitives, c'est le fait qu'ils sont immédiatement et constamment soumis à une nature qu'ils se représentent comme volonté, une volonté divinisée et insaisissable, dont le fonctionnement apparaît à tout instant mystérieux, arbitraire et capricieux.

En quoi l'homme primitif est-il esclave? C'est qu'il ne dispose presque pas de sa propre activité ; il est le jouet du besoin, qui lui dicte chacun de ses gestes [...] ; et ses actions sont réglées [...] par les coutumes et les caprices également incompréhensibles d'une nature qu'il ne peut qu'adorer avec une aveugle soumission (*OC II 2, RCLOS*, p. 67)⁵⁹.

Weil insiste aussi sur cette dimension temporelle de l'esclavage dans un passage de son premier cahier:

Pourquoi la subordination au caprice est-elle esclavage ? La cause dernière en réside dans le rapport entre l'âme et le temps. Qui est soumis à l'arbitraire est suspendu au fil du temps; il attend (la situation la plus avilissante!...) ce qu'apportera l'instant suivant; il reçoit ce qu'apporte le présent. Il ne dispose pas de ses instants ; le présent n'est pas pour lui un levier pesant sur l'avenir (*OC VI 1, KI*, p. 89).

Dans ses *RCLOS*, Weil explique que si les primitifs sont esclaves d'un temps qui leur échappe et sur lequel ils n'ont aucune prise, le développement et la complexification des moyens de production et la division du travail ont permis aux être humains de prendre une distance, tant temporelle que physique, à l'égard de la nature, de sorte qu'ils ont l'impression d'être libérés de leur esclavage à la nature. Avec leur intelligence et connaissance des outils, ils se persuadent qu'ils ont réussi à dominer les forces asservissantes de la nature (*OC II 2*, p. 52). Weil s'attardera toutefois à montrer que cette émancipation n'est qu'apparente, car les pressions de la nature

⁵⁹ L'anthropologie contemporaine ne partage pas cette vision des sociétés primitives. Voir, par exemple, Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge de l'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, 1976.

continuent à s'exercer de manière indirecte. En réalité, explique-t-elle, la puissance de domination de la nature est « comme transférée de la matière inerte à la société » (*Ibid.*, p. 68). La force⁶⁰ tout aussi asservissante des puissants se substitue à celle de la nature et nous assistons à l'apparition de l'oppression sociale. Weil nous propose une description succincte de l'oppression dans le passage suivant des *RCLOS* :

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 (*Ibid.*, p. 46)⁶¹.

L'oppression sociale permet donc de sortir de la situation primitive qui rendait les individus esclaves de la nature et de leurs besoins naturels, mais seulement au prix de l'apparition d'une division de l'humanité en deux classes sociales, l'une soumise et, en quelque sorte, asservie, à l'autre. Il s'agit donc de l'apparition de cette division sociale que Machiavel, au chapitre IX du *Prince*, appelle les deux humeurs : les uns cherchant à commander et les autres à ne pas être commandés⁶².

⁶⁰ Pour Simone Weil, la « force » est le concept le plus important à clarifier afin de comprendre les problèmes sociaux (*OC II 2*, p. 53). Ce n'est toutefois pas dans ses *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* qu'elle fera ce travail de clarification, mais plutôt dans son essai sur l'*Illiade* d'Homère. Nous y reviendrons dans le troisième chapitre.

⁶¹ Weil distingue implicitement l'*oppression* de la *domination* et de la *servitude*. Alors que l'humanité peut être dans un rapport de *servitude* et de *domination* tant face à la nature que face aux puissants, le terme d'*oppression* semble réservé uniquement aux rapports entre individus. Ainsi, elle n'écrit jamais que la nature est oppressive.

⁶² « Car en toute cité on trouve ces deux humeurs opposées ; et cela vient de ce que le peuple désire de n'être pas commandé ni opprimé par les grands, et que les grands désirent commander et opprimer le peuple; et de ces deux appétits opposés naît dans les cités un de ces trois effets : ou monarchie, ou liberté, ou licence. » (Machiavel, *Le Prince*, Paris, Garnier-Flammarion, 1980, p. 131). Nous reviendrons sur le rapport de Weil à Machiavel dans le troisième chapitre.

1.2. La nécessité de l'oppression sociale

L'originalité de Weil par rapport à d'autres penseurs qui ont cherché à éliminer l'oppression par la révolution, comme Marx par exemple qui croyait que le développement des forces productives allait éventuellement mener à la disparition de l'oppression, est d'avoir reconnu celle-ci comme une *nécessité*, un besoin de la vie sociale. Nous n'avons aucune preuve, écrit Weil, qui nous permettrait de croire qu'il serait « possible ou même seulement concevable » d'éliminer l'oppression sociale (*Ibid.*, p. 46). L'originalité de Weil est aussi d'avoir reconnu que si l'oppression existe, c'est qu'elle comporte un avantage⁶³. Une division entre dominants et dominés, commandants et commandés, est nécessaire à tout acte rendant possible la domination sur la nature et la distanciation face aux besoins naturels. Sans cette division, il est impossible pour une collectivité d'en arriver à l'effort de coordination qu'implique cette domination. Afin que la réflexion soit mise en œuvre, le pouvoir est nécessaire : « Dès lors, pour que les efforts de plusieurs se combinent, il faut qu'ils soient tous dirigés par un seul et même esprit, comme l'exprime le célèbre vers de *Faust* : "Un esprit suffit pour mille bras" » (*Ibid.*, p. 70). C'est ce qui explique que « la première loi de l'exécution est [...] l'obéissance » (*Ibid.*, p. 54). Ainsi, sans obéissance, aucun effort collectif n'est possible et l'être humain demeure soumis à ses besoins naturels.

À défaut de pouvoir faire disparaître complètement l'oppression sociale (et l'obéissance qui en découle), Weil croit qu'on peut tout de même la minimiser. Pour ce faire, il faut se tourner vers la sociologie, cette science qui consiste « à voir *quelle est la société qui serait la moins oppressive dans des conditions données* » (*LP*, p. 130, souligné dans le texte). Selon Weil, c'est Marx qui s'est le plus rapproché de cet idéal à l'aide de la méthode matérialiste. Mais s'il a eu

⁶³ Nous notons seulement ici l'avantage principal de l'oppression identifié par Weil dans ses *RCLOS*, soit la coordination. À ses étudiantes de Roanne, elle mentionnera aussi « l'unité d'action », la « distinction entre 'ceux qui font faire' et 'ceux qui font' », ainsi que la « limitation de la consommation » (*LP*, p. 139).

raison d'emprunter à Darwin⁶⁴ l'idée que ce sont les *conditions matérielles* qui déterminent la société, il n'a pas réussi, selon elle, à appliquer la méthode matérialiste parfaitement et a proposé une conception partielle de l'oppression sociale. Weil souhaite donc offrir une analyse d'inspiration authentiquement darwinienne afin de comprendre la véritable origine de l'oppression. Darwin révolutionne la science en affirmant que l'organe résulte, non de la fonction, comme l'avait cru Lamarck avant lui, mais plutôt des *conditions d'existence* de l'animal. Il croit que la fonction est l'effet de l'organe plutôt que sa cause. Pour Weil, afin de comprendre l'origine de l'oppression (ou de la division) sociale, il faut donc identifier ses « conditions objectives ». La première est l'existence de privilèges naturels⁶⁵. Les sources de ces privilèges sont : la possession d'un certain nombre de connaissances secrètes et savantes (soient religieuses ou scientifiques), la possession d'armes rendant certains individus plus forts que d'autres, la possession de l'or et de la monnaie et la possession du pouvoir de coordination (*OC II 2, RCLOS*, p. 53-54). Ces privilèges ne sont néanmoins qu'une condition nécessaire et non suffisante de l'oppression sociale : « L'inégalité pourrait facilement être adoucie par la résistance des faibles et l'esprit de justice des forts ; elle ne ferait pas surgir une nécessité plus brutale encore que celle des besoins naturels eux-mêmes, s'il n'intervenait pas un autre facteur, à savoir la lutte pour la puissance » (*Ibid.*, p. 54). Weil met ici le doigt sur un détail non négligeable : l'inégalité n'est aucunement suffisante pour expliquer l'oppression sociale. En effet, si elle l'était, son éradication ne dépendrait que de l'amour de la justice, soit que les forts soient plus compatissants à l'égard des faibles et que les faibles fassent valoir leur mérite auprès des forts.

⁶⁴ Weil note à ses élèves de Roanne que Marx aurait « voulu dédicacer son livre à Darwin, qui a refusé » (*LP*, p. 134). Il nous faut toutefois noter que Marx n'est évidemment pas seulement un « darwinien ». On retrouve aussi dans son œuvre une référence implicite à Shakespeare, dans l'idée que le présent ne dépasse jamais le passé, qu'il est « hanté » par lui. Cela ressort notamment dans *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*. Voir, à ce propos, Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.

⁶⁵ « [C]e ne sont pas les lois ou les décrets des hommes qui déterminent les privilèges, ni les titres de propriété ; c'est la nature même des choses » (*OC II 2, RCLOS*, p. 53)

L'oppression s'explique plutôt, selon Weil, par une sorte de fêlure dans la nature humaine. Cette fêlure c'est la *lutte pour le pouvoir*, qui asservit inéluctablement autant ceux qui commandent que ceux qui obéissent. C'est précisément dans la mesure où les puissants sont contraints de toujours chercher à assurer et à augmenter à l'infini leur pouvoir, sans quoi ils risquent de le perdre aux mains de leurs rivaux ou de leurs inférieurs, que ceux qui obéissent sont eux aussi entraînés, afin de se protéger contre les puissants, dans la course interminable au pouvoir (*Ibid.*, p. 55). Il n'y a donc jamais possession réelle du pouvoir, mais toujours course illimitée vers celui-ci (*Ibid.*, p. 57). Le pouvoir n'est jamais, pour Weil, un objet que ceux qui commandent aux plus faibles possèdent ; il est toujours un rapport qui se manifeste entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent. Si le pouvoir paraît au départ un moyen nécessaire à la domination, par sa nature même il est si fragile qu'il se transforme toujours subrepticement en finalité. Cette insidieuse substitution explique, selon Weil, pourquoi l'harmonie sociale est si difficile à atteindre :

C'est ce renversement du rapport entre le moyen et la fin, 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. L'histoire humaine n'est que l'histoire de l'asservissement qui fait des hommes, aussi bien oppresseurs qu'opprimés, le simple jouet des instruments de domination qu'ils ont fabriqués eux-mêmes, et ravale ainsi l'humanité vivante à être la chose de choses inertes (*Ibid.*, p. 58).

La fin autoréférentielle du pouvoir décrite ici peut être résumée de la manière suivante : les individus, perdant rapidement de vue le but qui motive au départ la quête du pouvoir, font de cette lutte l'objectif même de leurs efforts.

La source principale de la force qu'exercent les puissants demeure néanmoins toujours la même, selon Weil : la nature (*Ibid.*, p. 53). De même, la seule limite à cette course folle au pouvoir se trouve dans la nature elle-même, ou comme l'écrit Weil, dans « la nature des choses » (*Ibid.*, p. 59). Autrement dit, l'*hubris* naturel des hommes qui les porte à rechercher le pouvoir est

ultimement contré par les possibilités elles-mêmes limitées de la nature, « divinité justicière que les Grecs adoraient sous le nom de Némésis, et qui châtie la démesure » (*Ibid.*, p. 65). C'est précisément ce que démontre, explique Weil, la fable de la Poule aux œufs d'or de Jean de La Fontaine (*Ibid.*, p. 64). Un homme, possédant une poule qui pondait à tous les jours un œuf en or, décida de la tuer afin de découvrir le trésor qu'elle cachait. La poule tuée, il découvrit, pour son plus grand malheur, qu'elle était en réalité exactement comme toutes les autres. En cherchant à aller au-delà de ses capacités naturelles, il perdit ainsi sa seule richesse.

Nous devons toutefois souligner une équivoque dans la compréhension par Weil de la servitude existentielle de l'humanité. Si elle affirme que cette servitude est due au rapport à la nature, elle affirme aussi, en même temps, que le facteur de servitude réside toujours dans l'existence des autres. En effet, elle croit que seuls des êtres humains peuvent s'asservir et que c'est par une sorte d'anthropomorphisme que la nature est perçue comme asservissante : « Les primitifs mêmes ne seraient pas esclaves de la nature s'ils n'y logeaient des êtres imaginaires analogues à l'homme, et dont les volontés sont d'ailleurs interprétées par des hommes » (*Ibid.*, p. 82). L'oppression fonctionne ainsi par une sorte de naturalisation des oppresseurs et des opprimés : les individus soumis aux puissants en viennent à croire qu'ils sont subordonnés à ceux qui les dominent par une force mystérieuse et divine, qu'ils ne peuvent contrôler, et les puissants eux-mêmes perçoivent leur pouvoir comme provenant de cette source surnaturelle, véritable « religion du pouvoir », leur accordant tous les droits (*Ibid.*, p. 62).

En somme, le propos de Weil paraît ici fort paradoxal. D'abord, elle nous dit que la nature est source d'oppression. Elle nous dit aussi que c'est pour vaincre la nature que la force, la domination entre les êtres humains s'impose. Mais, dans le même temps, elle affirme que c'est la force qui fait rétroactivement paraître la nature comme dotée d'une force qui opprime ; autrement

dit, que c'est la domination sociale qui fait que la « nature-nécessité » se présente comme « nature-force ».

1.3. Liberté et pensée

Malgré cette dernière proposition paradoxale, la dominante chez Weil est que l'ordre social résulte directement de la nature, en ce sens qu'il est produit par le rapport de l'humanité à la nature et, plus précisément, par la quête incessante du pouvoir résultant de la volonté de distanciation face aux nécessités naturelles. C'est de nouveau Rousseau qui est pris à revers lorsqu'on considère l'origine conventionnelle de l'ordre social défendue dans le premier chapitre du *Contrat social* : « Mais l'ordre social est un droit sacré, qui sert de base à tous les autres. Cependant ce droit ne vient point de la nature; il est donc fondé sur des conventions »⁶⁶. Weil demeure malgré tout rousseauiste de par sa passion pour la liberté. Elle demeure convaincue qu'en dépit de sa condition existentielle de servitude, l'être humain ne peut pas ne pas désirer se libérer du joug sous lequel il ploie : « Et pourtant rien au monde ne peut empêcher l'homme de se sentir né pour la liberté » (*Ibid.*, p. 71). Qu'est-ce qui pousse, selon Weil, l'être humain à désirer se défaire de l'oppression ? C'est le fait qu'il pense et qu'il peut se projeter dans un avenir meilleur. Sa nature pensante est la source de l'élan de liberté qui le mène à désirer une réalité alternative. La pensée permet à l'être humain de sortir du rapport immédiat et asservissant qu'il entretient face à la nature.

Dans des fragments écrits en 1926, alors qu'elle n'avait que dix-sept ans, Weil associait déjà la liberté au sujet pensant (*OC I, [Fragments sur la liberté]*, p. 89). Fidèle en cela à Descartes et à Kant, elle soutient l'idée que la pensée et le jugement sont ce qui donne la plus

⁶⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, p. 46.

grande valeur à l'être humain, valeur qu'il ne peut abdiquer sous aucun prétexte sans se déprécier (*OC I, [Question de l'égalité des esprits]*, p. 282). Faisant le bilan de l'enseignement philosophique qu'elle a reçu au terme de son parcours académique, Weil fait profession d'autonomie intellectuelle absolue, se délestant de toutes les formes d'autorité étrangère à sa conscience. La démarche de Weil, tant intellectuelle que personnelle à cette époque, relève essentiellement de l'esprit cartésien : « Etre cartésien, c'est douter de tout, puis tout examiner par ordre, sans croire à rien qu'en sa propre pensée, dans la mesure où elle est claire et distincte, et sans accorder le plus petit crédit à l'autorité de qui que ce soit, et non pas même de Descartes » (*OC I, Science et perception dans Descartes*, p.183). Weil évoque encore cette autonomie d'esprit dans ses « Fragments sur la morale de Kant », écrits lorsqu'elle était étudiante au lycée :

La justice, en une occasion quelconque, n'est point ce que Dieu commande ou ce que la loi commande, c'est ce que je fais lorsque je n'obéis à rien qui me soit étranger. Ainsi déjà l'on voit que, s'il y a un Dieu, loin que Dieu soit mon juge, c'est ma liberté, en quelque sorte, qui institue Dieu. Dès lors que j'agis sans consulter que moi-même, Dieu est en quelque sorte, avec tous les esprits, contraints de m'approuver (*OC I, p. 287*).

Les êtres humains possèdent le don de cette pensée qui prend conscience d'elle-même, qui leur permet de prendre une distance par rapport à leurs passions⁶⁷ et représentations et de désirer des conditions d'existence meilleures. Aussi, la pensée tient-elle lieu de fondement moral et éthique : « C'est ce caractère universel des démarches de tout esprit solitaire qui, seul, constitue la moralité. Ainsi moralité et liberté sont une seule et même chose » (*OC I, [Sur la morale de Kant]*, p. 287). Weil fait ainsi sienne l'un des principes les plus distincts de la philosophie moderne, établissant une équivalence entre la vertu et l'obéissance à la loi morale ou à la conscience

⁶⁷ « Mais on peut vaincre les passions par la pensée méthodique » (*LP*, p. 191, souligné dans le texte).

personnelle⁶⁸. C'est du moins ce qui ressort de quelques fragments de notre philosophe sur l'égalité des esprits :

Penser correctement et conformer son action à sa pensée, c'est là le devoir le plus impérieux, ou plutôt le seul devoir et la seule vertu. C'est pourquoi on ne peut jamais abdiquer son pouvoir de penser sans commettre une faute capitale. Autrement dit, on doit toujours régler sa pensée et son action sur son propre jugement, jamais sur une religion, ou sur ce que Trotsky nomme l'histoire, ou sur un être humain (*OC I*, [*Question de l'égalité des esprits*], p. 282).

Weil partageait ce fondement de la liberté dans la pensée avec Alain. Ce dernier valorisait la liberté de jugement de l'individu et le doute, dans lesquels il voyait l'esprit d'un Socrate, d'un Montaigne et d'un Rousseau⁶⁹. Weil reprend sûrement d'Alain cette idée que la soumission aveugle à toutes les formes d'autorité ou de puissance, qu'elles soient politiques, scientifiques ou divines, est toujours une menace pour la liberté de l'individu.

1.4. Obéissance, résistance et philosophie

Bien que Weil recommande l'obéissance absolue de l'individu à sa conscience, elle ne préconise pas pour autant la désobéissance aux pouvoirs politiques. En effet, fidèle à son professeur de lycée, Weil défend à la fois l'insubordination radicale de la conscience individuelle, la non adhésion spirituelle aux pouvoirs, *ainsi que* l'obéissance temporelle aux pouvoirs institués⁷⁰, ce qui nous mène à rejeter l'étiquette d'anarchiste pour décrire sa pensée, tout comme celle d'Alain.

⁶⁸ C'est la manière dont Alain Caillé, Michel Senellart et Christian Lazzeri caractérisent la philosophie moderne par opposition à la philosophie grecque et romaine antiques dans *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique, Tome I. De l'Antiquité aux Lumières*, Paris, Flammarion, 2007, p. 57 : « L'éthique grecque et romaine ne connaît pas ce débat intérieur qui définit la conscience. Il en résulte que, dans la mesure où la vertu moderne se définit (en empruntant ce trait à la pensée médiévale) comme une disposition à obéir à une loi morale, elle ne recoupe que très partiellement le champ de la vertu antique, qui concerne l'obéissance de l'homme vertueux à la loi de la cité. »

⁶⁹ Alain, *Propos sur les pouvoirs. Éléments d'éthique politique*, Paris, Gallimard, 1985, p. 350. Voir aussi p. 339.

⁷⁰ On peut lire ici des échos de ce qu'écrivait saint Paul dans l'Épître aux Romains, 13, 1-7.

Il y avait dans la doctrine d'Alain⁷¹ l'idée que la liberté exigeait simultanément une obéissance et une résistance spirituelle aux pouvoirs institués⁷². Une sorte de dualisme moral selon lequel les individus, par leur corps, doivent obéir aux lois et aux ordres donnés, alors que leur esprit doit constamment douter du pouvoir⁷³. La résistance et l'obéissance étaient, selon Alain, les deux vertus cardinales du citoyen, la première assurant la liberté et la seconde l'ordre social⁷⁴. Il croyait que lorsque la résistance est absente, la tyrannie peut s'instaurer ; mais aussi qu'un manque d'obéissance mène à l'anarchie. Dans un « Propos »⁷⁵ publié le 3 décembre 1912, Alain affirme que les individus doivent obéir en résistant⁷⁶. Ils doivent constamment montrer leur résistance à leurs délégués en jugeant leurs actions et leurs discours⁷⁷. On retrouve cette même conception de l'individu contre les pouvoirs⁷⁸, presque telle quelle, dans l'enseignement de Simone Weil. C'est en tout cas ce que laissent penser les notes prises par Anne Reynaud-Guérithault, à qui Weil a enseigné au lycée de Roanne, sur les devoirs envers l'État :

C'est une force brutale ; l'obéissance est une nécessité, non un devoir. Plutôt, c'est un devoir envers soi-même que de ne pas aller se briser la tête contre l'État quand il n'y

⁷¹ Simone Pétrement explique pourquoi Alain n'aurait sans doute pas aimé qu'on lui attribue une doctrine au sens strict : « Il pensait qu'un système est peu de chose et que la force d'un penseur se reconnaît dans sa démarche à l'égard des problèmes particuliers. Il n'a jamais cherché à rassembler sa doctrine; au contraire, il semble avoir pris ses précautions pour qu'elle ne pût jamais être arrachée à son œuvre. Sa pensée, éparpillée dans des milliers de courts *Propos*, est toujours unie à la circonstance, à l'objet particulier, au style, et il voulait qu'il en fût ainsi, méprisant ce qui peut se résumer. D'ailleurs il aurait peut-être nié avoir une doctrine. Il ne prétendait pas dire des choses nouvelles, mais seulement comprendre ce qui est dit depuis longtemps et qui est même la pensée commune » (*SP*, p. 53). Pétrement poursuit toutefois en exposant ce que les disciples d'Alain appelaient « la doctrine » alainienne.

⁷² Richard Sibley, « Émile Chartier militant politique, précurseur d'Alain penseur politique » dans *Alain philosophe de la culture et théoricien de la démocratie*, p. 135.

⁷³ Alain, *Propos sur les pouvoirs*, p. 195.

⁷⁴ Selon Thierry Leterre, cette thèse est apparue pour la première fois dans un *Propos* d'Alain publié le 21 février 1904. *Alain. Le premier intellectuel*, Paris, Stock, 2006, p. 264.

⁷⁵ Les « Propos » étaient de courts textes aux connotations philosophiques, centrés sur l'actualité, qui firent la renommée d'Alain. Selon Thierry Leterre, ce qui caractérisait les Propos c'était « la concentration sur un point, sur lequel s'ouvre et souvent se referme le texte » (*Ibid.*, p. 253). Leterre précise aussi qu'Alain avait emprunté le mot à Henri Texcier, qui écrivait lui-même des « Propos en l'air » sous le pseudonyme de Puck. « “Propos”, c'est une manière de s'établir entre la conversation (échanger quelques propos) et le programme (faire des propositions), une manière d'indiquer un genre léger (“en l'air” ou propos du jour de repos qu'est le dimanche) et sur tous les sujets (les propos sont au pluriel) » (*Ibid.*, p. 260).

⁷⁶ Alain, *Propos sur les pouvoirs*, p. 162.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 161.

⁷⁸ En 1926, Alain publie *Le citoyen contre les pouvoirs*.

a rien à faire. D'autre part, c'est un devoir, et non un droit, que de ne jamais laisser un atome de la liberté que vous laisse l'État: ne jamais accepter l'idéologie officielle, créer des centres de pensée indépendante. C'est un devoir de réagir contre l'oppression étatique dans la mesure où cette réaction ne constitue pas un suicide (*LP*, p. 158).

Par ailleurs, l'étudiante résume l'attitude que l'individu doit cultiver face à l'État préconisée par son enseignante de la manière suivante : « Étant donné que certaines fonctions servent l'intérêt de chacun, on a le devoir, vis-à-vis de ces fonctions-là, d'accepter de bon gré ce qu'impose l'État. (Exemple : réglementation de la circulation). Pour le reste, il faut subir l'État comme une nécessité, mais ne pas l'accepter à l'intérieur de soi » (*LP*, p. 167). Presque vingt ans plus tard, Alain mentionne dans un autre propos qu'il enseigne l'obéissance, sans quoi l'État est sans pouvoir, l'ordre impossible et la guerre partout. Il ajoute que les individus doivent toujours résister à ces « terribles » pouvoirs puisque la nature du pouvoir est précisément d'être sans limite, une idée, comme nous l'avons vu, que Weil reprendra à son compte⁷⁹.

Si cette tension entre obéissance et résistance peut nous sembler difficile à comprendre aujourd'hui, elle a toutefois des racines philosophiques profondes. Dans son *Éloge de la philosophie*, Maurice Merleau-Ponty identifie même cet esprit de résistance spirituelle à la naissance de la philosophie. En effet, c'est là, selon lui, le véritable esprit socratique. Lorsque Socrate accepte d'être jugé par le tribunal athénien, c'est afin d'exprimer son désaccord et de miner, pour ainsi dire, la loi de l'intérieur.

Socrate se fait une autre idée de la philosophie : elle n'est pas comme une idole dont il serait le gardien, et qu'il devrait mettre en lieu sûr, elle est dans son rapport vivant avec Athènes, dans sa présence absente, dans son obéissance sans respect. Socrate a une manière d'obéir qui est une manière de résister, comme Aristote désobéit dans la bienséance et la dignité. Tout ce que fait Socrate est ordonné autour de ce principe secret que l'on s'irrite de ne pas saisir. Toujours coupable par excès ou par défaut, toujours plus simple et moins sommaire que les autres, plus docile et moins

⁷⁹ Alain, *Propos sur les pouvoirs*, p.159-160.

accommodant, il les met en état de malaise, il leur inflige cette offense impardonnable de les faire douter d'eux-mêmes⁸⁰.

C'est encore Merleau-Ponty qui rappelle que cet esprit de résistance est propre aussi à certains penseurs modernes : Montaigne⁸¹, par exemple, défendait l'idée qu'il fallait obéir sans aimer⁸².

C'est précisément cette tradition de philosophie vivante, philosophie agonistique apparaissant dans la confrontation entre la conscience individuelle et le pouvoir institué, que Weil défend depuis son plus jeune âge.

1.5. Une pensée héritière du stoïcisme

C'est encore ce lien entre résistance et obéissance que Weil a repéré dans la pensée héritière de la tradition socratique : le stoïcisme. Alain avait toujours manifesté un très grand respect pour les Stoïciens. Le premier et le seul travail académique qu'il réalisa à vingt-trois ans concernait la théorie stoïcienne de la connaissance, et la cosmologie stoïcienne continua d'occuper une grande place dans son enseignement tout au long de sa carrière⁸³. L'influence des Stoïciens est notable aussi dans les cours et les notes personnelles de Weil. Dans son premier cahier, elle relit les tragédies de Sophocle à la lumière de ce rapport entre pensée et liberté, en affirmant qu'elles nous apprennent qu'« il n'y a point de ravisseur de la liberté intérieure » (*OC* VI 1, *KI*, p. 120). De façon similaire, elle rappelle la leçon d'Épictète : « il n'y a pas de voleur du

⁸⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1960, p. 41.

⁸¹ Dans ses *Essais*, Montaigne affirme : « Nous devons la subjection et l'obéissance également à tous les Rois, car elle regarde leur office : mais l'estimation, non plus que l'affection, nous ne la devons qu'à leur vertu. » (Paris, GF Flammarion, 1969, Livre I, chapitre III, p. 48).

⁸² C'est ce qu'expose Maurice Merleau-Ponty dans « Lecture de Montaigne », *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 333, 334, 338 et 339. « Comment a-t-il fait pour vivre une vie publique s'il est *dégoûté de maîtrise et active et passive* ? Il obéit sans aimer l'obéissance et commande sans aimer le commandement » (p. 338, souligné par l'auteur).

⁸³ Voir Alain, *La théorie de la connaissance des Stoïciens*, Paris, Presses universitaires de France, 1964.

libre arbitre » (*OC I*, « *D'une antinomie du droit* », p. 255⁸⁴). Dans son « Autobiographie spirituelle », écrite à Marseille en mai 1942 et destinée au Père Perrin, Weil souligne que : « Le devoir d'acceptation à l'égard de la volonté de Dieu, quelle qu'elle puisse être, s'est imposé à mon esprit comme le premier et le plus nécessaire de tous, celui auquel on ne peut manquer sans se déshonorer, dès que je l'ai trouvé exposé dans Marc Aurèle sous la forme de l'*amor fati* stoïcien » (*OE*, p. 769).

Mais si l'on peut rapprocher la philosophie de Weil à cette époque de la tradition stoïcienne, c'est surtout en ce sens qu'elle développe ce que nous pouvons appeler un *patriotisme universel stoïcien*. Comme l'explique Weil : « le stoïcisme antique était un *amour universel pour tout*, non pas une « résignation stoïque » comme on dit vulgairement aujourd'hui. Le monde est notre patrie puisqu'il nous permet de vivre en hommes, toujours ; nous en sommes les citoyens » (*LP*, p. 188, souligné par l'auteure)⁸⁵. Ainsi, à ce moment de sa vie, Weil prend position contre certaines formes de patriotisme ou de nationalisme. Dans un projet d'article inédit, écrit autour du mois de juillet 1933, elle distingue le patriotisme des Grecs, renvoyant à l'amour des lois assurant la liberté des individus, du patriotisme de ses contemporains qu'elle associait à « l'amour de l'esclave pour son maître », cachant « le simple amour de la puissance » (*OC II 1*, *Quelques réflexions sur le patriotisme*, p. 238). « Aimer la patrie, c'est choisir et préférer les maîtres qui sont nés à l'intérieur de nos frontières. Pour ceux qui ont part à cette domination, le patriotisme est une hypocrisie qui cache le simple amour de la puissance ; pour ceux qui le subissent, c'est une bassesse » (*Ibid.*). Weil semble incapable, à ce moment de sa vie, de distinguer le patriotisme

⁸⁴ À la note 161, on apprend que l'idée provient vraisemblablement du *Manuel* et des *Entretiens* d'Épictète, même si Épictète n'utilise jamais le mot « voleur » (*OC I*, p. 416). C'est Marc Aurèle qui utilise l'expression « voleur du libre-arbitre » en évoquant les écrits d'Épictète (« Pensées pour moi-même » dans *Sénèque. Les Stoïciens*, Paris, Flammarion, 2008, Livre XI, XXXVI, p. 498).

⁸⁵ C'est dans des termes similaires que Weil lancera, à la toute fin de son « grand œuvre », un appel à renouer « le pacte originel de l'esprit avec l'univers » (*OC II 2*, *RCLoS*, p. 109).

d'un rapport servile de l'individu à l'État, alors que, comme nous le verrons plus loin, c'est ce qu'elle tente de faire dans *L'Enracinement*.

Le stoïcisme de Simone Weil, s'il en est un, s'oppose toutefois à celui de ses fondateurs grecs, Zénon, Cléanthe et Chrysippe, en ce sens que la philosophie de ces derniers n'était pas, comme le sont par moment les premiers écrits de Weil, un dualisme. Pour les Stoïciens, tout est corps, y compris l'aspect le plus métaphysique de leur philosophie, c'est-à-dire le *pneuma*, ce souffle qui pénètre le corps humain et l'active au moment de la gestation. À vrai dire, il semble y avoir une ambiguïté inhérente à la métaphysique weilienne : on pourrait penser qu'elle croit, comme les Stoïciens, que tout est « corps ». « L'âme est liée au corps ; et, par le corps, à tout l'univers », écrit-elle alors qu'elle est étudiante (*OC I*, « *Le Dogme de la Présence réelle* », p. 92). Elle laisse cependant aussi sous-entendre que l'esprit renvoie à un principe transcendant, ce qui démontrerait une proximité avec les philosophies modernes cartésienne et kantienne. En préparation de son enseignement à Auxerre, elle note que « Tout est matière, sauf la *pensée*, qui saisit la nécessité. Le matérialisme n'est pas concevable sans la notion d'esprit » (*OC I*, [*Cours d'Auxerre, 1932-1933*], p. 379). Dans une dissertation pour Étienne Gilson, dont elle avait suivi le cours sur Berkeley à la Sorbonne, elle note une différence radicale entre l'esprit universel et la nécessité qui tient à ce que le premier est défini par le Bien (*OC I* : 234-235). Au final, ce regard sur le monde la mènera à une critique du panthéisme spinozien : « L'ordre des choses *n'est pas* l'ordre de la pensée », souligne-t-elle encore dans son premier cahier (*OC VI 1, K1*, p. 75). Nous sommes donc ici beaucoup plus près d'un dualisme platonicien.

La plus importante leçon que Weil a apprise des Stoïciens – une idée clef chez plusieurs autres penseurs qu'elle admire, comme Machiavel et Rousseau – est toutefois que la liberté et la nécessité doivent se comprendre conjointement, qu'elles sont à la fois opposées et corrélatives : « La nécessité n'apparaît que comme l'objet d'une pensée libre. La pensée libre n'apparaît

qu'autant qu'elle pense la nécessité » (OC I, *LA NÉCESSITÉ*, p. 373). Weil comprend aussi la nécessité comme « ensemble des conditions d'une action libre » (OC I, [*Cours du Puy*, 31-32], p. 377). Réfléchissant probablement à la troisième partie de ses *RCLOS*, soit son « Tableau théorique d'une société libre », Weil note dans son cahier : « Idéal : “Du règne de la nécessité au règne de la liberté”⁸⁶. Non, mais de nécessité subie à nécessité méthodiquement maniée. Et de contrainte *capricieuse* et *illimitée* (oppression) à nécessité *limitée* » (OC VI 1, *K1*, p. 91, souligné par Weil)⁸⁷. Quelques pages plus loin, elle ajoute : « L'esprit est esclave toutes les fois qu'il accepte des liaisons *non établies* par lui » (*Ibid.*, p. 93, souligné par Weil).

Elle précisera aussi dans les *RCLOS* que la liberté ne peut être conçue comme un rapport entre les désirs d'un individu et leur satisfaction, ou encore comme l'affirmation des caprices individuels, l'absence de contrainte ou une libération des nécessités naturelles et sociales. Le corps demeure toujours dans un lien de dépendance avec l'univers et les nécessités naturelles. Il faut, suggère Weil, renouer avec une « conception héroïque » de la liberté (OC II 2, p. 73)⁸⁸. Un critère de la liberté aussi élevé pourrait nous amener à penser que les exigences de Weil en matière de liberté sont impossibles à accomplir. Mais ce serait oublier que ces critères sont des idéaux auxquels on ne peut qu'aspirer.

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. L'idéal est tout aussi irréalisable que le rêve, mais, à la différence du rêve, il a rapport à la réalité ; il permet, à titre de limite, de ranger des situations ou réelles ou réalisables dans l'ordre de la moindre à la plus haute valeur (*Ibid.*, p. 72).

⁸⁶ Robert Chenavier souligne la référence ici à Marx dans *Simone Weil. L'attention au réel*, note 16, p. 46 : « Cf. K. Marx, *Le Capital*, *Œuvres*, II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1968, p. 1487) ».

⁸⁷ Nous reviendrons là-dessus dans le prochain chapitre.

⁸⁸ Cette conception de la liberté renvoie à un rapport entre la pensée et l'action : en effet, elle requiert des compétences permettant de concevoir clairement les moyens et les fins propres à l'action, ce qui suppose une connaissance de la nécessité.

La liberté parfaite ne peut donc jamais être réalisée. Elle est toujours un devenir se manifestant sous forme de projet. L'idéal que représente la liberté est une utopie. Rien n'est plus important pour les sociétés humaines, selon Weil, que cette sorte d'utopie de la raison (*Ibid.*, p. 92). C'est grâce à elle que nous pouvons parvenir à réduire les injustices. Or, concevoir la liberté parfaite, requiert aussi d'avoir en tête une autre *limite idéale*, contraire à la liberté, soit l'esclavage⁸⁹. Afin de passer de l'idéal à la vie concrète, Weil pense la liberté et l'esclavage au travers d'un prisme très spécifique qui continuera de l'occuper jusqu'à la fin de sa vie : le travail.

1.6. Nécessité, liberté et travail

Pour Weil, c'est le travail qui rend manifestes à la fois la nécessité et la liberté⁹⁰. C'est lui qui leur donne une réalité concrète, les fait exister au-delà des idéaux auxquels ces termes renvoient⁹¹. Pour que la matière apparaisse comme telle à l'esprit, l'individu doit s'engager dans un travail en se confrontant à cette matière, à cette nécessité qui lui résiste⁹². C'est par le travail – et cela est particulièrement le cas pour le travail physique – qu'il apprend à connaître la nécessité. C'est par la médiation du travail qu'il entre en relation avec la nécessité, qu'il construit sa vie autour et à partir d'elle et parvient à prendre une distance à l'égard des contraintes qu'elle lui impose : « Seul le travail permet à l'homme de se libérer du corps, et à la pensée de cesser d'être

⁸⁹ « Les deux termes de cette opposition ne sont au reste que des limites idéales entre lesquelles se meut la vie humaine sans pouvoir jamais en atteindre aucune, sous peine de n'être plus la vie » (*OC II 2, RCLOS*, p. 73). Weil écrit aussi dans son premier cahier : « La liberté est une *limite* [la liberté comprise comme nécessité surmontée, car la liberté d'indifférence n'est qu'un rêve]. L'esclavage aussi. Toute situation réelle se place entre les deux » (*OC VI 1, KI*, p. 96). La « nécessité surmontée » n'est évidemment pas ici à comprendre au sens d'une libération de la nécessité.

⁹⁰ « Si l'idée de nécessité apparaît pour la première fois à l'étape du travail, la liberté y apparaît aussi » (*OC I, [Cours d'Auxerre, 1932-1933]*, p. 378).

⁹¹ À l'hiver 1930-1931, elle va même jusqu'à dire que « [l]e travail libère, il n'y a même que le travail qui libère » (*OC I, « FONCTIONS MORALES DE LA PROFESSION »*, p. 271). Bien sûr, ce ne sont pas toutes les formes de travail que Weil considère libératrices. Elle sera amenée à distinguer, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, le travail libérateur du travail servile.

⁹² « Le travail exprime l'opposition entre l'âme et la matière » (*OC I, LE TRAVAIL ET LE DROIT*, p. 246).

immédiate » (*OC I, LA NÉCESSITÉ*, p. 374). Le travail permet donc à l'individu de se représenter la nécessité. Il lui permet une réflexivité, une conscience de ce qu'il fait et de son action dans le monde. C'est aussi par le travail que l'individu parvient à prendre conscience de lui-même, de son pouvoir, d'abord sur la matière et, ensuite, sur les autres. En cela, le travail joue aussi un rôle fondamental dans l'institution du sujet : « le seul chemin de moi à moi étant le travail » (*OC I, « DU TEMPS »*, p. 148).

Francis Bacon aurait été, selon Weil, l'un des premiers modernes à valoriser le travail en tant que tel, ce qui lui paraît inédit par rapport à la dévalorisation du travail héritée des Anciens⁹³.

À l'antique et désespérante malédiction de la Genèse, qui faisait apparaître le monde comme un bagne, et le travail comme la marque de l'esclavage et de l'abjection des hommes, [Bacon] a substitué dans un éclair de génie la véritable charte des rapports de l'homme avec le monde : « l'homme commande à la nature en lui obéissant ». Cette formule simple devrait constituer à elle seule la Bible de notre époque. Elle suffit pour définir le travail véritable, celui qui fait les hommes libres, et cela dans la mesure même où il est un acte de soumission consciente à la nécessité (*OC II 2, RCLOS*, p. 92)⁹⁴.

La leçon que Weil retient de Bacon est donc que le travail peut rendre libre lorsqu'il est soumission à la nécessité. Son expression, *Homo naturae parendo imperat*⁹⁵, qui signifie littéralement que l'homme commande à la nature en lui obéissant⁹⁶, exprime toute la portée de cette idée. Weil a vraisemblablement tenté de transmettre cette leçon à ses étudiantes à Roanne, comme en témoignent les notes de son étudiante :

⁹³ C'est ce que Weil nommera dans son premier cahier, la « nouvelle loi », par opposition à la loi ancienne : « Tu gagneras ton pain à la sueur de ton front » (*OC VI 1, KI*, p. 92).

⁹⁴ Philippe Dujardin a rappelé que Alain mentionne cet aphorisme de Bacon – « l'homme ne triomphe de la nature qu'en lui obéissant » – dans *Politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 157 (*Simone Weil. Idéologie et politique*, p. 57).

⁹⁵ Cette célèbre parole de Bacon apparaît sous quelques formes alternatives dans *OC I, « FONCTIONS MORALES DE LA PROFESSION »*, p. 270 ; *OC II 2, RCLOS*, p. 92 ; *OC VI 1, KI*, p. 79 et *LP*, p. 229-231. Le sens de la maxime de Bacon en rejoint une autre de Tacite que Simone Weil rappelle parfois : *Omnia serviliter pro dominatione*, c'est-à-dire « en vue de la domination, agir en tout comme un esclave » (*OC VI 1, KI*, p. 74, 79 et 96). Cette maxime s'appliquerait à deux types d'action, « sur la matière » et « parmi les hommes » (*Ibid.*, p. 79).

⁹⁶ Selon *OC I*, Note 186, p. 418, *Novum Organum*, livre I, aphorisme 3. Dans son ouvrage, Dujardin (1975, p. 57) souligne que cet adage est aussi rappelé par Alain dans *Politique*, p. 157.

On peut donc caractériser l'action de l'homme en disant qu'elle s'exerce par ruse, *indirectement sur les conditions du phénomène*, et non sur le phénomène lui-même, et qu'elle consiste en une *direction*. La question, pour l'homme, n'est jamais de concentrer son énergie, c'est *d'avoir une méthode*. C'est le *contrôle de l'effort*, et non l'effort, qui fait la puissance humaine. Il faut une *adaptation*. Donc, là où on ne sait pas obéir on est sans pouvoir. On ne commande qu'autant qu'on a appris à obéir (*LP*, p. 230-231, souligné dans le texte).

L'adage de Bacon montre que la liberté et la nécessité peuvent se réconcilier *dans* le travail. Plus l'individu comprend la nécessité naturelle et la mécanique sociale qui l'entoure et auxquelles, par son corps, il participe, plus il est libre. Weil souhaite ainsi détacher le travail physique de l'esclavage auquel il a longtemps été associé dans l'histoire de la philosophie d'Aristote à Marx⁹⁷. En cela, sa thèse s'oppose à l'analyse de Hannah Arendt selon laquelle le travail est contraire à la liberté que permet l'action s'accomplissant dans la sphère publique ou la *polis*. En effet, pour Arendt, travailler renvoie à « l'asservissement à la nécessité ». Elle précise même que l'existence de l'esclavage dans l'antiquité visait à éliminer le travail de la vie publique⁹⁸. Pour sa part, Weil identifie toute une tradition moderne valorisant le travail physique. Elle y inclut le mouvement ouvrier, le syndicalisme révolutionnaire, mais aussi Tolstoï, Rousseau, Shelley, Proudhon et Marx⁹⁹. C'était précisément l'esprit, écrit-elle, du *Faust* de Goethe qui « finit par atteindre, au moment de mourir, le pressentiment du bonheur le plus plein, en se représentant une vie qui s'écoulerait librement parmi un peuple libre et qu'occuperait tout entière un labeur physique pénible et dangereux, mais accompli au milieu d'une fraternelle coopération » (*OC II 2, RCLOS*, p. 93). Pour Weil, les Grecs, y compris Hésiode et Homère, n'ont rien compris au

⁹⁷ L'interprétation de Marx par Weil à propos du travail physique est discutable. Cette interprétation rejoint certes la petite phrase attribuée à Marx à la p. 48 de cette thèse (« Du règne de la nécessité au règne de la liberté »), ce qui signifie que nous sommes libres par-delà la nécessité. Autrement dit, par le développement des forces productives, la part du travail diminue dans la vie humaine. Or, il s'agit là d'une position défendue surtout par le « vieux Marx ». Mais Marx propose aussi de transformer le travail pour lui donner un sens, notamment dans ses *Manuscrits de 1844*. Pour une discussion éclairante à propos du rapport de Weil à Marx voir Robert Sparling, "Theory and Praxis: Simone Weil and Marx on the Dignity of Labor", *The Review of Politics*, 74 (1), 2012, p. 87-107.

⁹⁸ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 128.

⁹⁹ À moins d'une erreur de notre part, Weil ne fait étonnamment jamais mention de Thomas More, alors qu'il est l'un des premiers à s'intéresser au travail.

caractère sacré du travail propre aux civilisations plus anciennes, dont des traces peuvent être trouvées dans l'Ancien Testament (nonobstant la malédiction associée au travail dans la Genèse) et les écrits de l'Égypte ancienne. D'ailleurs, elle soutiendra plus tard, dans *L'Enracinement*, que c'est en raison de notre coupure avec cette sagesse que nous n'arrivons pas à lire le récit de la Genèse sans y voir un mépris pour le travail physique : « On lit à tort dans ce texte une nuance de dédain pour le travail. Il est plus probable qu'il a été transmis par une civilisation très antique où le travail physique était honoré par-dessus toute autre activité » (*E*, p. 194). Le très grand respect de Weil pour le travail, et en particulier le travail physique, ainsi que son désir de mieux comprendre l'oppression sociale la mèneront à s'engager dans une expérience transformatrice de travail en usine dès décembre 1934. Ce sont les effets de cette expérience ouvrière sur ses idées sur l'obéissance qui feront l'objet de notre prochain chapitre.

1.7. Une connaissance libératrice

Nous avons vu dans ce chapitre que, selon Weil, l'être humain est caractérisé, d'une part, par la domination qu'exercent sur lui les nécessités naturelles, mais qu'il parvient, d'autre part, à transcender l'immédiateté de sa relation à la nature parce qu'il pense. Cette capacité à se distancier temporellement et spatialement, à réfléchir méthodiquement à ce qu'il fait et à ce qui se fait autour de lui, fonde sa liberté. De plus, la servitude propre à la condition humaine, due à la dépendance inéliminable de l'être humain envers la nature, fonde l'égalité entre les individus. Même si l'économie moderne donne l'impression que l'humanité a inversé le rapport de domination qu'elle entretenait avec la nature, la condition humaine demeure marquée par la servitude du fait de l'oppression sociale. La force de la nature est ainsi transférée à la société par la lutte pour le pouvoir, et la force des puissants se substitue à celle de la nature. Or, Weil

reconnait que les individus ont le devoir de s'opposer aux lois et aux pouvoirs injustes s'ils contreviennent à leur conscience morale. Suivant la tradition philosophique poursuivie par Alain, elle défend l'idée que le corps peut obéir au pouvoir, mais que la conscience ne le doit jamais. L'obéissance au pouvoir demeure néanmoins une nécessité de la vie sociale, indispensable à l'ordre social et au fonctionnement de la société. L'individu est donc toujours appelé à obéir sans aimer, sans respecter. Mais l'obéissance légitime que décrit Weil dans ses écrits de jeunesse n'est jamais obéissance aveugle, c'est-à-dire absence ou abdication de la pensée. Elle est conscience de ce qui dépasse parfois l'individu par sa puissance, mais lui reste soumis par la pensée. Comme la connaissance de la nature permet à l'individu de se distancier et de se libérer du poids de la nature, la connaissance du fonctionnement de la force asservissante de l'oppression sociale peut aussi permettre à l'individu d'être libre.

Chapitre 2 :

L'expérience vécue de l'esclavage

La possibilité de travailler en usine, expérience que Weil avait envisagée et espérée depuis une dizaine d'années¹⁰⁰, s'est présentée à elle grâce à une connaissance de son ami Boris Souvarine, Auguste Detoef, administrateur de l'usine d'Alsthom¹⁰¹. En plus de l'Alsthom, où elle a été découpeuse et responsable des fours à bobines de cuivre, Weil a aussi été engagée par Renault à titre de fraiseuse et brièvement, avant cela, par l'usine J.-J. Carnaud et Forges de Basse-Indre à Boulogne-Billancourt. Même si l'expérience n'a duré qu'un peu moins d'un an, elle s'est avérée une véritable épreuve pour Weil. D'abord, une épreuve personnelle qui lui aurait été imposée par une « nécessité intérieure », puisque c'est précisément de cette manière qu'elle la décrit dans une lettre à Georges Bernanos¹⁰². Mais travailler en usine représentait aussi une mise à l'épreuve de la théorie. C'était l'occasion d'examiner de près l'oppression sociale pour confronter recherches et théories et, espérait Weil, les compléter. En effet, on peut considérer, d'après la correspondance de Weil avec ses proches et son « Journal d'usine »¹⁰³, que son projet de travail en usine provenait d'un désir de mieux *comprendre* la réalité ouvrière et l'oppression sociale, d'observer de l'intérieur même du système son fonctionnement. Dans son enseignement, elle communiquait à ses étudiants la leçon de Spinoza : « *Humanas actiones non ridere neque*

¹⁰⁰ Voir Robert Chenavier, « Introduction », *CO*, p. 14, ou encore la « Lettre à Marcel Martinet » citée dans *SP*, p. 299.

¹⁰¹ Elle commence à travailler le 4 décembre 1934.

¹⁰² Robert Chenavier soutient qu'il faut considérer l'expérience de Simone Weil en usine, son engagement en Espagne (1936), de même que le temps qu'elle a passé en Angleterre au cours de l'année 1942-1943 comme de véritables « épreuves, imposées par une "nécessité intérieure" (*OE, Lettre à Georges Bernanos 1938*, p. 406) ou par "une vocation". Cette vocation n'oblige qu'à une chose : être exposée » (*CO, Introduction*, p. 11).

¹⁰³ C'est-à-dire le journal intime que tenait Simone Weil au moment où elle a été engagée comme ouvrière non qualifiée dans trois usines françaises de décembre 1934 à l'été 1935.

detestari, sed intelligere »¹⁰⁴. [« En ce qui concerne les choses humaines, ne pas rire, ne pas pleurer, ne pas s'indigner, mais comprendre ».] La petite phrase figure aussi en exergue des *RCLOS*.

La quête incessante de la vérité et de la liberté de Simone Weil était aussi synonyme d'un rapprochement avec la vie réelle et d'un éloignement des fruits de l'imagination, prenant la forme d'une rencontre et d'une compréhension de la nécessité¹⁰⁵. Travailler en usine, c'était se rapprocher des nécessités de la vie industrielle, ce qui devait lui permettre de mieux les comprendre et d'ainsi espérer transformer la réalité des ouvriers¹⁰⁶. L'engagement de Weil et son désir d'un contact direct avec le réel ressortent d'une lettre écrite à son amie Albertine Thévenon où elle critique ceux qui s'intéressent à l'élimination de l'oppression sociale sans pour autant en faire l'expérience.

Seulement, quand je pense que les grrrands [*sic*] chefs bolcheviks prétendaient créer une classe ouvrière *libre* et qu'aucun d'eux – Trotsky sûrement pas, Lénine je ne crois pas non plus – n'avait sans doute mis le pied dans une usine et par suite n'avait la plus faible idée des conditions réelles qui déterminent la servitude ou la liberté des ouvriers – la politique m'apparaît comme une sinistre rigolade (*CO, Trois lettres à Albertine Thévenon*, p. 52-53, souligné dans le texte).

Ce dernier passage laisse aussi transparaître la frustration de Weil face à l'actualité et aux acteurs politiques de son époque. D'ailleurs, elle avait alors pris la décision de prendre ses distances par rapport à l'action politique. À peine quelques jours avant d'entrer comme manœuvre à l'Alsthom, elle écrit encore à ses amis les Thévenon qu'elle a pris « la résolution de [s]e retirer une fois pour toutes dans [s]a tour d'ivoire, et de n'en sortir que pour deux choses : lutte contre l'oppression coloniale, lutte contre les manœuvres de défense passive » (*SP*, p. 324). Il serait toutefois imprudent de voir ici une désertion de la réflexion politique. En fait, comme nous le verrons dans

¹⁰⁴ *LP*, p. 130.

¹⁰⁵ Voir Robert Chenavier *Introduction, CO*, p. 13 et Simone Weil. *Une philosophie du travail*, p. 316.

¹⁰⁶ C'est ce qu'exprime aussi Simone Pétrement dans sa biographie (*SP*, p. 357).

ce chapitre, l'expérience d'usine a été cruciale pour le développement de sa pensée sociale et politique et, plus particulièrement, pour sa conception des rapports légitimes entre l'individu et le pouvoir. Elle lui a permis de clarifier les conditions d'une juste obéissance et d'approfondir l'idéal d'Alain d'une résistance des citoyens aux pouvoirs.

Dans ce chapitre, nous examinerons la nature de l'esclavage particulier vécu par Weil en usine ainsi que ses observations sur les effets de cet esclavage sur la capacité d'attention et de révolte des ouvriers. Alors qu'avant l'expérience d'usine Weil se contentait de décrire la condition esclave, cette expérience la mène à s'identifier à elle. Nous insisterons sur le fait que pour bien comprendre cette identification, il faut reconnaître la nature féminine de l'expérience vécue par Weil.

2.1. De l'autre côté du miroir : la marque de l'esclavage

Comme Alice de Lewis Carroll qui a été transformée par les expériences qu'elle a vécues de l'autre côté du miroir, Weil a été profondément marquée par son expérience de travail en usine. Alors qu'avant cet épisode sa connaissance de l'oppression demeurait abstraite et théorique, l'oppression allait maintenant s'inscrire dans son corps et dans son esprit de manière indélébile. Il importe d'insister sur le fait que la souffrance décrite et vécue par Weil en usine était à la fois physique et morale. En fait, elle précise à plusieurs reprises que ce n'était pas la souffrance physique qui l'avait le plus atteinte; plutôt, c'était les conditions de travail humiliantes et la perte de tout sentiment de dignité personnelle qu'elle avait trouvé le plus difficile à supporter. Ces souffrances morales résultaient aussi du peu de considération pour l'intégrité physique des travailleurs. Tous vieillissaient à un rythme accéléré du fait des conditions de

travail, de sorte que seuls les plus costauds sortaient indemnes de cette expérience. Puis, il y avait les accidents, nombreux et parfois sérieux¹⁰⁷.

Weil considérait qu'elle avait reçu en usine, et ce dès les premières semaines passées à l'Alstom, « la marque de l'esclavage »¹⁰⁸, faisant donc pour la première fois de sa vie l'expérience de ce que représente le fait d'être du côté de ceux qui sont dominés et souffrent de l'oppression sociale. L'adoption du terme « esclave » par Weil en référence à son expérience d'ouvrière a toutefois suscité une certaine controverse dans la littérature. Dans *Idéologie et politique*, Philippe Dujardin affirme qu'elle a eu tort de le privilégier, au lieu de parler de « prolétaire », d'« opprimé » ou d'« exploité »¹⁰⁹. Pour Dujardin, le choix de Weil démontre une absence de rigueur scientifique, car l'esclave est un concept de nature fondamentalement juridique, qui ne correspond en rien à la réalité qu'elle a observée et vécue en usine. Il prétend que l'utilisation qu'elle fait du mot « esclave » est métaphysique et éthique et que le vocabulaire psychologique dont elle fait usage l'éloigne de l'analyse sociale et politique¹¹⁰.

Robert Chenavier a répondu à ce reproche en soulignant que Weil rapproche l'esclave antique et l'ouvrier moderne sans toutefois les assimiler complètement¹¹¹. Il rappelle qu'elle indique précisément dans quelle mesure l'esclavage moderne qu'elle repère en usine se distingue de l'esclavage antique. La différence tient à la liberté de l'esclave antique qui avait toujours la possibilité de se rebeller intérieurement contre son maître ; dans le cas de l'ouvrier d'usine, cette rébellion serait immédiatement synonyme d'un travail mal fait. De plus, si l'esclave antique possédait une relative maîtrise de son temps, le temps de l'ouvrier est déterminé, à la minute près, par les machines et le travail à la chaîne : « L'esclave proprement dit [antique] a encore la

¹⁰⁷ Weil elle-même se blesse chez Renault (*CO, Journal d'usine*, p. 143).

¹⁰⁸ C'est ainsi qu'elle s'exprime dans ses « Lettres au père Perrin » (*OE*, p. 770).

¹⁰⁹ Philippe Dujardin, *Simone Weil. Idéologie et politique*, p. 57.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 57-58.

¹¹¹ Robert Chenavier, *CO, Introduction*, p. 24-25; *Simone Weil. Une philosophie du travail*, p. 332 et suivantes.

possibilité d'utiliser un savoir-faire et une expérience qui peuvent lui éviter une trop grande fatigue ou une trop grande perte d'énergie. S'il est obligé à une certaine rapidité, c'est contraint par le fouet du maître, et non par les choses sur lesquelles il travaille, par la machine dont il se sert »¹¹². Ainsi, la servitude propre à l'ouvrier est avant tout temporelle. Deux facteurs la caractérisent : la vitesse et les ordres donnés par les chefs qui contrôlent en tout point l'organisation et le rapport au temps des ouvriers (*CO, Trois lettres à Albertine Thévenon*, p. 60). Comme l'écrit Chenavier : « La relation malheureuse de la conscience et du corps au temps, la réclusion de la conscience et du corps dans l'instant, telles sont les clefs de l'oppression à l'usine »¹¹³. En outre, la servitude propre à l'ouvrier correspond à une situation de redondance et d'éternel retour des tâches qui lui sont imposées :

Mais toute condition où l'on se trouve nécessairement dans la même situation au dernier jour d'une période d'un mois, d'un an, de vingt ans d'efforts qu'au premier jour a une ressemblance avec l'esclavage. La ressemblance est l'impossibilité de désirer une chose autre que celle qu'on possède, d'orienter l'effort vers l'acquisition d'un bien. On fait effort seulement pour vivre (*OC IV 1, Condition première d'un travail non servile*, p. 419).

Il faudrait aussi ajouter un sentiment d'anonymat total ressenti par l'ouvrier, comme si son individualité devait complètement s'effacer et que seule comptait la vitesse de production, rythme sans cesse comparé à celui de ses collègues. Chenavier explique aussi comment la servitude dépersonnalisée intériorisée par l'ouvrier s'inscrit subtilement dans son environnement, l'obligeant à participer activement à son oppression :

La nécessité est inscrite dans les choses inertes et non dans les coups donnés par le maître. À cette nécessité de devenir chose parmi les choses, objet dans un tissu de nécessités objectives, le fouet serait effectivement préférable. Les coups dispenseraient de cette obligation de se faire soi-même complice de son aliénation en s'obligeant à chercher en soi-même les mobiles qui permettent de se plier à la

¹¹² Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, p. 334.

¹¹³ Robert Chenavier, *CO, Introduction*, p. 24.

nécessité. Cette obligation définit précisément la forme spécifique de l'esclavage moderne¹¹⁴.

Pour Chenavier, l'esclavage identifié par Weil en usine, encore plus que l'esclavage antique, peut être considéré « absolu »¹¹⁵, puisqu'il correspond précisément à la définition qu'elle en avait toujours donnée, à savoir la subordination au hasard, à une volonté étrangère, qui échappe à chaque instant à la pensée de l'individu qui lui est soumis. La philosophe explique cela dans une lettre à Simone Gibert de mars 1935 : « on [...] vit à l'usine dans une subordination perpétuelle et humiliante, toujours aux ordres des chefs » (*CO, Lettre à Simone Gibert*, p. 67). De même, dans des fragments où elle réfléchit sur son expérience, elle écrit : « le corps de l'ouvrier est entièrement et à chaque instant dirigé par la pensée d'un autre » (*OC II 2, [Autour de la condition ouvrière]*, p. 516).

2.2. Effets de l'esclavage sur l'attention et la révolte

Weil est sensible aux effets psychologiques que le travail d'usine entraîne et qu'elle n'a pas tardé à ressentir elle-même. Elle observe d'abord que le rapport aliéné de l'ouvrier au temps mène à des effets délétères sur sa capacité d'attention.

Ce qui compte dans une vie humaine, ce ne sont pas les événements qui y dominent le cours des années – ou même des mois – ou même des jours. C'est la manière dont s'enchaîne une minute à la suivante, et ce qu'il en coûte à chacun dans son corps, dans son cœur, dans son âme – et par-dessus tout dans l'exercice de sa faculté d'attention – pour effectuer minute par minute cet enchaînement (*CO, Journal d'usine*, p. 186-187).

Ce qu'elle raconte à Albertine Thévenon sur l'organisation d'une entreprise communique bien l'inhumanité de la mutilation de la capacité d'attention en usine :

¹¹⁴ Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, p. 334-335.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 335.

C'est inhumain : travail parcellaire – à la tâche – organisation purement bureaucratique des rapports entre les divers éléments de l'entreprise, les différentes opérations du travail. L'attention, privée d'objets dignes d'elle, est par contre contrainte à se concentrer seconde par seconde sur un problème mesquin, toujours le même, avec des variantes : faire 50 pièces en 5 minutes au lieu de 6, ou quoi que ce soit de cet ordre (*CO, Trois lettres à Albertine Thévenon*, p. 52).

Cette atteinte à la capacité d'attention a des conséquences dévastatrices pour la liberté, l'ouvrier n'arrivant simplement plus à penser. En fait, les conditions de travail sont si difficiles que Weil découvre qu'elle n'a ni l'énergie ni même le désir de penser. Ne plus penser était devenu, pour elle, la meilleure manière d'éviter de souffrir. Elle raconte même que la force de penser ne lui revenait souvent que le samedi après-midi et le dimanche lorsqu'elle était en congé (*CO, Journal d'usine*, p. 103). On constate d'ailleurs son état de fatigue extrême dans le style télégraphique et les informations qu'elle donne dans son « Journal d'usine » qu'elle a tenu pendant son temps à l'usine, où elle fait quelques fautes d'orthographe et se trompe parfois de dates.

Une autre fâcheuse conséquence identifiée par Weil est l'apparente absence de révolte chez les ouvriers. Privé de sa capacité à réfléchir, l'individu est, du même coup, privé de son sentiment de liberté et moins prompt à la révolte. Weil est déconcertée de constater que ses collègues n'ont pas la même rage au cœur¹¹⁶ qu'elle face aux conditions de travail qui leurs sont imposées. Elle remarque même que lorsqu'elles – parce que c'était surtout des femmes – avaient la possibilité de quitter leurs difficiles conditions de travail, elles ne le faisaient pas :

Ouvrières : l'ancienne découpeuse qui, il y a 7 ans (28 : pleine de prospérité) a eu une salpingite, et n'a pu obtenir d'être retirée des presses qu'au bout de plusieurs années – le ventre dès lors complètement et définitivement démoli. Parle avec beaucoup d'amertume. Seulement, elle n'a pas eu l'idée de changer de boîte – alors qu'elle le pouvait facilement (*CO, Journal d'usine*, p.139).

¹¹⁶ « Au vestiaire, étonnement d'entendre les autres caqueter, jacasser, sans paraître avoir au cœur la même rage que moi. [...] Moi, malgré ma fatigue, j'ai tellement besoin d'air frais que je vais à pied jusqu'à la Seine; là je m'assieds au bord, sur une pierre, morne, épuisée et le cœur serré par la rage impuissante, me sentant vidée de toute ma substance vitale; je me demande si, au cas où je serais condamnée à cette vie, j'arriverais à traverser tous les jours la Seine sans me jeter une fois dedans » (*CO, Journal d'usine*, p. 136).

Weil est étonnée de constater que les ouvriers ne se rassemblent pas pour dénoncer les dures conditions de travail qu'ils vivent au quotidien et qu'ils ne parlent jamais de moyens concrets pour se libérer (syndicats, parti politique). Ils semblent cyniques et résignés à leur condition (*CO, Lettre à Nicolas Lazarévitch*, p. 64)¹¹⁷. Ce qu'elle remarque, à vrai dire, c'est une dépolitisation et un désintérêt face aux questions sociales. Elle pense même que ses collègues n'ont probablement pas, comme elle, le sentiment d'être des esclaves : « Mes camarades n'ont pas, je crois, cet état d'esprit au même degré : ils n'ont pas pleinement compris qu'ils sont des esclaves » (*CO, Journal d'usine*, p.150).

On peut, bien sûr, se questionner sur le regard peut-être biaisé que portait Simone Weil sur ses collègues de travail. Il y a sans doute lieu de souligner son insensibilité face à la précarité de leur situation économique, avec toutes les peurs, insécurités et perceptions, réelles ou non, qui peuvent l'accompagner. Si ses collègues n'avaient pas le réflexe de s'organiser politiquement ou de quitter leur emploi, en dépit des piètres conditions de travail, leur situation économique expliquait probablement davantage leur apparente inaction que leur cynisme ou leur inconscience. Même aujourd'hui, nous n'avons pas besoin de chercher très loin pour repérer des situations qui s'apparentent à celle que Weil avait sous les yeux. L'esclavage et les conditions déshumanisantes qu'elle observe (rythme effréné, longues heures de travail, au détriment de la santé physique et psychologique des travailleurs) existent évidemment encore.

C'est le cas notamment en Chine, où, par exemple, plus d'un million de personnes travaillent pour le groupe industriel taïwanais Foxconn, qui produit du matériel pour les géants du commerce électronique comme Apple, Google, Microsoft et Amazon. Ces employés se retrouvent souvent dans une situation sans issue : travailler et être maltraités dans les usines qui

¹¹⁷ Dans le «Journal d'usine», on apprend que le mercredi 2 janvier 1935, Weil a assisté à une réunion de la XV^e section socialiste et communiste où on discutait de Citroën. Elle s'étonne de n'y avoir remarqué aucun ouvrier de chez Citroën et elle ajoute que ses collègues d'Alstom ne parurent pas surpris de l'apprendre (*Ibid.*, p. 93).

les embauchent ou être sans emploi et incapables de supporter leur famille et subvenir à leurs besoins. La situation est si malheureuse, le dilemme si cruel, que certains choisissent parfois le suicide¹¹⁸. Mais ces conditions de travail déshumanisantes existent aussi plus près de chez nous. Un rapport effectué à partir de 256 témoignages de travailleurs d'un entrepôt d'Amazon à Montélimar, en France, évoque des conditions de travail similaires à celles décrites par Weil dans son « Journal d'usine ». Les effets de ces conditions sur la santé physique (absentéisme dû à la maladie supérieur à la moyenne, troubles musculo-squelettiques en raison de la répétitivité des tâches et de la cadence de travail) et psychologique (stress et insomnies) des salariés sont alarmants¹¹⁹. Aux Etats-Unis, entre les mois d'octobre 2013 et octobre 2018, au moins 189 appels ont été faits au 911 en provenance de 46 entrepôts d'Amazon en raison d'idéations suicidaires, de tentatives de suicide ou d'autres problèmes liés à la santé mentale des employés¹²⁰.

Cela dit, selon nous, on n'accorde pas suffisamment d'importance au fait que l'expérience de travail vécue par Weil était une expérience féminine. Dans la prochaine section, nous montrerons que c'est bel et bien parce qu'elle a travaillé en usine *en tant* que femme et principalement *avec* des femmes que Weil s'est identifiée à l'esclave et a développé une conscience des effets délétères de l'esclavage sur le fonctionnement psychologique et la pensée.

¹¹⁸ On a parlé des « Foxconn suicides ». Voir, à ce sujet, l'émouvant ouvrage de Yang, Jenny Chan et Xu Lizhi, *La Machine est ton seigneur et ton maître* (traduit de l'anglais par Celia Izoard), Marseille, Agone, 2015, de même que l'article de la journaliste Claire Richard, publié le 11 mars 2016 <http://tempsreel.nouvelobs.com/rue89/rue89-chine/20160311.RUE2397/dans-les-usines-a-smartphones-certains-meurent-tous-sont-brises.html> [consulté en octobre 2017].

¹¹⁹ Benoît Berthelot, <https://www.capital.fr/entreprises-marches/amazon-un-rapport-alarmant-sur-les-conditions-de-travail-a-montelimar-1285393> [consulté en novembre 2019].

¹²⁰ Max Zahn et Sharif Paget, <https://www.thedailybeast.com/amazon-the-shocking-911-calls-from-inside-its-warehouses> [consulté en novembre 2019].

2.3. Une expérience féminine

De 1927 à 1931, Simone Weil et quelques collègues de la classe d'Alain ont fait revivre l'expérience des universités populaires. À tous les quinze jours, un cours traitait de sociologie et d'économie politique. Un jour, on a demandé à Weil de parler de féminisme, ce à quoi elle avait simplement répondu : « Moi, je ne suis pas féministe », tout en demandant à une amie, Jeanne Alexandre, de la remplacer pour cette conférence (*SP*, p. 86). C'est probablement le seul moment où Weil prend explicitement position sur la cause féministe.

Simone Pétrement nous donne, de son côté, un bon aperçu de l'ambiguïté qu'entretenait Weil face à sa féminité. Pétrement affirme que sa mère, Selma Weil, avait depuis le plus jeune âge encouragé le développement des vertus traditionnelles « masculines » chez sa fille et estimait davantage les garçons que les filles (*SP*, p. 49-50). Il est possible aussi que Simone se soit sentie inférieure à son frère aîné, André, qui très jeune démontrait une intelligence précoce et des dons exceptionnels pour les mathématiques. Une lettre de Selma Weil indique qu'elle s'inquiétait des progrès intellectuels de sa fille :

Ce qui m'ennuie un peu, c'est que je vois qu'elle est disposée à toujours douter et se méfier d'elle-même. Même quand elle sait une leçon, elle a toujours une peur nerveuse de manquer de mémoire. Je combats autant que je peux cette tendance, car j'ai peur qu'elle n'en souffre plus tard. Combien André est différent ! Pour lui, les interrogations ou les compositions sont une vraie joie, car, sans être le moins du monde vaniteux, il est sûr de lui quand il a appris quelque chose (*SP*, p. 31).

Aussi les parents Weil affirmaient-ils parfois, sans qu'on ne sache pourquoi, avoir deux fils : André et Simon (*SP*, p. 49). Simone ne démentait pas ses parents. Elle demanda, par exemple, qu'on lui fasse un *smoking*, soit une veste et une jupe noire évoquant le costume masculin au lieu d'une robe pour aller à l'Opéra. Pétrement note aussi qu'il y avait chez elle « une résolution d'être homme le plus possible » (*SP*, p. 50). D'ailleurs, pendant toute sa vie, Weil s'est efforcée de cacher sa féminité en portant des vêtements de coupe masculine. En la lisant, on remarque

qu'elle utilise parfois le masculin pour parler d'elle-même, qu'elle signe une lettre à sa mère « ton fils respectueux » (*SP*, p. 49 et 91) ou que son père adresse d'un « Mon cher fils » une lettre à sa fille (*OC VII 1*, p. 315).

Dans « Il n'y a pas de cogito-femme » Françoise Collin écrit : « L'accès au savoir considéré comme une conquête est aussi, pour une femme, épaissement du voile qui la sépare d'elle-même, le langage de l'universel étant toujours tenu d'un certain point de vue qui n'est pas le sien »¹²¹. Il y a là matière à comprendre le rapport de Weil à son identité et à la difficulté d'être une femme dans les milieux intellectuels et ouvriers au cours des années 30. Geneviève Fraisse souligne cet impensé du rapport des intellectuelles à elles-mêmes et de la rupture historique qu'elles doivent affronter, dans un commentaire d'un article de sa mère, Simone Fraisse, intitulé « Simone Weil vue par Simone de Beauvoir »¹²². Le commentaire porte sur trois femmes, trois Simone, toutes nées au début du XX^e siècle. Trois pionnières, aux yeux de Geneviève Fraisse, car elles ont été parmi les premières femmes ayant pu bénéficier de l'égal accès au baccalauréat pour les filles en France¹²³. Geneviève Fraisse s'étonne de l'ambition inouïe de ces intellectuelles venant tout juste d'être reconnues comme des sujets pensants légitimes : « L'écart est grand entre cette ambition qui semble une évidence, et le statut de jeunes assimilées que sont nécessairement ces nouvelles intellectuelles. Mon hypothèse est que cet écart est tellement grand qu'il passe quasiment inaperçu. La rupture historique est insue, impensée. »¹²⁴ Enfin, on pourrait dire pour Weil ce que Collin affirme du rapport à la féminité d'Hannah Arendt, une autre philosophe née au début du XX^e siècle, soit « qu'elle appartient à la génération de femmes pour qui cette

¹²¹ Françoise Collin, « Il n'y a pas de cogito-femme » dans *Anthologie québécoise, 1977-2000* (textes rassemblés et présentés par Marie-Blanche Tahon), Montréal, Éditions du Remue-ménage, 2014, p. 34.

¹²² Simone Fraisse, « Simone Weil vue par Simone de Beauvoir », *Cahiers Simone Weil*, VIII, no. 1, 1985, p. 1-12.

¹²³ Geneviève Fraisse, « Le temps historique de la pensée des femmes », *Cahiers Simone Weil*, tome XXXIII, no. 4, 2010, p. 560.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 562.

expérience gagne à être surmontée sinon effacée, ce que son génie propre lui a d'une certaine manière permis de faire »¹²⁵.

Il est néanmoins possible de trouver des réflexions de Weil sur les rapports entre les sexes dans ses écrits intimes et sa correspondance personnelle. On peut penser que le secret de ces écrits permettait à Weil d'exprimer en quelque sorte l'inavouable, c'est-à-dire de prendre une distance à l'égard d'elle-même qu'elle ne se permettait pas autrement. Patricia Smart penche en ce sens lorsqu'elle évoque l'apparition de la pratique du journal intime chez les femmes au milieu du XIX^e siècle : « L'intimité du journal offre un espace-miroir à l'abri des regards extérieurs où l'on peut se révéler sans excuses, chercher sa voie, évaluer son progrès, se lamenter de ses échecs et, idéalement, construire un moi capable de penser et d'agir indépendamment des pressions exercées par le milieu »¹²⁶. Le journal intime permet donc une recherche du soi pouvant coexister avec des contradictions inéliminables.

Au cours des années '90, des lectrices ont commencé à lire l'œuvre de Weil au féminin¹²⁷. Elles se sont intéressées, plus particulièrement, aux nombreuses références faites par Weil à des femmes dans ses écrits. Ces femmes, comme Rosa Luxembourg, les héroïnes de Sophocle, Antigone et Électre, et George Sand, étaient vraisemblablement des modèles que Weil admirait. Ces lectrices ont aussi souligné le souci de Weil pour les questions qui touchent directement à la condition féminine comme la maternité, la prostitution¹²⁸ et le viol¹²⁹. Dans sa

¹²⁵ Françoise Collin, « La condition natale » dans *Anthologie québécoise 1977-2000*, p. 61.

¹²⁶ Patricia Smart, *De Marie de l'Incarnation à Nelly Arcan. Se dire, se faire par l'écriture intime*, Montréal, Boréal, 2014, p. 165.

¹²⁷ Cf. E. Jane Doering, "Simone Weil : A Woman's Voice", *American Weil Society* (annual colloquy), 1992, non publié ; Nicole Maroger, « Simone Weil : images de la condition féminine », *Cahiers Simone Weil*, XIII, no.4, 1990, p. 355-373 et Siân Reynolds "Simone Weil and Women Workers in the 1930s", *Cahiers Simone Weil*, XIX, no. 1, 1996, p. 97-113.

¹²⁸ Voir notamment « Formes de l'amour implicite de Dieu » (*OC IV 1*, p. 298).

¹²⁹ Weil fait du viol un exemple privilégié d'injustice. Il représente – comme nous le verrons un peu plus loin – le non consentement qui est au cœur de l'injustice. Ainsi, elle écrit : « Le viol est une affreuse caricature de l'amour d'où le consentement est absent » (*EL, Luttons-nous pour la justice?*, p. 47). Dans « À propos du *Pater* », elle note aussi que le Christ « ne viole pas le consentement » (*OC IV 1*, p. 340),

biographie, Simone Pétrement raconte qu'alors que Weil est arrêtée par la police à Marseille, un policier la menace en lui disant qu'il aurait le pouvoir de l'enfermer avec des « filles publiques », à quoi elle répond qu'elle a « toujours désiré connaître ce milieu et [...] ne vois pas, pour le connaître, d'autre moyen que la prison » (*SP*, p. 553).

L'intérêt de Weil pour la condition féminine est particulièrement évident aussi dans son « Journal d'usine ». Comme nous l'avons vu, l'expérience d'usine représentait, pour elle, un contact privilégié avec la vérité et la réalité, qui allait changer pour toujours l'ensemble de sa « perspective sur les choses »¹³⁰. Weil écrit dans une lettre à une ancienne élève : « J'ai le sentiment, surtout, de m'être échappée d'un monde d'abstractions et de me trouver parmi des hommes réels »¹³¹. À l'usine, elle entre dans un univers inédit pour elle, où les inégalités entre les sexes influencent, peut-être pour l'une des premières fois de sa vie, la manière dont les autres se comportent avec elle. S'il était plus facile pour elle de passer outre les différences sexuées auxquelles elle était sujette dans sa famille ou dans les milieux intellectuels et militants, l'usine l'encourage vraisemblablement à mettre par écrit ses réflexions sur cette réalité. Nous ne voulons pas dire par-là que les inégalités entre les sexes étaient inexistantes ou insignifiantes pour Weil avant cette expérience, mais plutôt simplement que le fait qu'elle ressente le besoin de faire certaines observations sur cette question alors qu'elle travaille à l'usine nous paraît important et significatif. Plusieurs passages du « Journal d'usine » révèlent son étonnement au regard de cette réalité. Elle y démontre une sensibilité et une curiosité face à ses collègues ouvrières, dont plusieurs doivent concilier le travail et la vie familiale. Elle compatit avec ces femmes qui ont un ou plusieurs enfants et avec celles qui doivent s'occuper d'un mari malade à la maison. Dans une lettre à son ami Boris Souvarine, elle s'inquiète des conséquences gynécologiques des conditions

¹³⁰ C'est ce qu'elle écrit à son amie Albertine Thévenon. Cité par Robert Chenavier dans son « Introduction » à *CO*, p. 13.

¹³¹ *Ibid.*, p. 13.

de travail des femmes (*CO*, p. 75). Les grossesses non désirées ou accidentelles sont aussi mentionnées par Weil sans jugement et avec compassion (*Ibid.*, p. 166).

Weil note aussi son étonnement lors de rares moments de fraternité partagés avec des hommes à l'usine. Dans une entrée du 10 avril 1935, elle relate une discussion avec deux ajusteurs : « Toute la matinée, conversation à 3 extraordinairement libre, aisée, d'un niveau supérieur aux misères de l'existence qui sont la préoccupation dominante des esclaves, surtout des femmes » (*Ibid.*, p. 133-134) Elle ajoute, un peu plus loin : « Camaraderie totale. Pour la 1^{ère} fois de ma vie, en somme. Aucune barrière, ni dans la différence des classes (puisque'elle est supprimée), ni dans la différence des sexes. Miraculeux » (*Ibid.*, p. 134). Weil s'étonne aussi du fait que tous les manœuvres spécialisés soient des hommes : « je n'ai jamais vu une femme toucher à une machine autrement que pour la conduire » (*Ibid.*, p. 202). Enfin, elle s'exprime sur les rapports entre les sexes dans une lettre à Victor Bernard, ingénieur et directeur technique de l'usine de Rosières qu'elle avait visitée en décembre 1935 :

En tant qu'ouvrière, j'étais dans une situation doublement inférieure, exposée à sentir ma dignité blessée non seulement par les chefs, mais aussi par les ouvriers, du fait que je suis une femme. [...] J'ai constaté [...] qu'à peu près constamment les ouvriers capables de parler à une femme sans la blesser sont des professionnels, et ceux qui ont tendance à la traiter comme un jouet des manœuvres spécialisés (*Ibid.*, p. 237).

En fait, elle observe un peu plus loin que le degré d'éducation des ouvriers semble être un facteur déterminant dans le traitement différentiel des femmes en usine. Plus les ouvriers sont éduqués, plus ils ont tendance à voir les femmes comme leurs égales.

Selon la lecture attentive de Siân Reynolds (1996), bien que les écrits personnels de Weil, c'est-à-dire son journal et sa correspondance, démontrent un souci pour les femmes et les rapports entre les sexes, les textes destinés à être publiés éliminent presque systématiquement toute référence à la réalité des femmes et renvoient plutôt cette réalité à la condition ouvrière tout entière, majoritairement masculine. Weil adopte même un pseudonyme masculin pour la

publication de certains articles. Pour Reynolds, ce silence aura d'importantes conséquences pour la réception de l'œuvre de Weil. D'abord, l'évacuation des injustices perçues et vécues par Weil en tant que femme ouvrière mènera à la déshistoricisation de ses écrits et à l'ignorance de leur nature prophétique. Le type de travail auquel étaient soumises les ouvrières que décrit Weil durant l'entre-deux-guerres est devenue, au fil des années qui ont suivi, la réalité de l'ensemble des ouvriers. Les travaux de Weil confirment aussi, selon Reynolds, la thèse de Sylvie Zerner selon laquelle « la femme était bien l'avenir de l'homme »¹³². Par ailleurs, pour Reynolds, l'ignorance de la dimension féminine de l'expérience ouvrière de Weil a aussi eu pour effet de mener à l'incompréhension de certains aspects de l'œuvre de la philosophe. Par exemple, les termes spécifiques qu'elle utilise afin de décrire l'expérience ouvrière, tels que la docilité, l'humiliation et le malheur, auront tendance à être mal interprétés ou niés puisque déconnectés de leur rapport à l'expérience de travail féminine¹³³.

L'expérience de travail en usine de Simone Weil *en tant que femme et avec des femmes*, s'avère ainsi cruciale à la compréhension de la figure de l'esclave dans son œuvre. Bien que l'esclave soit présent dans ses écrits avant son expérience d'usine, cette figure sert toujours de comparatif afin d'illustrer l'oppression sociale. L'usine amène Weil à s'identifier à l'esclave. Dans les écrits formant *La Condition ouvrière*¹³⁴, elle affirme avec conviction avoir partagé la condition d'esclave avec ses collègues. Elle rendra d'ailleurs explicite son identification à cette condition dans un fameux passage de son « Autobiographie spirituelle », confié à son ami et confident le Père Perrin, où elle insiste sur la marque indélébile de l'esclavage qu'elle a subi en usine :

¹³² Reynolds cite les travaux de Sylvie Zerner, en particulier son article intitulé « De la couture aux presses : l'emploi féminin entre les deux guerres » dans *Le Mouvement Social*, n°140, juillet et septembre 1987, p. 9-25 ; ainsi que sa thèse *Ouvrières et employées entre la première guerre et la grande crise*, Université de Paris X-Nanterre, 1985.

¹³³ Siân Reynolds, "Simone Weil and Women Workers in the 1930s", p. 111.

¹³⁴ Publié pour la première fois en 1951, l'ouvrage regroupe le « Journal d'usine » de même que la correspondance et les articles écrits par Weil pendant et après son expérience d'usine.

Jusque-là je n'avais pas eu l'expérience du malheur, sinon le mien propre, qui, étant le mien, me paraissait de peu d'importance, et qui d'ailleurs n'était qu'un demi-malheur, étant biologique et non social. Je savais bien qu'il y avait beaucoup de malheur dans le monde, j'en étais obsédée, mais je ne l'avais jamais constaté par un contact prolongé. Étant en usine, confondue aux yeux de tous et à mes propres yeux avec la masse anonyme, le malheur des autres est entré dans ma chair et dans mon âme. [...] J'ai reçu là pour toujours la marque de l'esclavage, comme la marque au fer rouge que les Romains mettaient au front de leurs esclaves les plus méprisés. Depuis je me suis toujours regardée comme une esclave (*OE*, p. 770)¹³⁵.

Cette expérience vécue de l'esclavage suscita la compassion de Weil pour la docilité et la passivité qu'elle voyait autour d'elle. Elle transforma sa compréhension de la révolte et des conditions d'une résistance efficace à un pouvoir injuste.

2.4. De la résistance à la *docilité de bête de somme résignée*¹³⁶

L'expérience d'usine de Weil a été révélatrice, pour elle, d'un certain fonctionnement psychologique et de la fragilité de la pensée individuelle face à l'oppression sociale. Weil a été rapidement consternée par sa propre réaction face aux conditions de travail en usine. Elle se savait certes de constitution fragile et de nature maladroite, mais ses souffrances physiques et morales l'ont étonnée. Car son expérience n'a pas eu pour conséquence d'exacerber son propre sentiment de révolte, mais plutôt de la rendre soumise. En janvier 1935, elle explique dans une lettre à Albertine Thévenon qu'elle a ressenti la même soumission qu'elle observe chez ses collègues ouvriers après seulement deux ou trois semaines de travail :

D'une manière générale, la tentation la plus difficile à repousser, dans une pareille vie, c'est celle de renoncer tout à fait à penser : on sent si bien que c'est l'unique moyen de ne plus souffrir ! D'abord de ne plus souffrir moralement. Car la situation même efface automatiquement les sentiments de révolte: faire son travail avec

¹³⁵ On peut penser que le malheur *biologique* auquel Weil fait ici référence renvoie aux violents maux de tête dont elle souffrait.

¹³⁶ Dans son «Journal d'usine», Weil écrit : « Le soir, je me sens, pour la première fois, vraiment écrasée de fatigue, comme avant de partir pour Montana; sentiment de commencer à nouveau à glisser à l'état de bête de somme » (*CO*, p. 115). Puis, dans une lettre à son amie, Albertine Thévenon, elle déplore la « docilité de bête de somme résignée » à laquelle son expérience d'usine la réduisait (*CO, Trois lettres à Albertine Thévenon*, p. 59).

irritation, ce serait le faire mal, et se condamner à crever de faim ; et on n'a personne à qui s'attaquer en dehors du travail lui-même. Les chefs, on ne peut pas se permettre d'être insolent avec eux, et d'ailleurs bien souvent ils n'y donnent même pas lieu. Ainsi il ne reste pas d'autre sentiment possible à l'égard de son propre sort que la tristesse (*CO, Trois lettres à Albertine Thévenon*, p. 53).

Si la révolte est difficile en usine c'est parce que l'individu ne saisit pas exactement à quoi ou à qui il devrait s'opposer. Le travail lui-même devient l'objet légitime de la révolte de l'ouvrier, or sans travail il se retrouverait à la rue (*CO, Journal d'usine*, p. 104). Cela mène Weil à affirmer que la nature de l'esclavage en usine tient au travail lui-même et non au contexte ou à la situation de l'ouvrier, de sorte que celui-ci est toujours sous l'emprise de sa condition servile : « Dans toutes les autres formes d'esclavage, l'esclavage est dans les circonstances. Là seulement il est transporté dans le travail lui-même » (*Ibid.*, p. 191).

L'esclavage vécu en usine par Weil lui fit tout autant perdre son sentiment de dignité personnelle que l'impression d'avoir des droits. Elle raconte le moment où, après une visite chez le dentiste, elle monte à bord d'un autobus et éprouve une réaction étonnante : elle ne conçoit plus qu'elle, l'esclave, puisse mériter certains privilèges et commodités de la vie comme monter à bord d'un autobus pour se rendre sans trop d'efforts à sa destination. Elle constate ainsi à quel point le travail a complètement transformé son sentiment d'identité personnelle. Son expérience lui révèle la fragilité du rapport de l'individu à lui-même et la dépendance de son estime personnelle envers les conditions extérieures. Cette expérience lui confirme que la dignité et le sentiment personnel que peut ressentir un individu ne lui sont pas purement intérieurs, mais qu'ils découlent du rapport à sa réalité sociale (*Ibid.*, p. 150 et 170). C'est ce qui fait en sorte, par exemple, qu'une personne défavorisée aura le sentiment de ne pas vraiment exister : « Celui qui est entièrement privé des biens, quels qu'ils soient, dans lesquels est cristallisée la considération sociale n'existe pas » (*OC IV 1, Formes de l'amour implicite de Dieu*, p. 293). L'individu a besoin que la société lui reflète ce qu'il est, qu'elle confirme les impressions qu'il a à son sujet

afin de leur donner une légitimité et un poids : « On a toujours besoin pour soi-même de signes *extérieurs* de sa propre valeur » (*CO, Journal d'usine*, p. 171). Ou encore : « 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 » (*OE, MOL*, p. 492).

C'est en lisant ce genre de commentaire que Valérie Gérard a pu écrire que le caractère relationnel, c'est-à-dire social et politique, de l'expérience humaine, fait en sorte que l'individu vit pour ainsi dire « hors de soi ». Sa capacité de penser et son sens moral sont contingents et conditionnés par la qualité des relations qu'il entretient avec son environnement. L'intériorité n'est jamais parfaitement hermétique à l'environnement extérieur et à ses conditions d'existence ; elle en est même fortement dépendante. Gérard insiste aussi sur la nécessité de dépasser la dichotomie entre autarcie et extériorité, pour indiquer que ces dernières sont deux facettes d'un même rapport de l'individu à sa situation dans le monde. La disposition morale est « une lucidité sur la place à laquelle on est situé dans le monde – le rapport à soi est un rapport au monde »¹³⁷. Certaines situations, ce que Gérard nomme des « régimes d'extériorité », peuvent faciliter ou, au contraire, entraver ce double rapport de l'individu à lui-même et au monde. C'est certainement le cas du contexte d'usine relaté par Weil, l'estime de soi des ouvriers étant fortement dépendante de leurs conditions de travail.

Weil insiste sur la difficulté, pour les ouvriers, de parvenir à la lucidité sur leur réalité sociale, qui leur permettrait de comprendre que leur souffrance est le résultat de conditions sociales : « Le sentiment de la dignité personnelle tel qu'il a été fabriqué par la société est *brisé*. Il faut s'en forger un autre (bien que l'épuisement éteigne la conscience de sa propre faculté de penser!). M'efforcer de conserver cet autre » (*CO, Journal d'usine*, p. 170, souligné dans le texte). Weil n'est pas sans ignorer que de tels efforts exigent des ouvriers une résilience presque

¹³⁷ Valérie Gérard, *L'expérience morale hors de soi*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 7.

impossible. Elle observe chez elle une tendance beaucoup plus forte à se laisser emporter par l'impuissance et le désespoir. Dans une autre lettre à Albertine Thévenon, écrite à la fin du mois de décembre 1935, elle s'exprime encore sur les effets qu'ont eu ces conditions de travail sur sa propension à la révolte :

Pour moi, moi personnellement, voici ce que ça a voulu dire, travailler en usine. Ça a voulu dire que toutes les raisons extérieures (je les avais crues intérieures, auparavant) sur lesquelles s'appuyaient pour moi le sentiment de ma dignité, le respect de moi-même ont été en deux ou trois semaines radicalement brisées sous le coup d'une contrainte brutale et quotidienne. Et ne crois pas qu'il en soit résulté en moi des mouvements de révolte. Non, mais au contraire la chose au monde que j'attendais le moins de moi-même – la docilité. Une docilité de bête de somme résignée. Il me semblait que j'étais née pour attendre, pour recevoir, pour exécuter des ordres – que je n'avais jamais fait que ça – que je ne ferais jamais que ça. Je ne suis pas fière d'avouer ça (*CO, Trois lettres à Albertine Thévenon*, p. 59).

Weil en vient à peu près aux mêmes conclusions dans une lettre écrite en mars 1936 à Victor Bernard, ingénieur et directeur technique de l'usine de Rosières :

J'ai tiré en somme deux leçons de mon expérience. La première, la plus amère et la plus imprévue, c'est que l'oppression, à partir d'un certain degré d'intensité, engendre non une tendance à la révolte, mais une tendance presque irrésistible à la plus complète soumission. Je l'ai constaté sur moi-même, moi qui pourtant, vous l'avez deviné, n'ai pas un caractère docile ; c'est d'autant plus concluant. La seconde, c'est que l'humanité se divise en deux catégories, les gens qui comptent pour quelque chose et les gens qui comptent pour rien (*CO, Lettres à Victor Bernard*, p. 223).

Étant donné les effets délétères des conditions de travail sur la perception qu'ont d'eux-mêmes les ouvriers, dont le plus sérieux est sans doute l'amenuisement de leur capacité de résistance, Weil prétend qu'il faut aider, en priorité, les ouvriers « à retrouver ou à conserver, selon le cas, le sentiment de leur dignité » (*Ibid.*, p. 214).

*

Bien que l'expérience de travail en usine ne mène pas Weil à prendre position dans la lutte féministe, ni à prendre la parole au nom des femmes, on peut toutefois penser que la sensibilité féminine qu'elle y développe a eu des effets très concrets sur son œuvre. Nous verrons

dans le chapitre 6 que cette sensibilité transparaît sans doute dans les principes qu'elle cherche à défendre lorsqu'elle pensera la reconstruction de la France après la libération dans son dernier ouvrage, *L'Enracinement*. Ce texte a comme sous-titre « Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain ». Notons qu'il ne s'agit pas ici des droits de l'homme, comme d'autres l'ont proposé à la même époque, mais bien des devoirs envers *l'être humain*. « Les valeurs que portent les femmes et qu'elles veulent insérer dans les structures ne sont pas des valeurs de femmes mais des valeurs universelles, qui concernent chacun »¹³⁸, écrit Françoise Collin. L'œuvre de Simone Weil est sans doute exemplaire de cette belle idée. La sensibilité féminine de Weil transparaît aussi – comme nous le verrons dans le prochain chapitre – dans son opposition franche à d'autres valeurs considérées plus viriles comme la domination, la conquête et la force. En fait, elle appliquera les leçons apprises en usine sur la nature des rapports de commandement et d'obéissance entre individus à la société en général.

¹³⁸ Françoise Collin, « La démocratie est-elle démocratique ? » dans *Anthologie québécoise 1977*, p. 75.

Chapitre 3 :

Comprendre le malencontre

Dans ce chapitre, nous examinerons deux concepts qui ressortent des analyses de Weil suivant son expérience de travail en usine, soit la force et le malheur, et prendrons soin d'identifier les rapports, parfois ambigus, entre la force et la nécessité. Nous nous tournerons aussi vers l'analyse par Weil du *Discours de la servitude volontaire* d'Étienne de La Boétie, dans lequel elle trouve des réflexions passionnantes afin de comprendre la transformation psychologique qu'elle a vécue en usine ainsi que pour réfléchir au problème de l'obéissance de la majorité à la minorité. Jugeant cependant les explications laboésiennes insuffisantes, Weil identifie deux obstacles majeurs à la libération de la majorité, tout en reconnaissant l'existence de moments exceptionnels, quoique éphémères, où la majorité peut commander à la minorité. Nous en rappellerons deux, soit la victoire du Front populaire en 1936 et la révolte des Ciompi pendant la renaissance florentine. Weil conclut ses réflexions sur le *Discours* de La Boétie en affirmant la nécessité du conflit et de l'ordre social pour la liberté. L'ordre social, tel qu'elle l'envisage, va de pair avec un type d'obéissance qui s'oppose à la passivité et correspond à l'acceptation des vraies nécessités. Cette idée sera illustrée par les réflexions de Weil quant à la suite du Front populaire et au rapport de la France à ses colonies.

3.1. La force et le malheur

Weil trouve dans le *Discours de la servitude volontaire* d'Étienne de La Boétie une riche pensée afin de l'aider à comprendre ce qui se produit chez elle et ses collègues d'usine, soit « le miracle de l'obéissance » (*OE, MOL*, p. 489). La Boétie ne tentait-il pas d'élucider par quel

« malencontre »¹³⁹ le peuple était passé de la liberté à la servitude, de telle manière qu'il en oublia le souvenir même de sa liberté ? Si le *Contr'Un* paraît toucher autant Simone Weil c'est qu'il porte sur une énigme qui apparaît comme un véritable leitmotiv dans ses écrits, soit le mystère de la domination des plus forts sur les plus faibles, pourtant majoritaires, cette « absurdité radicale du mécanisme social » (*Ibid.*, p. 491). Du reste, Weil était très habitée par l'une des questions auxquelles tentait de répondre le *Discours* du philosophe de Sarlat : « Lorsque l'obéissance comporte au moins autant de risques que la rébellion, comment se maintient-elle ? » (*Ibid.*, p. 489). Afin de réfléchir aux problèmes de commandement et d'obéissance, Weil jugeait La Boétie, avec Machiavel¹⁴⁰, beaucoup plus pertinents que Marx – qui, rappelons-le avait été, malgré certaines réticences, l'un de ses interlocuteurs privilégiés et la véritable inspiration de ses *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (*RCLOS*). Selon Weil, les rapports de commandement et d'obéissance ne peuvent être compris seulement à l'aune de l'économie et des conditions de la production, comme l'a professé un certain marxisme. Ce n'est pas à travers l'étude des besoins d'une société que l'on découvrira pourquoi elle obéit, mais plutôt en plaçant au centre de l'analyse le concept de « force sociale » (*Ibid.*, p. 490).

Rappelons que dans ses *RCLOS*, Weil avait déjà affirmé que la « force » était le concept le plus important pour comprendre les problèmes sociaux (*OC II 2*, p. 53). Or, elle remplace progressivement les termes d' « oppression sociale » par ceux de « force sociale ». En fait, à partir de la fin de l'année 1937, elle développe une théorie de la force qu'elle présente d'abord à

¹³⁹ Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, GF Flammarion, 1983, p. 143.

¹⁴⁰ Elle écrira aussi dans un projet d'article que « Machiavel vaut infiniment mieux » que Marx dans la formation du jugement (*OC II 3, Méditations sur un cadavre*, p. 77).

ses élèves de Saint-Quentin et qu'elle étoffera dans « *L'Illiade* ou le poème de la force »¹⁴¹, un long article, rédigé en 1938-1939¹⁴². Qu'est-ce qu'elle entend exactement par la « force » dans cet article¹⁴³? Il faut d'abord comprendre la force comme la chosification et la destruction totale de l'autre, dont la « forme sommaire, grossière » est le meurtre (*OC* II 3, *L'Illiade*, p. 228). Mais la force peut aussi faire de l'être humain une chose tout en le conservant vivant (*Ibid.*), dans une sorte de « compromis entre l'homme et le cadavre » (*Ibid.*, p. 231). En outre, la force touche de manière universelle tous les êtres humains. Personne ne peut échapper à ses effets, même si certains peuvent parfois donner l'impression d'en être à l'abri. C'est cette lucidité face au caractère universel de la force que Weil reconnaît dans le poème d'Homère, où tous les personnages, indépendamment de leur statut social ou de leur chance, lui sont également confrontés. Si la force atteint tous les êtres humains, c'est qu'elle affecte autant ceux qui lui sont soumis que ceux qui l'exercent (*Ibid.*, p. 233). Weil parle même d'une « double propriété de pétrification de la force » (*Ibid.*, p. 245) : « Le pouvoir qu'elle possède de transformer les hommes en choses est double et s'exerce de deux côtés; elle pétrifie différemment, mais également, les âmes de ceux qui la subissent et de ceux qui la manient » (*Ibid.*). Alors qu'elle déshumanise et chosifie celui qui la subit, elle a aussi pour effet d'enivrer et d'aveugler celui qui la possède ou plutôt celui qui croit la posséder¹⁴⁴.

¹⁴¹ L'un des premiers titres donnés à cet essai était « *L'Illiade* ou la philosophie de la force » (*OC* II 3, *Genèse de l'article sur l'Illiade*, p. 307).

¹⁴² Ce texte ne sera toutefois publié qu'en décembre 1940 et janvier 1941 dans les *Cahiers du Sud*.

¹⁴³ Nous précisons que notre discussion se limite dans ce chapitre au concept de « force » tel qu'il est discuté par Weil dans *L'Illiade ou le poème de la force*. E. Jane Doering signale le caractère polysémique de ce concept dans l'ensemble de l'œuvre (E. Jane Doering, *Simone Weil and the Specter of Self-Perpetuating Force*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2010, p. 11).

¹⁴⁴ Pour Mary G. Dietz, il y aurait, en fait, deux lectures de la force dans le texte de Weil sur *L'Illiade* : elle serait un pouvoir déshumanisant possédé par un individu et exercé sur d'autres; et elle serait aussi quelque chose qui ne peut jamais être possédé, mais qui affecte également ceux qui commandent et ceux qui exécutent (*Between the Human and the Divine. The Political Thought of Simone Weil*, Totowa, New Jersey, Rowan and Littlefield, 1988, p. 87-88). Cette seconde lecture de la force rappelle la définition du pouvoir comme rapport entre êtres humains que donne Weil dans les *RCLoS*. Voir supra, p. 38.

Si la mort physique révèle ultimement le pouvoir de la force, cette dernière inflige un tort aussi sévère à l'âme humaine. En fait, le *malheur*, tel que Weil en brosse le portrait, est l'effet psychologique et spirituel qui résulte de l'expérience prolongée de la force. C'est une souffrance physique, longue ou fréquente, qui atteint l'âme et inscrit en elle la « marque de l'esclavage » (*OC IV 1, L'amour*, p. 347). Ce qu'il faut retenir du malheur c'est qu'il est aussi et surtout une « dégradation sociale » (*Ibid.*, p. 359). L'atteinte que le malheur porte à l'âme est un véritable « déracinement de la vie » et une privation de la personnalité parce qu'il affecte l'existence psychologique, physique et sociale de l'individu, ce qui en révèle la grande vulnérabilité (*Ibid.*, p. 347-348). L'une des plus importantes leçons que Weil tente de faire ressortir de *l'Iliade* est le regard généreux et compassionnel que cette œuvre incite à poser sur les malheureux sur qui s'abat la force¹⁴⁵. Or, la compassion, pour Weil, est d'une extrême rareté. Elle est difficile, voire quasi impossible. En fait, quand elle se produit, c'est presque un miracle¹⁴⁶. Il est souvent plus facile et, en fait, beaucoup plus répandu de mépriser, publiquement ou dans leur for intérieur¹⁴⁷, les malheureux pour ce qui leur arrive que de voir chez eux les effets inéliminables de la force. Le propre de la nature humaine est de fuir le malheur. Rares sont les œuvres d'art qui réussissent à faire ce que fait *l'Iliade*, selon Weil, soit démontrer les effets du malheur sur la vie physique, sociale et intérieure de celui ou celle qui le subit :

En particulier, rien n'est plus rare qu'une juste expression du malheur ; en le peignant, on feint presque toujours de croire tantôt que la déchéance est une vocation innée du malheureux, tantôt qu'une âme peut porter le malheur sans en recevoir la marque, sans qu'il change toutes les pensées d'une manière qui n'appartient qu'à lui (*OC II 3, L'Iliade*, p. 252).

¹⁴⁵ Weil identifie le même « miracle de l'attention accordé au malheur » dans le livre de Job (*OC VI 4, K15*, p. 231).

¹⁴⁶ « Ainsi, la compassion à l'égard des malheureux est une impossibilité. Quand elle se produit vraiment, c'est un miracle plus surprenant que la marche sur les eaux, la guérison des malades et même la résurrection d'un mort » (*OC IV 1, L'amour de Dieu et le malheur*, p. 349).

¹⁴⁷ Elle précise toutefois que ce mépris du malheureux est presque toujours inconscient (*OC IV 1, L'amour*, p. 350).

Ce n'est néanmoins pas seulement ceux qui constatent la réalité du malheureux qui ont tendance à le culpabiliser pour ce qu'il vit. Dans la plupart des cas, la situation est telle que le malheureux lui-même en vient à se mépriser et parfois même à ressentir de la culpabilité pour ce qui lui arrive (OC IV 1 *L'amour*, p. 350). Ainsi, les malheureux *et* les puissants ont tendance à s'essentialiser, mais les premiers se donnent le beau rôle, ce qui les porte à demeurer dans des positions dominantes. Quand quelqu'un se retrouve en position de force et de pouvoir, observe Weil, il tend à s'imaginer qu'il le demeurera toujours. Car les forts se croient épargnés des limites de la nécessité naturelle. C'est néanmoins – comme nous l'avons montré dans notre premier chapitre – la nécessité naturelle elle-même qui s'occupe de punir ceux qui abusent de leur pouvoir et continuent de vivre en fonction de cette illusion que la nécessité et la force ne les atteignent pas :

Ce châtement d'une rigueur géométrique, qui punit automatiquement l'abus de la force, fut l'objet premier de la méditation chez les Grecs. Il constitue l'âme de l'épopée; sous le nom de Némésis, il est le ressort des tragédies d'Eschyle ; les Pythagoriciens, Socrate, Platon, partirent de là pour penser l'homme et l'univers. La notion est devenue familière partout où l'hellénisme a pénétré. C'est cette notion grecque peut-être qui subsiste, sous le nom de karma, dans des pays d'Orient imprégnés de bouddhisme ; mais l'Occident l'a perdue et n'a plus même dans aucune de ses langues de mots pour l'exprimer ; les idées de limite, de mesure, d'équilibre, qui devraient déterminer la conduite de la vie, n'ont plus qu'un emploi servile dans la technique. Nous ne sommes géomètres que devant la matière ; les Grecs furent d'abord géomètres dans l'apprentissage de la vertu (OC II 3, *L'Illiade*, p. 236-237).

Cette fausse conviction d'être à l'abri de la force aurait aussi un autre effet jugé sévèrement par Weil : elle nuit à la capacité de penser, car « [c]elui qui possède la force marche dans un milieu non résistant, sans que rien, dans la matière humaine autour de lui, soit de nature à susciter entre l'élan et l'acte ce bref intervalle où se loge la pensée » (*Ibid.*, p. 236). On peut donc dire que la force produit un rapport faussé à la réalité et prive à la fois ceux qui la subissent et ceux qui l'exercent de la capacité à penser droitement. Or, un rapport réaliste à la nécessité importe, selon Weil, puisqu'il est conditionnel à la justice :

Celui qui ignore à quel point la fortune variable et la nécessité tiennent toute âme humaine sous leur dépendance ne peut pas regarder comme des semblables ni aimer comme soi-même ceux que le hasard a séparés de lui par un abîme. La diversité des contraintes qui pèsent sur les hommes fait naître l'illusion qu'il y a parmi eux des espèces distinctes qui ne peuvent communiquer. Il n'est possible d'aimer et d'être juste que si l'on connaît l'empire de la force et si l'on sait ne pas le respecter (*Ibid.*, p. 251).

Une connaissance réaliste de la nécessité et de la force serait donc une forme de propédeutique à la justice, apprentissage qui passerait nécessairement par une réflexion quant au monde et aux limites de ce monde.

3.2. Les rapports entre la nécessité et la force

Une ambiguïté subsiste néanmoins dans les écrits de Weil en ce qui concerne le rapport entre la nécessité et la force. À certains moments, comme dans la dernière citation, nous avons l'impression que la force et la nécessité sont identiques. Personne n'est à l'abri de la force et du malheur qui en résulte, la force ayant, comme le pouvoir, sa source – les *RCLoS* l'avait déjà indiqué – dans la nécessité naturelle. En fait, un passage où Weil vante la lucidité de l'auteur de *Illiade* laisse sous-entendre que la force serait une prolongation de la nécessité naturelle, entendue comme matière : « Quoi qu'il en soit, ce poème est une chose miraculeuse. L'amertume y porte sur la seule juste cause d'amertume, la subordination de l'âme humaine à la force, c'est-à-dire, en fin de compte, à la matière » (*Ibid.*, p. 250). J.P. Little abonde en ce sens puisqu'elle croit que la force serait un aspect de la nécessité. La force serait, plus précisément, la manière spécifique aux êtres humains de faire l'expérience de la nécessité dans leurs rapports aux autres et dans leur lutte pour l'existence¹⁴⁸.

¹⁴⁸ J.P. Little, *Simone Weil. Waiting on Truth*, Oxford, Berg Publishers, 1988, p. 59.

À d'autres endroits, toutefois, Weil défend plutôt l'idée que la force serait analogue à la nécessité naturelle, ce qui indiquerait un rapport de similarité et non d'identité avec la nécessité. Un extrait où elle affirme que la force est « un empire aussi froid, aussi dur que s'il était exercé par la matière inerte » en est un bon exemple (*Ibid.*, p. 233). Plusieurs similarités sont identifiées par Weil entre la force et la nécessité. Premièrement, l'exposition à la force comme à la nécessité naturelle est universelle : « il ne s'y trouve pas un seul homme qui ne soit à quelque moment contraint de plier sous la force » (*Ibid.*, p. 234). En outre, la force, comme les nécessités naturelles, a la capacité d'éliminer la vie intérieure de l'individu : « On ne peut perdre plus que ne perd l'esclave; il perd toute vie intérieure. Il n'en retrouve un peu que lorsqu'apparaît la possibilité de changer de destin. Tel est l'empire de la force ; cet empire va aussi loin que celui de la nature » (*Ibid.*, p. 233).

L'analyse de Robert Chenavier peut nous aider à clarifier cette ambiguïté. Celui-ci affirme qu'il faut distinguer deux types de nécessité dans l'œuvre de Weil. Trois textes appuient sa lecture. D'abord, dans un projet d'article intitulé « La condition ouvrière », rédigé en septembre 1937, soit presque trois ans après son expérience d'usine, Weil propose une première distinction entre ces deux types de nécessité dans un passage où elle évoque une nécessité qui tiendrait à la « nature des choses » et un autre type de nécessité qui relèverait des « rapports humains » (*OC II 3, La Condition ouvrière*, p. 259). Elle précise que le premier type est l'unique vraie nécessité, alors que le second est une fausse nécessité (*Ibid.*).

Le projet d'article sur le *Discours* de La Boétie évoque lui aussi la fausse nécessité : « La nécessité impitoyable qui a maintenu et maintient sur les genoux les masses d'esclaves, les masses de pauvres, les masses de subordonnés, n'a rien de spirituel; elle est analogue à tout ce qu'il y a de brutal dans la nature. Et pourtant elle s'exerce apparemment en vertu de lois contraires à celle de la nature » (*OC II 2, MOL*, p. 128).

Enfin, cette idée d'une double nécessité sera clarifiée dans un texte plus tardif, soit « Condition première d'un travail non servile », écrit à la fin du séjour de Weil à Marseille, en avril 1942. Weil distingue les « souffrances inscrites dans la nature des choses » et celles « qui sont des effets de nos crimes » (*CO*, p. 432). Alors que le premier type de souffrance doit être accepté parce qu'il fait partie de l'expérience humaine, l'autre est source d'injustice et doit donc être combattu par des réformes sociales : « En tant que révolte contre l'injustice sociale l'idée révolutionnaire est bonne et saine. En tant que révolte contre le malheur essentiel à la condition même des travailleurs, elle est un mensonge » (*OC IV 1, Condition première*, p. 420). Une certaine servitude serait même inhérente à l'expérience humaine. En effet, il existe dans le « travail des mains et en général dans le travail d'exécution, qui est le travail proprement dit, un élément irréductible de servitude que même une parfaite équité sociale n'effacerait pas. C'est le fait qu'il est gouverné par la nécessité, non par la finalité. On l'exécute à cause d'un besoin, non en vue d'un bien » (*Ibid.*, p. 418).

Cette distinction entre deux types de nécessité permet de clarifier les rapports en apparence équivoques entre la nécessité et la force. Comprise comme nature des choses, la nécessité est dans un rapport de similarité avec la force, alors que la nécessité comprise comme rapports humains correspond plutôt à un rapport d'identité avec la force. La grande difficulté demeure néanmoins d'identifier les nécessités qui résultent des rapports entre individus et celles qui résultent de la nature des choses. Dans « Condition première d'un travail non servile », Weil mentionne qu'il peut être difficile de distinguer la fausse de la vraie nécessité, car ce qui se présente comme une nécessité inéliminable de la vie humaine et de la nature des choses peut parfois cacher une injustice dont la racine se retrouve dans les rapports humains. L'usine, par exemple, illustre la difficulté d'identifier les nécessités de la vie industrielle, nécessités

auxquelles – comme nous le verrons un peu plus loin – les ouvriers et patrons doivent se soumettre.

3.3. Contre forces

En dépit de ces effets dramatiques de la force et du malheur sur l'obéissance, Weil admet néanmoins l'existence de moments exceptionnels, voire miraculeux, où une masse d'individus peut agir : « À certains moments de l'histoire, un grand souffle passe sur les masses; leurs respirations, leurs paroles, leurs mouvements se confondent. Alors rien ne leur résiste. Les puissants connaissent à leur tour, enfin, ce que c'est que de se sentir seul et désarmé; et ils tremblent » (*OE, MOL*, p. 491). Weil prévoit ainsi une exception au règne universel de la force, ce qui laisse place à la liberté humaine dans une lecture de l'histoire qui peut paraître autrement déterministe. Elle s'est beaucoup intéressée à deux événements qui confirmaient, pour elle, la possibilité de ces moments historiques exceptionnels : la victoire du Front populaire et la révolte des Ciompi.

3.3.1. Le Front populaire

L'année 1936 et plus particulièrement les mois de mai et de juin ont été un moment historique de grande envergure, une situation d'exception et d'inversion des rapports de pouvoir pour le mouvement ouvrier français qui, jusqu'à ce moment, ployait sous la force du patronat. Au début des années trente, la gauche française était divisée entre socialistes, radicaux et communistes, mais en 1934, suite aux efforts de Staline afin de se rapprocher des pays démocratiques, elle parvient à s'entendre, formant la coalition du Front populaire. En effet, Staline avait encouragé le Parti communiste français à former une alliance avec les socialistes et

les radicaux dans le but de contrer la montée des fascismes en Europe¹⁴⁹. L'année précédente, Hitler était devenu chancelier de l'Allemagne, pays qui, comme la France était aux prises avec un problème de chômage massif. Il fallait éviter que le fascisme pénètre aussi en France. Dans la foulée du mouvement antifasciste, les syndicats s'unifient et les taux de syndicalisation chez les ouvriers sont plus élevés que jamais¹⁵⁰. Le Front populaire ressort victorieux des élections législatives de mai 1936¹⁵¹, portant le socialiste Léon Blum au pouvoir. Au cours de ce même mois, la classe ouvrière, impatiente, entame toutefois l'un des plus grands mouvements de grève et d'occupation d'usines de l'histoire. En juin, avec plus de 1 800 000 grévistes¹⁵², le mouvement mène à la signature des Accords de Matignon, assurant, entre autres, la semaine de travail de quarante heures et des congés payés de quinze jours pour tous les travailleurs.

En dépit d'une certaine méfiance¹⁵³, Weil croit que la victoire du Rassemblement populaire change radicalement la réalité ouvrière. Cette victoire représentait, plus précisément, un « sursaut de dignité » (*OC II 2, La déclaration de la C.G.T.*, p. 384), qui transformait moralement et psychologiquement les ouvriers et les patrons et « a supprimé toutes les conditions sur lesquelles se fondait l'organisation des usines » (*OC II 2, Remarques sur les enseignements à tirer des conflits du Nord*, p. 423). Elle observe aussi une métamorphose dans la psyché des ouvriers : ils sentent maintenant qu'ils ont le pouvoir de désobéir (*Ibid.*, p. 424). Pour Weil, certaines conditions sociales seraient donc nécessaires au passage de la soumission au pouvoir de désobéir

¹⁴⁹ Stéphane Courtois, « Les intellectuels et l'antifascisme » dans *Le Front populaire* (sous la direction de Jean-Pierre Rioux), Paris, Éditions Tallandier, 2006, p. 44.

¹⁵⁰ Au début de 1937, la C.G.T. (les syndicats unifiés) comptait plus de 4 millions d'adhérents (*OC II 2, Lettre ouverte à un syndiqué*, p. 390).

¹⁵¹ Weil était aussi enchantée par la victoire électorale du Frente popular, homologue espagnol du Front populaire, en février 1936. Or, en juillet de cette même année, au cœur de la victoire ouvrière, éclate la rébellion franquiste contre le gouvernement de la république espagnole. Weil décide d'aller combattre auprès des républicains et se joint à un petit groupe international rattaché à la colonne anarchiste de Durruti (*OC II 2, Journal d'Espagne*, p. 374). Elle reviendra toutefois assez vite en France, s'étant gravement blessée, sans avoir participé au combat, au cours de son bref séjour.

¹⁵² Jean-Pierre Rioux (dir.), *Le Front populaire*, « Repères chronologiques », Paris, Éditions Tallandier, 2006, p. 144.

¹⁵³ Weil s'inquiétait, entre autres, d'une dérive totalitaire du mouvement. Voir Géraldi Leroy « Simone Weil et le Front populaire », *Cahiers Simone Weil*, II, n°1, 1979, p. 27-37.

de la majorité ; ne désobéit pas effectivement quiconque possède uniquement la volonté de désobéir. En effet, les observations de Weil sous-entendent que pour avoir des effets sur la structure sociale, la désobéissance doit bénéficier d'un contexte socio-historique favorable, légitimant l'action. Il faut aussi que la majorité obéissante perçoive une certaine faiblesse chez ses dirigeants. Bruna Colombo commente avec justesse cette modification importante dans la perception de la majorité observée par Weil :

Afin que l'éclat de conscience dans les pleurs devienne regard lucide, quoique douloureux, posé sur sa propre misère et, surtout, agent de transformation, il faut que le contexte change. Seulement lorsque les circonstances montrent la fragilité du pouvoir du maître, l'esclave en aperçoit la nudité et, entrevoyant une effective possibilité de changer sa condition, il retrouve des énergies pour penser à l'avenir, un avenir différent ; alors [...] il ôte son appui à celui qui l'opprime et il ne participe plus à son jeu¹⁵⁴.

C'est cette effervescence collective exceptionnelle, contexte ouvrant au possible de la libération, qui fait que le changement social et la victoire deviennent éventuellement faisables.

3.3.2. La révolte des Ciompi

La même année qu'elle publie *ses Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Weil signe un article dans *La Critique sociale* sur un événement raconté par Machiavel dans le Livre III de ses *Histoires florentines*¹⁵⁵. L'épisode, qui date de la fin du XIV^e siècle, raconte le soulèvement des Ciompi, travailleurs de la laine, que Weil définit comme la couche la plus méprisée, la plus pauvre et la plus radicale de la république florentine. Elle voit dans ce soulèvement l'ancêtre des mouvements ouvriers et des luttes prolétariennes (*RC*, p. 15). Même si Weil est critique de l'hostilité exprimée par Machiavel à l'égard des Ciompi, elle juge

¹⁵⁴ Bruna Colombo, « Penser l'esclavage à partir de L'Iliade », *Cahiers Simone Weil*, XXXVI, n°3, 2013, p. 229.

¹⁵⁵ « Un soulèvement prolétarien à Florence au XIV^e siècle » est publié dans *La Critique sociale*, en mars 1934.

ce texte d'une grande actualité. Elle louange aussi la beauté de son style et sa lucidité sur les causes du soulèvement et les rapports de classes qui y ont contribué.

Weil raconte qu'au moment du soulèvement des Ciompi, le pouvoir appartient à vingt et un « arts ». *L'arte della lana*, l'art de la laine, que Weil dépeint comme une sorte de syndicat patronal, gagne en importance et en pouvoir lorsque le drap devient la ressource principale de Florence. Les travailleurs de la laine s'insurgent contre *l'arte della lana*, qui défendait les intérêts et droits des fabricants de draps contre ceux des ouvriers (*Ibid.*, p. 8-9). Une « brutale dictature capitaliste » (*Ibid.*, p. 11) provoque le soulèvement des ouvriers. Ils exigent la création de trois nouveaux arts, dont un vingt-quatrième pour le « menu peuple », constitué principalement par les ouvriers de la laine (*Ibid.*, p. 13). Lorsque leurs revendications sont refusées, les ouvriers de la laine, dirigés par Michele de Lando, envahissent le Palais. De Lando forme un gouvernement démocratique provisoire, conforme aux revendications des ouvriers, et est nommé Gonfalonier de Justice. Mais le prolétariat, insatisfait du partage du pouvoir, ne tarde pas à organiser un gouvernement alternatif, non légal, à Santa Maria Novella.

Pour Weil, ce gouvernement ressemble à un soviet : « Le prolétariat, en août 1378, oppose déjà, comme il devait le faire après février 1917, à la nouvelle légalité démocratique qu'il a lui-même fait instituer, l'organe de sa propre dictature » (*Ibid.*, p. 14). En guise de représailles, le gouvernement de Michele de Lando s'oppose au gouvernement à Santa Maria Novella, extermine le prolétariat et élimine le vingt-quatrième art. Les ouvriers étant désormais complètement désarmés, leurs efforts de soulèvement subséquents, afin de rétablir le vingt-quatrième art, restent infructueux. Weil observe aussi qu'« eux-mêmes se désagrègent de l'intérieur sous l'influence de la démoralisation ». En fait, les pertes furent si significatives qu'en 1382 était complètement rétabli le *statu quo* d'avant le début des soulèvement (*Ibid.*, p. 15).

3.4. Insuffisance des explications la boétiennes

Bien que Weil croyait que La Boétie avait donné des pistes intéressantes, elle jugeait qu'il n'avait jamais répondu à la question qu'il avait posée, à savoir pourquoi la majorité continuait de se laisser « gourmander »¹⁵⁶ par les puissants. Elle se donne donc pour but d'y répondre dans un projet d'article qu'elle rédige au cours de l'hiver 1937-1938. Elle affirme d'abord que même si l'imagination peut nous porter à croire que le nombre est une force, qu'une foule serait plus forte que quelques individus rassemblés, la réalité est à l'inverse : la cohésion n'est possible qu'entre quelques individus, alors qu'une foule ne sera toujours que l'addition d'individus dépourvus de la force d'un ensemble (*OE, MOL*, p. 491).

Weil identifie deux obstacles majeurs à la libération de la majorité obéissante, obstacles inscrits, selon elle, dans la nature humaine. Les moments d'espoir et de contre force de la majorité obéissante sont d'abord éphémères, selon Weil, parce que la forte émotion partagée rendant possibles les grands mouvements de révolte ne peut aboutir à une action méthodique. Ces moments ne sont que des soubresauts dans l'histoire, qui ne peuvent se conjuguer avec les nécessités de la vie quotidienne. Le second obstacle à la transformation radicale de la société et des hiérarchies sociales injustes est aussi l'un des effets psychologiques pervers et aveuglant de la force et du malheur: l'impuissance. Le sentiment d'impuissance éprouvé par ceux qui obéissent freine le changement social parce qu'il mène au refoulement des émotions collectives (*Ibid.*, p. 492). Weil partage ainsi avec La Boétie l'idée d'une domination intrinsèque des plus faibles. Pour elle, ceux qui obéissent s'infériorisent constamment, d'une part, parce qu'ils maintiennent la fausse croyance que c'est leur nature qui les amène à être dominés et, d'autre part, parce qu'ils interprètent les réalités extérieures comme des signes de leur infériorité.

¹⁵⁶ Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, p. 136.

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 confirment dans ce sentiment (*Ibid.*).

Lorsque l'obéissance devient trop humiliante pour l'âme, elle se transforme en dévouement, car la pensée a tendance à fuir le malheur par le mensonge : « La pensée placée dans la contrainte des circonstances en face du malheur fuit dans le mensonge avec la promptitude de l'animal menacé de mort et devant qui s'ouvre un refuge » (*OC IV 1, L'amour*, p. 364). Le dévouement apparaît donc comme un mécanisme de défense psychologique de l'individu contre une inéluctable contrainte.

À partir d'un certain degré d'oppression, les puissants arrivent nécessairement à se faire *adorer* de leurs esclaves. Car la pensée d'être absolument contraint, jouet d'un autre être, est une pensée insoutenable pour l'être humain. Dès lors, si tous les moyens d'échapper à la contrainte lui sont ravés, il ne lui reste plus d'autres alternative que de se persuader que les choses mêmes auxquelles on le contraint, il les accomplit volontairement, autrement dit substituer le *dévouement* à l'*obéissance* (et même il s'efforcera parfois de faire plus qu'on ne lui impose, et en souffrira moins, par le même phénomène qui fait que les enfants supportent en riant, quand ils jouent, des douleurs physiques qui les accablent si elles étaient infligés comme punition). C'est par ce détour que la servitude avilit l'âme : en effet, ce dévouement repose sur un mensonge à soi, puisque les raisons ne supportent pas l'examen. [...] Au contraire la révolte, si elle ne passe pas immédiatement dans des actes précis et efficaces, se change toujours en son contraire, à cause de l'humiliation produite par le sentiment d'impuissance radical qui en résulte. Autrement dit, le principal appui de l'opresseur réside précisément dans la révolte impuissante de l'opprimé (*OC VI 1, KI*, p. 114-115, souligné dans le texte).

Weil demeure fondamentalement pessimiste quant à la possibilité d'un changement permanent de cet invariant historique voulant que le social soit constitué d'une minorité qui commande à une majorité obéissante. Ainsi, elle pense que le dénouement tragique du soulèvement des Ciompi était tout à fait typique. Toutes les idéologies qui tendent à valoriser la majorité, comme l'étaient à ses yeux le christianisme primitif et le « mythe de la Russie soviétique », de même que « tout effort de pensée, tout effort d'amour », peuvent être considérées

menaçantes pour l'ordre social et les hiérarchies existantes, en raison de leurs potentialités subversives (*OE, MOL*, p. 492-493). Ces contre forces minent le statu quo et encouragent le changement social, mais le malheureux paradoxe est qu'elles nécessitent, à leur tour, la soumission de la majorité à la minorité, ou comme l'écrit Weil : « la soumission du plus grand nombre au plus petit, le dédain des privilégiés pour la masse anonyme et le maniement du mensonge » (*Ibid.*, p. 493). Même si les êtres humains ont toujours essayé de faire disparaître l'oppression sociale, Weil est d'avis qu'ils n'ont jamais réussi cet exploit (*OC II 1, Notion du socialisme scientifique*, p. 314). Aussi croit-elle que les mauvais régimes ont toujours été remplacés par de nouveaux régimes parfois pires que ceux qu'ils remplacent. Dans « Allons-nous vers la révolution prolétarienne ? » (1933), elle précise : « Tout au long de l'histoire, des hommes ont lutté, ont souffert et sont morts pour émanciper des opprimés. Leurs efforts, quand ils ne sont pas demeurés vains, n'ont jamais abouti à autre chose qu'à remplacer un régime d'oppression par un autre » (*OC II 1*, p. 261). Elle fait d'ailleurs à peu près le même constat dans son cours de philosophie :

Le fonctionnement même des sociétés empêche les hommes d'être vertueux ; c'est une machine à fabriquer des esclaves et des tyrans. On tourne dans un cercle vicieux ; ceux qui veulent la réformer mécaniquement ont abouti au résultat lamentable qu'on voit en Russie, ceux qui veulent la réformer en réformant les individus ont abouti à quelques belles vies individuelles, mais n'ont abouti à rien du point de vue de la société (*LP*, p. 132).

Dans la conclusion de son commentaire sur le *Discours* de la Boétie, Weil réaffirme la nécessité de l'ordre social, en dépit de son inhérente imperfection, de même que la perpétuation des inévitables conflits qui résultent de cette imperfection :

L'ordre social, quoique nécessaire, est essentiellement mauvais, quel qu'il soit. On ne peut reprocher à ceux qu'il écrase de le saper autant qu'ils peuvent ; quand ils se résignent, ce n'est pas par vertu, c'est au contraire sous l'effet d'une humiliation qui éteint chez eux les vertus viriles. On ne peut pas non plus reprocher à ceux qui l'organisent de le défendre, ni les représenter comme formant une conjuration contre le bien général. Les luttes entre concitoyens ne viennent pas d'un manque de

compréhension ou de bonne volonté ; elles tiennent à la nature des choses, et ne peuvent pas être apaisées, mais seulement étouffées par la contrainte. Pour quiconque aime la liberté, il n'est pas désirable qu'elles disparaissent, mais seulement qu'elles restent en deçà d'une certaine limite de violence (*OC II 2, MOL, p. 133*).

Ce passage révèle de manière très claire l'agonisme propre à la pensée weilienne. En fait, sans qu'on puisse aller jusqu'à dire qu'elle célèbre le conflit, elle le voit néanmoins comme étant, tel que nous venons de le lire, inhérent à la « nature des choses » et fondamental pour la liberté et la justice. Il ne s'agit néanmoins pas d'un agonisme absolu puisqu'elle affirme, en même temps, la nécessité de l'ordre social et de la hiérarchie.

3.5. L'obéissance à la nécessité : légitime et nécessaire

Le corollaire inévitable de l'ordre social serait, en fait, une certaine forme de subordination et d'obéissance, un *modus oboedientia*. Nous disons bien une certaine forme, puisque Weil affirme clairement son opposition à un type d'obéissance qui aurait des effets *moraux intolérables* sur l'âme humaine, comme lui était apparue la subordination des ouvriers lors son séjour en usine. Or, le problème principal qu'elle avait observé en usine n'était pas le travail en tant que tel – on sait que la philosophie qu'elle développe valorise plutôt le travail et cherche à lui redonner sa juste place dans la vie humaine. Ce qu'elle déplorait était la subordination de l'individu et l'obéissance passive constantes que les conditions et la nature du travail d'usine imposaient aux ouvriers. En effet, l'usine était pour Weil un « endroit morne où on ne fait qu'obéir, briser sous la contrainte tout ce qu'on a d'humain, se courber, se laisser abaisser au-dessous de la machine » (*CO, Trois lettres à Albertine Thévenon, p. 57*). Par contre ce n'était ni l'obéissance, ni la subordination à proprement parler qui lui posaient problème – et cela elle le précise à plusieurs reprises, notamment dans ce passage d'une lettre d'avril 1936, adressée à

Victor Bernard, ingénieur et directeur technique de l'usine de Rosières qu'elle avait visitée en décembre 1935 :

Voyez-vous, ce n'est pas la subordination en elle-même qui me choque, mais certaines formes de subordination comportant des conséquences moralement intolérables. Par exemple, quand les circonstances sont telles que la subordination implique non seulement la nécessité d'obéir, mais aussi le souci constant de ne pas déplaire, cela me paraît dur à supporter. – D'un autre côté, je ne puis accepter les formes de subordination où l'intelligence, l'ingéniosité, la volonté, la conscience professionnelle n'ont à intervenir que dans l'élaboration des ordres par le chef, et où 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. Telle était ma situation comme ouvrière (*CO, Lettres à Victor Bernard*, p. 240).

Ce qu'elle observe en usine est une forme mauvaise de subordination et d'obéissance, une obéissance et une subordination qui ne sont pas à la mesure de l'être humain, qui ne respectent pas sa liberté de penser et d'agir et nie donc sa dignité. Les conditions que Weil observe mènent à la chosification des ouvriers, qu'on prend pour des « machines de chair » (*OC II 2, Lettre ouverte à un syndiqué*, p. 392), sans capacité de réflexion propre. Les ouvriers sont traités comme des êtres passifs, dont l'action est entièrement dictée par un autre. Aussi sont-ils réduits à une obéissance passive. Ils n'ont aucune autonomie, aucune créativité ; ils ne contribuent en rien à la tâche qu'on leur impose, qui se présente comme une contrainte et une nécessité inéluctables. Il n'est donc pas étonnant qu'en octobre 1936, Weil ait écrit dans « La déclaration de la C.G.T. » : « L'éternelle revendication ouvrière, c'est qu'on ait enfin un jour plus d'égard aux hommes qu'aux choses » (*OC II 2*, p. 385).

Rappelons, comme le souligne Anne Roche dans son « Introduction » au « Journal d'usine » de Weil, que dans sa dissertation sur Descartes, rédigée pour son diplôme de fin d'études¹⁵⁷, Weil avait déjà précisé que l'action devait être « le moyen de concilier les deux êtres qui constituent chaque être humain, "l'être passif qui subit le monde et l'être actif qui a prise sur

¹⁵⁷ Il s'agit de « Science et perception dans Descartes », son Diplôme d'Études Supérieures, rédigé en 1930.

lui” » (*OC II 2*, p. 154). Si l’action par excellence, selon Weil, est le travail, on peut penser que ce qu’elle reproche aux conditions qu’elle rencontre en usine est le reniement de l’être actif, l’amointrissement du potentiel de l’être actif. Pour que la liberté et la nécessité soient réconciliées *dans* le travail, celui-ci doit donc reconnaître l’importance de l’être actif. La suite de la lettre à Victor Bernard que nous venons de citer indique bien le type d’obéissance qui, selon Weil, peut aller de pair avec des conditions de travail dignes de l’être humain.

[Q]uand les ordres confèrent une responsabilité à celui qui les exécute, exigent de sa part les vertus de courage, de volonté, de conscience et d’intelligence qui définissent la valeur humaine, impliquent une certaine confiance mutuelle entre le chef et le subordonné, et ne comportent que dans une faible mesure un pouvoir arbitraire entre les mains du chef, la subordination est une chose belle et honorable (*CO, Lettres à Victor Bernard*, p. 240).

Autrement dit, lorsque ceux qui commandent reconnaissent la capacité des ouvriers à accomplir avec intelligence leur travail, l’obéissance peut être légitime. L’obéissance et la subordination peuvent donc être dignes et justes à condition de respecter la pensée et la conscience, lesquelles font la pleine humanité de l’individu.

Fidèle à l’enseignement des Stoïciens, selon Weil l’attitude correcte à adopter par les ouvriers face aux nécessités industrielles n’est pas la soumission, mais *l’acceptation* : « L’acceptation des souffrances physiques et morales inévitables dans la mesure précise où elles sont inévitables, c’est le seul moyen de conserver sa dignité. Mais acceptation et soumission sont deux choses bien différentes » (*Ibid.*, p. 232). L’acceptation inclut la pensée critique, la soumission l’exclut ; l’acceptation rend compte de la liberté de l’individu, la soumission témoigne de sa servitude. Mais ce doit être seulement l’acceptation des vraies nécessités (qui peuvent parfois, il importe de le rappeler, être souffrantes), et non des fausses nécessités qui produisent et multiplient les souffrances inutiles et abusives. La position nuancée de Weil sur l’obéissance et la subordination, ainsi que son insistance sur l’importance de la responsabilité et

de la dignité des travailleurs, sont apparentes dans ses écrits sur deux sujets : les suites à donner au mouvement de grèves du Front populaire en France et le rapport que l'empire français se devait d'entretenir avec ses colonies.

3.6. Les suites du Front populaire

À la fin de l'été 1936, la classe ouvrière, surtout dans le Nord du pays, demeurée insatisfaite de la mise en œuvre des changements, continue ses grèves, souvent sans l'aval de la C.G.T. Simone Weil fait part de ses observations sur cette situation dans quelques textes dont « Remarques sur les enseignements à tirer des conflits du Nord ». Les conclusions qu'elle propose dans ce rapport ne valent pas seulement pour les conflits dans le Nord; elles s'appliquent aussi à l'action syndicale partout en France. Weil y prend explicitement position contre la poursuite des grèves et elle affirme que les ouvriers doivent, au contraire, reprendre le travail. Elle défend aussi le point de vue des patrons, bien que leurs demandes soient parfois, admet-elle, exagérées. Les avancées du Front populaire avaient certes dramatiquement changé les conditions de travail des ouvriers, mais Weil ne manque pas de lucidité face à cette victoire apparente. Ayant déjà observé le triste destin du mouvement ouvrier en Allemagne¹⁵⁸, elle comprend la précarité dans laquelle se trouve n'importe quel mouvement d'exception face à la force. Elle craint que cette trêve de la force, victoire apparente, glisse comme du sable entre les mains des ouvriers si elle n'est pas consolidée.

Alors qu'avant juin 1936 l'organisation de l'usine reposait sur la terreur et l'esclavage, la question qui se posait maintenant, selon Weil, était de déterminer sur quel ordre devrait être fondée l'usine réformée. Elle perçoit une solution au mal qu'elle avait rencontré en usine dans la

¹⁵⁸ Weil passe près de deux mois à Berlin en 1932. Elle publiera ses réflexions sur l'Allemagne dans *La Révolution prolétarienne*, *Libres Propos* et *L'école émancipée*.

nature de l'autorité. Dans une lettre à Victor Bernard, de mars 1936, elle soutient que l'égalité devrait toujours être conservée entre les individus : « Je ne conçois les rapports humains que sur le plan de l'égalité » (*CO, Lettres à Victor Bernard*, p. 222). Il ne devrait pas y avoir d'autorité entre eux : « Idéal 1° qu'il n'y ait *autorité* que de *l'homme sur la chose* et non de *l'homme sur l'homme* » (*CO, Journal d'usine*, p. 204, souligné dans le texte)¹⁵⁹. Elle pense aussi que l'idéal est une forme de « coopération pure » entre les ouvriers et les patrons¹⁶⁰. Or, maintenant que le pouvoir des autorités patronale et syndicale étaient également reconnues (*OC II 2, Pour un régime intérieur nouveau dans les entreprises*, p. 434), Weil observe avec une certaine inquiétude la résistance des ouvriers à obéir à leurs supérieurs : les patrons doivent maintenant faire un effort pour se faire obéir.

Le commandement est devenu plus difficile. L'insubordination est exceptionnelle, mais l'obéissance a cessé d'être automatique. À présent, il ne faut plus seulement tenir compte des résistances de la matière, mais aussi du facteur humain. Il faut un certain effort pour obtenir l'exécution des ordres, parfois une certaine diplomatie ; pour arriver à des résultats identiques, les chefs doivent parfois s'imposer une tension nerveuse bien plus grande qu'autrefois (*OC II 2, Crise d'autorité*, p. 456).

Selon Weil, la réorganisation des usines devrait être réalisée le plus rapidement possible et la *compréhension mutuelle* des cadres et des ouvriers est plus nécessaire que jamais à cette réorganisation. Comme nous l'avons déjà mentionné plus tôt, l'attention accordée par Weil à la question de la compréhension n'était pas nouvelle. D'ailleurs, en 1935, elle avait voulu encourager les ouvriers de Rosières, une usine qu'elle avait eu l'occasion de visiter le 5 décembre, à exprimer leur désarroi dans leur journal d'usine, *Entre nous*. Elle avait l'espoir que de tels témoignages pourraient encourager la discussion entre les chefs et les ouvriers, dans le but

¹⁵⁹ Dans son premier cahier, elle cite un passage de *L'Esprit des lois* de Montesquieu (livre VIII, chap. III) : « Le véritable esprit d'égalité 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. Il ne cherche pas à n'avoir point de maître, mais à n'avoir que ses égaux pour maîtres » (*OC VI 1, KI*, p. 136).

¹⁶⁰ « En ce qui concerne les usines, la question que je me pose, tout à fait indépendante du régime politique, est celle d'un passage progressif de la subordination totale à un certain mélange de subordination et de collaboration, l'idéal étant la coopération pure » (*CO, Lettres à Victor Bernard*, p. 231).

de favoriser une compréhension mutuelle et de concilier la productivité avec l'humanisation des conditions de travail. Dans « Un appel aux ouvriers de Rosières », elle affirme : « On ne comprend jamais tout à fait ceux à qui on donne des ordres. On ne comprend jamais tout à fait non plus ceux de qui on reçoit des ordres » (*CO, Un appel aux ouvriers de Rosières*, p. 211)¹⁶¹. Pour Weil, la compréhension mutuelle des ouvriers et des cadres était essentielle à la consolidation des changements visés par la victoire ouvrière ainsi qu'au fonctionnement idéal des usines. Si les ouvriers avaient eu l'occasion de se faire entendre lors des grèves, les cadres méritaient eux aussi que les ouvriers comprennent les nécessités industrielles de la production auxquelles ils étaient confrontés.

Aussi un *compromis* entre les intérêts et les droits des travailleurs et les nécessités de la production devait-il être visé (*OC II 2, Principes d'un projet pour un régime intérieur nouveau dans les entreprises industrielles*, p. 432). Un tel compromis exige toutefois des changements au niveau de la discipline du travail qui doit être fondée sur l'idée de *responsabilités mutuelles* des ouvriers et des patrons : « La discipline du travail ne doit plus être unilatérale, mais reposer sur la notion d'obligations réciproques. À cette condition seulement elle peut être acceptée, et non plus simplement subie » (*Ibid.*, p. 433). Dans une lettre non publiée aux syndiqués de la C.G.T., Weil insiste aussi sur le lot de responsabilités qui vient avec le privilège de faire partie d'un syndicat :

Maintenant tu es quelqu'un, tu possèdes une force, tu as reçu des avantages; mais en revanche tu as acquis des responsabilités. Ces responsabilités, rien dans ta vie de misère ne t'a préparé à y faire face. Tu dois à présent travailler à te rendre capable de les assumer; sans cela les avantages nouvellement acquis s'évanouiront un beau jour comme un rêve. On ne conserve ses droits que si on est capable de les exercer comme il faut (*OC II 2, Lettre ouverte à un syndiqué*, p. 394)

¹⁶¹ L'article ne fut finalement jamais publié, probablement à cause des craintes de l'ingénieur et du directeur technique de l'usine, Victor Bernard, qu'elle excite « l'esprit de classe » (*CO*, p. 214).

Weil définit ici les principes de la vertu propres à la classe ouvrière mais ceux-ci s'appliquent aussi bien au citoyen en général. Ce sont la compréhension et la reconnaissance des responsabilités et obligations mutuelles. Que veut dire « exercer ses droits », pour Weil ? Il ne s'agit certainement pas seulement de faire reconnaître et défendre ses droits. Pour que les droits des travailleurs puissent continuer d'être reconnus, ces derniers doivent faire un effort afin de comprendre leurs responsabilités face à leurs supérieurs.

3.7. Le rapport de la France à ses colonies

On peut constater à quel point les conclusions de Weil en ce qui concerne l'ouvrier modèle s'appliquent à la citoyenneté en général dans son traitement de la question des colonies françaises. Mis à part l'engagement de plusieurs Français auprès de l'homologue espagnol du Front populaire, le Frente Popular, pendant la Guerre d'Espagne, Weil déplore le fait que ses compatriotes sont repliés sur eux-mêmes et ignorent ce qui se passe sur la scène internationale. Elle affirme que les travailleurs des colonies françaises et plus largement le drame de la colonisation sont les grands oubliés de la période du Front populaire. Ses écrits dénoncent l'« insouciance », l'« indifférence » et la cruauté des Français à l'égard des colonies. Ils démontrent aussi la grande honte qu'elle ressent à l'égard des Français qui semblent faire l'autruche sur cette situation. Cette honte est évidente dans « Le sang coule en Tunisie », un article publié en mars 1937 dans les *Feuilles libres de la Quinzaine*, écrit après la mort des grévistes de Metlaoui. Un an plus tôt avaient été fusillés dix-neuf mineurs tunisiens en grève à Metlaoui, en Tunisie. Weil appelle dans cet article à penser aux millions de travailleurs qui se retrouvent ailleurs dans l'Empire français, à leur souffrance et à leur désespoir. Elle perçoit par

ailleurs une ressemblance entre les bourgeois et les membres du Rassemblement populaire dans cette capacité qu'ils démontrent de faire abstraction du malheur des autres.

Au fond nous – et par nous j'entends les adhérents au Rassemblement populaire, sans exception – nous avons la même mentalité que la bourgeoisie. Les bourgeois ne sont nullement insensibles à la misère ; ils peuvent s'émouvoir d'un mendiant rencontré sur leur chemin ; seulement la distance entre les Champs-Élysées à Billancourt dépasse la puissance de leur imagination, comme pour nous la distance de Paris à Saïgon. De plus ils considèrent les ouvriers comme des êtres d'une autre espèce, née pour la fatigue, les privations, l'obéissance et ils trouvent la preuve qu'un tel régime convient au peuple dans le fait que le peuple se tait, alors qu'eux-mêmes imposent ce silence par la contrainte la plus brutale et traitent avec une rigueur impitoyable ceux qui osent élever la voix. Les choses se passaient ainsi en France, avant juin. Et nous aussi, Français de « gauche », nous faisons peser sur les indigènes des colonies la même contrainte, la même terreur qu'ils subissent depuis tant d'années ; et nous croyons trouver dans le silence que nous leur imposons, et qu'ils observent par force, une excuse suffisante pour ne pas penser à eux (*OC II 3, Le sang coule en Tunisie*, mars 1937, p. 129-130).

Comme les bourgeois qui se laissent seulement interpeler par la situation des ouvriers lorsque les nouvelles sensationnelles révèlent leurs difficiles conditions de travail, il a fallu, selon Weil, que le sang coule, que des grévistes soient tués, pour que les Français s'intéressent à la « tragédie coloniale » (*Ibid.*, p. 130).

Weil prend ainsi position contre une forme de racisme et d'indifférence propre au colonialisme. Elle prétend que les colonisés sont déshumanisés par les colonisateurs de la même manière que les ouvriers le sont par leurs patrons et chefs. Sa révolte contre cette forme de déshumanisation ressort clairement d'une anecdote qu'elle relate à ses parents dans une lettre écrite à la fin de l'année 1935, alors qu'elle est à Font-Romeu à titre d'institutrice au pair : « Au cours d'une conversation, il a plu au comptable de la maison de dire : “Moi, j'ai été dans les colonies... Un indigène, pour moi, c'est comme un chien.” Je me suis levée et suis partie dans ma chambre » (*SP*, p. 367).

Weil avait été marquée par la question coloniale depuis un très jeune âge, mais ce n'est toutefois qu'après son expérience en usine qu'elle prend une position ouvertement

anticolonialiste, position qui allait largement à l'encontre de la majorité de ses compatriotes, comme l'a avancé l'historien Gilles Manceron¹⁶². Au cours des années 30 et 40, la majorité de la population française croyait aux bienfaits de la colonisation. On critiquait parfois les excès du système colonial, mais c'était presque toujours dans le but de l'améliorer. Or, dans quelques articles publiés entre 1936 et 1938, Weil explique comment elle a été très touchée par une série d'articles écrits par le journaliste Louis Roubaud parue dans le quotidien *Le petit parisien*¹⁶³. Elle affirme aussi que la condition des travailleurs dans les colonies en est une d'esclavage, précisément comme l'était celle des ouvriers français avant la victoire du Front populaire (*OC II 3, Qui est coupable de menées antifrancaises?*, p.134). La colonisation représente une forme d'esclavage d'un peuple envers une patrie étrangère. C'est l'une des conditions les plus inacceptables que puisse subir un peuple.

Par ailleurs, le problème colonial relève, selon Weil, de la force : « La colonisation commence presque toujours par l'exercice de la force sous sa forme pure, c'est-à-dire par la conquête » (*OC II 3, Les nouvelles données du problème colonial dans l'empire français*, p. 145). L'un des problèmes principaux de la colonisation est qu'elle empêche les colonisés d'être des citoyens et fait d'eux des sujets soumis et passifs, bref les empêche d'être libres (*Ibid.*, p. 148). On pourrait aussi ajouter que la colonisation les empêche d'obéir légitimement. Weil va même jusqu'à affirmer qu'« [i]l ne serait pas difficile de trouver une colonie appartenant à un État démocratique où la contrainte soit à bien des égards pire que dans le pire État totalitaire d'Europe » (*Ibid.*, p. 145). Elle appelle finalement à étendre aux travailleurs indigènes des colonies les mêmes libertés démocratiques, la même protection accordée aux ouvriers français.

¹⁶² Gilles Manceron, « Réflexions sur l'anticolonialisme de Simone Weil », *Cahiers Simone Weil*, XXXVII, n°1, 2014, p. 1-9.

¹⁶³ Voir *OC II 3, Lettre aux Indochinois*, p. 121 et *Qui est coupable de menées antifrancaises ?*, p. 135. Weil affirme que les articles sont parus au moment de l'Exposition coloniale. En réalité, l'article de Roubaud est paru en octobre 1930, alors que l'Exposition coloniale a eu lieu entre mai et novembre 1931 (*OC II 3, note 48*, p. 313).

Elle pense également que la France aurait intérêt à émanciper progressivement ses colonies, pour que leurs citoyens puissent participer à la vie politique et économique de leur pays. Or, le type d'obéissance légitime recommandée par Weil dans les colonies est vraisemblablement fondé sur le même compromis qu'elle préconise concernant l'obéissance des ouvriers en usine.

3.8. La politique et le discernement des nécessités

Au terme de l'expérience vécue par Simone Weil en usine, l'obéissance s'avère, selon elle, une nécessité de la vie sociale. Afin d'être juste et légitime, cette obéissance doit toutefois être fondée sur les seules vraies nécessités, celles qui sont inhérentes à la vie humaine et à la nature des choses. Les textes de Weil montrent néanmoins la difficulté de dire, dans l'absolu, quelles sont ces véritables nécessités. On pourrait même penser que les luttes et les conflits inéluctables de la vie sociale résultent de l'absence d'une instance capable de l'affirmer. Même l'État ne peut réussir. Voilà *grosso modo* le travail et le tragique de la politique que la pensée de Weil met en lumière : le discernement des nécessités de la vie sociale, nécessités qui ne peuvent être déterminées une fois pour toutes et qui menacent toujours de mener aux pires injustices lorsqu'elles sont mal identifiées. Travail inépuisable, toujours à refaire, c'est la politique qui permet, grâce à son éternel appel au renouvellement, à l'éclaircissement et à l'affrontement du questionnement sur les nécessités, d'aspirer à la justice. C'est à elle que revient la tâche de distinguer le type de nécessité qui résulte de la nature des choses de celui qui provient des rapports entre les êtres humains. C'est elle qui discerne les souffrances inutiles produites par d'apparentes nécessités qui n'en sont pas réellement. La politique est peut-être le seul garde-fou des êtres humains contre cette fausse nécessité qui écrase l'humanité et fait d'elle ses esclaves. Nous reviendrons dans le sixième chapitre sur les modalités précises du travail politique et de

l'importance du jugement tel que Weil l'envisageait, mais avant de faire cela, nous devons nous attarder à l'apparent abandon de la politique par Weil elle-même.

Chapitre 4 :

Par-delà l'esclavage ? L'obéissance surnaturelle

L'expérience ouvrière de Simone Weil prend fin le 23 août 1935, mais elle n'en ressort pas indemne. Ce qu'elle y a vécu aura des conséquences cruciales sur ses écrits subséquents. Pour résumer, Weil avait soutenu, comme nous l'avons vu dans le précédent chapitre, qu'une forme d'obéissance et de subordination de l'individu aux nécessités sociales était indispensable à l'ordre social. Mais pour être juste, cette obéissance devait être *acceptée* par l'individu. L'esclave demeurait, pour elle, un exemple négatif : il fallait combattre ce qui asservissait l'individu, tant en usine qu'en société. Par ailleurs, même si elle dénonce le malheur ouvrier, l'expérience d'usine l'amène à saisir que le malheur n'est aucunement l'apanage des ouvriers. En effet, la possibilité du malheur fait partie de l'expérience humaine ; un élément de servitude, qu'aucune réforme sociale ne peut faire disparaître, serait ainsi inhérent à la vie humaine. Or, après avoir travaillé en usine, Weil s'identifie à la fois à l'esclave et au christianisme ; apparaît aussi dans ses écrits, de manière concomitante à son éveil spirituel, « l'obéissance surnaturelle », laquelle autorise la soumission absolue.

Faut-il voir dans cette position une trahison de ses positions politiques antérieures ? De prime abord, les écrits de Weil après son expérience d'usine peuvent donner l'impression qu'elle suggère de baisser les bras, de capituler devant la force. Mais il n'en est rien. La confusion provient du fait que ses textes révèlent ce que l'on pourrait appeler une sorte d'apologie ou de célébration de l'esclave ; non pas de l'esclavage comme institution et système d'exploitation, mais bien de l'*éthos* de l'esclave. C'est de cet *éthos* que nous discuterons dans ce chapitre, principalement parce qu'il semble contredire les positions fondamentales de Weil quant à la

résistance au pouvoir et aux conditions d'une juste obéissance. Nous tenterons de comprendre comment peuvent cohabiter chez la philosophe, d'une part, une recherche constante de liberté et, d'autre part, une apparente célébration de l'obéissance absolue et de l'esclavage. Nous retracerons le chemin parcouru par Weil afin de parvenir à ce qui semble une aporie, de son travail d'usine aux expériences spirituelles qui l'ont marquée pendant l'entre-deux-guerres et le début de la Seconde guerre mondiale. C'est sous l'impulsion de ces expériences spirituelles que Weil en arrive à une cosmologie originale, aboutissant à une éthique dont les conséquences sociales et politiques devront être clarifiées. L'*obéissance surnaturelle*, sur laquelle débouchent ses réflexions, ouvre la voie à une panoplie de concepts comme l'« attention », la « décréation » et la « lecture », qui transforment la manière qu'a Weil de voir les relations interpersonnelles, la politique et l'action. À travers ces développements, l'*acceptation* de la nécessité cèdera la place au *consentement* à la nécessité comme condition d'une obéissance légitime.

4.1. La religion des esclaves

Après avoir raconté dans son « Autobiographie spirituelle » comment elle a reçu la « marque de l'esclavage » en usine, Weil relate un événement important pour elle, qui a lieu pendant un voyage au Portugal avec ses parents, à Povoá do Varzim, pas très longtemps après son expérience de travail en usine. C'était tout probablement le dimanche 15 septembre 1935¹⁶⁴. Elle y raconte la forte émotion qu'elle a ressentie en voyant au bord de la mer un groupe de femmes de pêcheurs – et le fait que ce soit des femmes n'est certainement pas anodin – chantant des cantiques tristes lors d'une procession religieuse pour la fête patronale de Notre-Dame-des-Sept-Douleurs : « Là j'ai eu soudain la certitude que le christianisme est par excellence la religion

¹⁶⁴ Joseph-Marie Perrin, *Mon dialogue avec Simone Weil*, Paris, Nouvelle Cité, 1984, p. 42.

des esclaves, que des esclaves ne peuvent pas ne pas y adhérer, et moi parmi d'autres » (*OE*, p. 771). L'expérience mystique de Weil s'est progressivement intensifiée sous l'élan de deux autres événements marquants qui l'ont conduite à approfondir ses intuitions et convictions spirituelles¹⁶⁵. En 1937, dans la petite chapelle Santa Maria degli Angeli, à Assise, « quelque chose de plus fort [qu'elle] » la pousse à se « mettre à genoux » (*Ibid.*). L'année suivante, des maux de têtes la torturent incessamment alors qu'elle suit les offices de Pâques à Solesmes. Grâce à un effort d'attention, elle parvient à ressentir une joie profonde en écoutant la beauté du chant et des paroles : « Cette expérience m'a permis par analogie de mieux comprendre la possibilité d'aimer l'amour divin à travers le malheur. Il va de soi qu'au cours de ces offices la pensée de la Passion du Christ est entrée en moi une fois pour toutes » (*Ibid.*). C'est à Solesmes qu'elle rencontre un jeune Anglais, John Vernon, qu'elle surnomme l'*angel boy* à cause de son air angélique lorsqu'il revenait de la communion (*SP*, p. 456). Il lui fit découvrir les poètes anglais métaphysiques du XVII^e siècle, dont George Herbert. Weil prit goût à réciter son poème *Amour* comme une prière « en y appliquant toute [son] attention ». C'est en récitant ce poème qu'un jour « le Christ lui-même est descendu et [l]'a prise » (*OE*, p. 771).

Pour Weil, le christianisme fait écho à une question existentielle fondamentale liée à l'incompréhension de l'être humain devant son propre malheur et le malheur d'autrui. Cette question fut exprimée dans les mots du Christ sur la Croix : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? »¹⁶⁶. Ils reflètent la difficulté pour l'être humain d'appréhender l'arbitraire de la force qui le frappe et signifient sa quête de sens inextinguible face au malheur inhérent à l'existence humaine. Si l'expérience religieuse permet de vivre le malheur, d'offrir un baume au

¹⁶⁵ Elle mentionne trois « contacts avec le catholicisme qui ont vraiment compté » pour elle dans son « Autobiographie spirituelle » (*OE*, p. 770).

¹⁶⁶ Weil cite cette parole de l'Évangile de Matthieu à plusieurs reprises dans ses cahiers et ses articles. Par exemple : *OC VI 2, K6*, p. 368 et *OC IV 1, L'amour de Dieu et le malheur*, p. 372.

malheureux, Weil ne pense pas pour autant qu'elle serait une forme d' « opium du peuple »¹⁶⁷, portant l'être humain à ignorer les conditions matérielles de sa libération.

Afin de mieux comprendre quel rapport l'être humain doit entretenir avec le malheur, il faut aller voir du côté de la cosmologie développée par Weil.

4.2. Dieu ou l'esclave comme idéal

Selon Weil, après avoir créé le monde, Dieu aurait volontairement abdiqué sa toute-puissance divine pour laisser place à sa création. Il aurait ainsi *consenti* à se retirer du monde et à se faire l'esclave de la nécessité mécanique par amour pour sa création¹⁶⁸. Cet acte d'abdication et de consentement à la nécessité implique un avantage et un désavantage. Il implique un désavantage parce qu'il a pour effet de laisser la créature dans le mal, le malheur, le crime et le péché sans se donner le pouvoir d'intervenir directement. Et la brutalité de la nécessité est comme un rappel constant de l'absence, du silence et de la distance infinie de Dieu : « La nécessité ici-bas est la vibration du silence de Dieu » (*OC IV 1, L'amour de Dieu et la malheur*, p. 373), elle est le *voile* de Dieu (*OC VI 2, K6*, p. 373). L'abdication par Dieu de sa puissance est néanmoins avantageuse parce qu'elle permet à l'être humain de vivre de manière libre et autonome. Elle laisse ainsi toute forme de matière exister, y compris la « matière psychique de l'âme » (*OC IV 1, Formes de l'amour implicite de Dieu*, p. 299). L'abdication de Dieu permet littéralement à la créature de penser et d'exister de manière autonome : « Par amour il les abandonne au malheur et au péché. Car s'il ne les abandonnait pas, ils ne seraient pas. Sa

¹⁶⁷ « La religion en tant que source de consolation est un obstacle à la véritable foi, et en ce sens l'athéisme est une purification. Je dois être athée avec la partie de moi-même qui n'est pas faite pour Dieu. Parmi les hommes chez qui la partie surnaturelle d'eux-mêmes ne s'est pas éveillée, les athées ont raison et les croyants ont tort » (*OC VI 2, K6*, p. 337). Aussi : « Ce n'est pas la religion, c'est la révolution qui est l'opium du peuple » (*OC VI 3, K10*, p. 314).

¹⁶⁸ La nature est elle-même « soumise à un jeu aveugle de nécessités mécaniques » (*OC IV 1, L'amour de Dieu et le malheur*, p. 348).

présence leur ôterait l'être comme la flamme tue un papillon » (*OC IV 1, Réflexions sans ordre concernant l'amour de Dieu*, p. 273)¹⁶⁹.

La cosmologie weilienne se complique néanmoins du fait que la nécessité est elle-même l'« esclave insensée, aveugle et parfaitement obéissante » de Dieu (*OC IV 1, L'amour de Dieu et le malheur*, p. 262)¹⁷⁰. Weil écrira que « Dieu se fait nécessité » (*OC VI 2, K5*, p. 266) et elle décrit la nécessité comme la pensée de Dieu (*OC VI 3, K12*, p. 405)¹⁷¹. Miklos Vetö décline cette ambiguïté à plusieurs niveaux dans son excellent ouvrage, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*¹⁷². Malgré une confusion certaine sur les rapports entre Dieu et la nécessité, Vetö souligne une constante : « la nécessité comme vérité de l'être représentera toujours l'essence divine »¹⁷³. De plus, la création serait révélatrice des « deux visages » du divin qui serait tantôt amour par sa renonciation à exercer son pouvoir, tantôt puissance représentée par la nécessité¹⁷⁴.

André-A. Devaux propose lui aussi une explication stimulante de cette apparente contradiction en insistant sur le fait que la liberté absolue conférée par Dieu à la créature n'élimine pas pour autant l'existence et la possibilité d'une *relation* entre eux : « En se retirant, Dieu a seulement voulu que quelque chose soit. Il n'a pas interdit la relation entre cette création et Lui-même. Étant grâce, étant amour, il peut très bien permettre que s'exerce cette descente de la force de la grâce »¹⁷⁵. La complexité et la nature privilégiée de la relation entre la créature et Dieu sont indiquées par Weil dans un passage de « L'amour de Dieu et le malheur » : « Nous sommes les esclaves de la nécessité, mais nous sommes aussi les fils de son Maître » (*OC IV 1*,

¹⁶⁹ Voir aussi *OC VI 3, K8*, p. 86 : « La nécessité est l'écran mis entre Dieu et nous pour que nous puissions être ».

¹⁷⁰ Voir aussi *OC VI 3, K12*, p. 405.

¹⁷¹ Ou encore : « la nécessité est constituée par des relations qui sont des pensées » (*E*, p. 190).

¹⁷² Miklos Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1971. Voir en particulier le premier chapitre sur « La notion de décréation ».

¹⁷³ *Ibid.*, p. 22.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 19.

¹⁷⁵ André-A. Devaux, Discussion suivant « Liberté et nécessité » dans *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique* (communications regroupées par Gilbert Kahn), Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1978, p. 312.

p. 362). Une image parfois utilisée par Weil illustre, selon Devaux, mieux que toute autre cette ambiguïté existentielle selon laquelle l'être humain est à la fois l'esclave de la nécessité et, en même temps, le Fils du maître de cette nécessité. Weil la relate notamment dans *L'Enracinement* : « Un enfant tout jeune dans une riche maison est en bien des choses soumis aux domestiques, mais quand il est sur les genoux de son père et s'identifie à lui par l'amour, il a part à l'autorité » (*E*, p. 190)¹⁷⁶.

Que faut-il entendre par là ? Notons d'abord l'importance de l'identification. Lorsque l'enfant comprend qu'il est le fils de son père, sa compréhension du fonctionnement de toute la maisonnée, y compris de tout ce qu'il y subit, est comme transformée. Weil nous explique aussi par cette métaphore comment l'individu peut retrouver la liberté dans une situation de domination apparente. Il est libéré par sa compréhension de la nécessité, par le fait qu'il comprend que les domestiques obéissent au père avec lequel il entretient un lien privilégié. Ce lien est privilégié puisqu'il en est un de « co-crédation ». Comme le Père, il est lui aussi un être pensant. Il partage ainsi l'*auctoritas* – pour insister sur le double rôle d'autorité et d'auteur en tant que porteur d'autorité (*auctor*) – de Dieu dans le monde.

Tant que l'homme tolère d'avoir l'âme emplie de ses propres pensées, de ses pensées personnelles, il est entièrement soumis jusqu'au plus intime de ses pensées à la contrainte des besoins et au jeu mécanique de la force. S'il croit qu'il en est autrement, il est dans l'erreur. Mais tout change quand, par la vertu d'une véritable attention, il vide son âme pour y laisser pénétrer les pensées de la sagesse éternelle. Il porte alors en lui les pensées mêmes auxquelles la force est soumise (*E*, p. 190).

Cette insistance sur le relationnel rejoint la thèse de Frédéric Worms selon laquelle l'un des aspects les plus significatifs des écrits de Weil serait la relation entre la nécessité et l'âme humaine et, plus précisément, les effets de cette nécessité sur l'âme¹⁷⁷. Les effets de la nécessité

¹⁷⁶ André-A. Devaux, « Liberté et nécessité », dans *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, p. 304.

¹⁷⁷ Frédéric Worms, « Les effets de la nécessité sur l'âme humaine : Simone Weil et le moment philosophique de la seconde guerre mondiale », *Les études philosophiques*, n°82, 2007/3, p. 223-224.

sur notre âme seraient la seule manière d'entrer en contact avec elle¹⁷⁸. C'est par ces effets sur notre âme (le malheur et la joie) que nous pouvons avoir une connaissance de la nécessité ; mais nous apprenons aussi à connaître notre âme en entrant en relation avec la nécessité¹⁷⁹.

Pour Miklos Vetö, il importe de reconnaître que l'être humain, en tant qu'être matériel, est lui-même constitué de cette nécessité :

La Nécessité qui représente Dieu comme Puissance dans l'Univers est la structure, le sens et l'essence même de ce monde, dont notre corps et nos facultés mentales ne sont que des parties (En 244-245). Le monde est parfaitement soumis à la domination de la nécessité, et avec le monde l'homme aussi en tant qu'être matériel¹⁸⁰.

Le rapport de l'être humain à la nécessité serait ainsi, dans une certaine mesure, son rapport à lui-même, à sa propre existence dans le monde. La raison humaine elle-même n'est, par conséquent, qu'une dimension de la nécessité : « Dans l'intelligence, qui n'en est que la forme suprême dans ce monde, la nécessité semble se boucler sur elle-même. Elle devient comme son propre miroir où elle s'explicite elle-même dans toute sa limpidité »¹⁸¹. On pourrait dire que la nécessité, soit tout ce qui existe dans le monde y compris l'être humain, témoigne de la présence absente de Dieu dans le monde. C'est ce qui nous permet d'arriver à cette conclusion paradoxale, pleinement endossée par Weil : « La nécessité en tant qu'absolument autre que le bien est le bien lui-même » (*OC VI 3, K8*, p. 110).

4.3. L'impératif existentiel de la décréation

Le renoncement de Dieu à sa divinité et à sa toute-puissance peut laisser l'être humain avec la fausse impression d'être lui-même tout-puissant. Le péché par excellence, l'illusion

¹⁷⁸ Ainsi l'impératif de Weil de « Laisser agir en soi la nécessité. (Renoncement à la volonté propre) » (*OC VI 2, K6*, p. 363).

¹⁷⁹ Frédéric Worms, « Les effets de la nécessité sur l'âme humaine », p. 229.

¹⁸⁰ Miklos Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, p. 32-33. – La référence entre parenthèses est à *L'Enracinement*, Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain, Paris, Gallimard, 1950.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 34.

fondamentale de l'humanité, selon Weil, est de se croire aussi puissant que Dieu. C'est sa tendance hubristique. Or l'être humain aurait une vocation surnaturelle, c'est-à-dire qu'il est appelé à suivre, à imiter, la *folie d'amour* de Dieu en renonçant lui-même à la toute-puissance et en obéissant à la volonté divine. Ce renoncement est ce que Weil nomme la « décréation ».

La décréation est à comprendre comme une réponse, un écho de l'être humain à l'acte de création et d'abdication de Dieu¹⁸² : « L'extrême amour divin que marque dans la création l'absence de Dieu ne peut avoir d'autre réponse que l'obéissance » (*Ibid.*, p. 104). Puisque la seule puissance réelle de l'être humain est de dire « je » et que le hasard peut tout lui prendre sauf ce pouvoir, la véritable liberté consiste à « supprimer le *moi* » (*OC VI 2, K6*, p. 271, souligné dans le texte), à détruire le « je » (*OC VI 2, K7*, p. 461) et la personnalité dans un acte d'obéissance et d'humilité totales. Il s'agit d'un décentrement du sujet, de sorte qu'il ne se conçoive plus comme le centre de l'univers mais qu'il devienne plutôt attentif à la nécessité qui règne dans le monde, y compris en lui-même. La décréation peut aussi être comprise comme la réalisation parfaite, le véritable aboutissement et l'achèvement de la création : « Dieu s'est vidé de sa divinité et nous a emplis d'une fausse divinité. Vidons-nous d'elle. Cet acte est la fin de l'acte qui nous a créés » (*OC VI 4, K14*, p. 184)¹⁸³. Dieu ayant renoncé à sa puissance et à sa présence dans le monde par amour, afin que nous puissions être, nous sommes appelés à imiter cette abdication, à renoncer à notre propre puissance d'être pour redonner la place et le pouvoir à Dieu¹⁸⁴.

C'est toutefois sur ces points que le vocabulaire utilisé par Weil a tendance à susciter étonnement, questionnements et critiques. Car elle va jusqu'à affirmer que le rôle de Dieu est de

¹⁸² « Création et décréation comme force centrifuge et centripète » (*OC VI 2, K6*, p. 384). Voir aussi *OC IV 1, Formes de l'amour implicite de Dieu*, p. 291.

¹⁸³ Ou encore : « Nous participons à la création du monde en nous décréant nous-mêmes » (*OC VI 2, K7*, p. 432).

¹⁸⁴ Voir à ce propos l'excellent article de J.P. Little, "Simone Weil's Concept of Decreation" in *Simone Weil's Philosophy of Culture. Readings toward a divine humanity* (Edited and introduced by Richard H. Bell), Cambridge University Press, 1993, p. 27.

faire des êtres humains ses esclaves : « Ce qu'il nous doit c'est de nous tenir en esclavage. C'est à être esclaves que nous avons à consentir » (*OC VI 4, K13*, p. 83). Weil va même jusqu'à faire de l'obéissance la « vertu suprême de la créature » (*OC VI 2, K4*, p. 87 et *K6*, p. 325). L'être humain est appelé à suivre l'exemple du Christ (*imitatio christi*) qui lui-même a adopté la condition d'esclave et a été parfaitement obéissant en préférant accomplir la volonté de son Père plutôt que la sienne¹⁸⁵. La décréation weilienne a un ancrage biblique, soit la kénose christique exposée par Paul dans *l'Hymne aux Philippiens*¹⁸⁶.

Ayez entre vous les mêmes sentiments qui sont dans le Christ Jésus :

Lui étant dans la forme de Dieu
n'a pas usé de son droit d'être traité comme un dieu
mais il s'est dépouillé
prenant la forme d'esclave.

Devenant semblable aux hommes
et reconnu à son aspect comme un homme
il s'est abaissé
devenant obéissant jusqu'à la mort
à la mort sur une croix (Ph., 2, 5-10)¹⁸⁷.

À l'instar du Christ qui « s'est *vidé* de sa nature divine et a pris celle d'un esclave », nous devons consentir à être les esclaves dociles de la nécessité mécanique (*OC VI 2, K6*, p. 302, souligné dans le texte et *OC VI 4, K13*, p. 83). Ce consentement à la nécessité et à l'inéluctabilité

¹⁸⁵ Weil cite Jean 5, 30 : « Je ne cherche pas mon vouloir, mais le vouloir de celui qui m'a envoyé » (*OC VI 3, K18*, p. 376).

¹⁸⁶ Christine Hof précise que Weil repère aussi des « *préfigurations de la kénose du Christ* » dans certains textes de l'antiquité comme le *Philèbe* et le *Timée* de Platon, mais que l'expression de l'abaissement de la puissance divine et de l'imitation de cet amour est toutefois paradigmatique chez Paul (« Kénose et Histoire. La lecture de l'Hymne aux Philippiens » dans « L'Herne. Simone Weil » (dirigé par Emmanuel Gabellieri et François L'Yonnet), *Cahiers de l'Herne*, n° 105, Paris, 2014, p. 389-390, souligné dans le texte). Miklos Vetö repère quant à lui la vocation décréative de l'être humain dans le *Théétète* de Platon (*La métaphysique religieuse de Simone Weil*, p. 19.).

¹⁸⁷ *La Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1998, p. 1966.

du mal (malheur et crime) est ce que Weil nomme la Croix¹⁸⁸. Or, consentir au mal ne veut pas pour autant dire que nous sommes aussi appelés à l'aimer. Il faut plutôt « aimer Dieu à travers le mal » (*OC IV 1, Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu*, p. 273)¹⁸⁹. Comprendre cela requiert d'avoir à l'esprit les deux types de nécessités identifiés par Weil : il faut aimer Dieu (la vraie nécessité – seul objet digne de notre amour mais inexistante dans ce monde) par la médiation du mal (la fausse nécessité qui existe, mais que l'on doit combattre parce qu'elle est source d'injustice).

Selon Weil, l'expérience du malheur et de la force peut être propice à la décréation. Elle peut amener l'individu à se décréer, si elle est vue comme la manifestation d'une nécessité divine qu'il faut aimer. On peut cependant craindre que cette position ouvre la porte à la légitimation d'abus et d'injustices. Mais Weil précise que bien que la force et le malheur aient le pouvoir de détruire le « je » et qu'ils soient l'occasion d'une démarche décréative, ces formes de destruction du soi sont rarement consenties. Aussi, la décréation requiert-elle plutôt un consentement, démarche individuelle et personnelle, qui ne peut être forcée de l'extérieur¹⁹⁰. Les autres ne peuvent nous obliger au consentement. D'ailleurs, la destruction d'un être humain serait même le contraire de la décréation (*OC VI 2, K7*, p. 466) ou un « ersatz » de décréation (*Ibid.*, p. 421).

André-A. Devaux insiste sur l'interdiction faite par Weil d'imposer le malheur aux autres :

En fait, elle a toujours maintenu que la vocation du malheur résultait d'une *élection* spéciale et que le bonheur était ce que nous devons souhaiter aux autres. Certes, le consentement libre à la nécessité est, pour elle, l'unique voie de l'entière libération spirituelle, mais précisément nul ne peut prononcer l'acte d'obéissance à ma place. La visée de Simone Weil est l'*éducation* des êtres, afin que chacun puisse renoncer à soi et trouve en ce sacrifice la joie intérieure. Le christianisme est « la religion des

¹⁸⁸ C'est pour cela qu'elle écrira : « La Création elle-même est une espèce de passion » (*OC IV 1, Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu*, p. 273).

¹⁸⁹ On pourrait voir ici des échos de la doctrine alainienne de résistance aux pouvoirs qui – rappelons-le – visait elle aussi à *obéir sans aimer*. Cf. p. 42 et suivantes.

¹⁹⁰ Certaines formes d'organisations sociales, comme le colonialisme et le déracinement, sont injustes précisément parce qu'elles empêchent ce consentement. Nous reviendrons sur la question du déracinement dans le sixième chapitre.

esclaves » parce qu'il est, d'abord, la religion du Christ qui s'est fait esclave pour être le libérateur de ses frères.¹⁹¹

Weil n'endosse pas non plus le suicide, qu'elle voit aussi comme une forme de destruction et un « ersatz » de décréation (*OC VI 2, K6* : 368)¹⁹².

Lorsque l'être humain consent par amour de Dieu (ou par amour de la beauté du monde, ce qui revient au même) à la nécessité et au malheur, la situation est toutefois entièrement différente : « Si on se refuse à cette révolte par amour pour Dieu, alors la destruction du je ne se produit pas du dehors, mais du dedans » (*Ibid.*, p. 461). Weil avoue néanmoins que ce consentement à la nécessité est une véritable folie ; il est surnaturel et « contre nature » (*OC VI 2, K6*, p. 385). À la folie d'amour de Dieu, doit donc répondre la folie d'amour de l'intelligence humaine qui s'oppose au désir naturel d'augmenter constamment sa puissance : « La puissance est le moyen pur. Par là même c'est la fin suprême pour tout [*sic*] ceux qui n'ont pas compris » (*OC VI 3, K9*, p. 194). Même si Weil admet qu'il s'agit d'une folie, c'est toutefois la raison même qui incite à suivre cette voie : « Une créature raisonnable, c'est une créature qui contient en soi le germe, le principe, la vocation de la décréation » (*OC VI 2, K6*, p. 384). Il y a quelque chose dans la création qui nous dispose à la décréation : « la création contient la condition de la décréation » (*Ibid.*, p. 389). Mais cette disposition n'implique pas que la décréation soit automatique. En fait, il dépend de nous d'initier cette transformation, qui n'a – il faut le répéter – absolument rien de naturel. Au contraire, tout y résiste en nous.

¹⁹¹ André-A. Devaux, « Note sur le livre de Philippe Dujardin : Simone Weil, Idéologie et politique », *Cahiers Simone Weil*, IV, no. 3, 1981, p. 189 (souligné par l'auteur).

¹⁹² Elle écrit aussi : « La créature ne s'est pas créée, et il ne lui est pas donné de se détruire. Elle peut seulement consentir à la destruction d'elle-même qu'opère Dieu » (*OC VI 3, K8*, p. 89).

4.4. L'obéissance surnaturelle : *métanoia* et apprentissage

Cela dit, il semble pour Weil que seule la grâce divine soit suffisamment puissante pour amener l'être humain à imiter la folie d'amour de Dieu et consentir entièrement à la nécessité. Cette grâce apparaît de nulle part, comme c'était le cas de Weil qui elle-même a été soudainement « prise » par le Christ. Il suffit pour l'être humain d'être disposé à la recevoir. Il doit l'attendre et l'espérer en tournant son regard et son attention vers elle. Déployant encore la métaphore de la Croix, Weil écrit : « Nous, nous sommes cloués sur place, libres seulement de nos regards, soumis à la nécessité » (*OC IV 1, L'amour de Dieu et le malheur*, p. 352). C'est la grâce divine qui fournit l'énergie nécessaire à cet effort d'attention (*OC IV 1, Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, p. 283). C'est à travers la beauté du monde que la grâce nous séduit et nous incite à consentir à la nécessité (*OC IV 2, Intuitions pré-chrétiennes*, p. 283). La grâce inspire un amour pour la beauté du monde qui, à son tour, amène à aimer et à consentir à la nécessité.

L'attention est une faculté surnaturelle, mais il s'agit ici d'un type d'attention différent du sens qu'on lui attribue généralement, c'est-à-dire un effort volontaire et actif, semblable à l'effort musculaire. L'attention au sens où Weil l'entend ici est une attention « à vide », c'est-à-dire vide d'images positives de l'objet du désir et vide de toutes volontés de pouvoir de l'égo¹⁹³. C'est une forme d'« immobilité spirituelle » (*OC IV 1, Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu*, p. 274), qui requiert un type d'effort passif, similaire à l'écoute ou au regard. Il s'agit donc davantage d'une orientation que d'un état d'âme (*OC IV 1, L'amour de Dieu et la malheur*, p. 359).

Pour Weil, tourner ainsi le regard et l'attention vers Dieu dans un acte d'obéissance surnaturelle est la même chose que de l'aimer (*OC IV, Réflexions sans ordre sur l'amour de*

¹⁹³ « 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 » (*PG*, p. 53).

Dieu, p. 277). Il est d'ailleurs intéressant de noter la proximité étymologique du verbe obéir avec ces termes d'écoute et de regard auxquels Weil relie l'obéissance surnaturelle. En effet, le verbe obéir provient du latin *oboedire*, *de audire*, c'est-à-dire écouter, prêter l'oreille à ou être soumis à¹⁹⁴. L'amour, qui entraîne le consentement à la nécessité ou au malheur, est donc une véritable *métanoia*, une conversion du regard, de sorte qu'on perçoive la réalité d'une manière jusque-là impossible, soit à partir du point de vue de Dieu lui-même. C'est un exercice de la faculté surnaturelle d'attention qui permet de prendre conscience de la « subordination de mon moi, de mon âme, de mon corps, de tous mes désirs à des limites inflexibles » (*OC VI 4, K14*, p. 178). Ce serait donc par la décréation, synonyme chez Weil d'amour et d'obéissance surnaturelle, que l'être humain apprendrait à connaître la nécessité et la manière dont il en est lui-même constitué. La vertu d'obéissance serait ainsi l'objet d'un apprentissage. Pour Weil, la vie du Christ montre que le malheur est l'occasion par excellence d'un tel apprentissage parce que le malheur « rend cette subordination bien plus sensible » (*Ibid.*). C'est, en fait, l'attention qui provoque le *sentiment* de la nécessité et ce faisant la rend manifeste ; en effet, la nécessité est avant tout un sentiment¹⁹⁵ qui résulte de la qualité de l'attention et de la capacité de l'individu à *lire* la réalité. Elle est ainsi « une image, une imitation de la Réalité » (*OC VI 3, K8*, p. 95).

4.5. La lecture de la nécessité

Une difficulté apparaît néanmoins dans « L'amour de Dieu et le malheur », où Weil affirme que : « La partie charnelle de notre âme n'est sensible à la nécessité que comme contrainte, et n'est sensible à la contrainte que comme douleur physique » (*OC IV 1*, p. 363).

¹⁹⁴ *Dictionnaire étymologique et historique du français*, Paris, Larousse, 2011, p. 671.

¹⁹⁵ Weil parle du « sentiment de la nécessité » à quelques endroits dans ses cahiers : *OC IV 1, K11*, p. 157 et *Petit carnet noir*, p. 399 ; *OC IV 2, K5*, p. 244 ; *OC IV 4, K14*, p. 203.

Rappelons que Weil distingue l'obéissance légitime de l'obéissance illégitime par cette notion de contrainte. Seules les nécessités et non les contraintes peuvent être l'objet d'une obéissance légitime. L'obéissance à une contrainte est illégitime car elle élimine la possibilité même du consentement¹⁹⁶. Comment comprendre alors que l'obéissance à une contrainte soit légitime ?

L'explication implique de comprendre que l'attention transforme radicalement la perception de la nécessité : « Rapport de la nécessité à l'homme, alors, non de maître à esclave, ou d'égaux, mais de tableau à regard. Dans ce regard naît la faculté surnaturelle du consentement. On ne consent pas à la force comme telle (car elle contraint), mais comme nécessité – » (*OC VI 3, KI2*, p. 404). Ainsi, par le travail de l'attention, nous pouvons percevoir la nécessité autrement que comme une contrainte. Elle devient elle-même un modèle d'obéissance auquel nous accordons notre consentement.

Weil utilise quelques figures de style afin de faire comprendre ce passage d'une perception de la nécessité comme contrainte à une perception de la nécessité génératrice d'obéissance. Elle précise d'abord que lorsque la nécessité est regardée du point de vue du « je » ou du sujet, elle apparaît comme une force de domination aveugle, cruelle et contraignante. En revanche, lorsqu'elle est regardée du point de vue de Dieu, elle se présente comme pure obéissance à la volonté divine. Ainsi, selon le regard qu'on lui porte, la nécessité peut soit apparaître comme domination soit comme obéissance à imiter¹⁹⁷. Weil utilise parfois aussi une métaphore orphique

¹⁹⁶ Voir aussi *EL, Luttons-nous pour la justice ?*, p. 52.

¹⁹⁷ « Il faut aimer tendrement la dureté de cette nécessité qui est comme une médaille à double face, la face tournée vers nous étant domination, la face tournée vers Dieu étant obéissance » (*OC IV 1, L'amour de Dieu et le malheur*, p. 362). Et : « Mais si nous transportons notre cœur hors de nous-mêmes, hors de l'espace et du temps, là où est notre Père, et si de là nous regardons ce mécanisme, il apparaît tout autre. Ce qui semblait nécessité devient obéissance à la volonté de Dieu. La matière est entière passivité, et par suite obéissance à la volonté de Dieu. Elle est pour nous un parfait modèle. Il ne peut pas y avoir d'autre être que Dieu et ce qui obéit à Dieu » (*Ibid.*, p. 354). À ce sujet, les explications d'André-A. Devaux sont aussi d'une clarté admirable. Voir, en particulier, « Liberté et nécessité », dans *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique* (communications regroupées par Gilbert Kahn), Éditions Aubier Montaigne, Paris, 1978, pp. 303-304.

afin d'expliquer ce changement de perception. Quand la surface de l'œuf est crevée, le poussin émerge du seul univers qu'il croyait être vrai :

Le « je » nous tient enfermés dans la nécessité comme dans la voûte du ciel et la surface de la terre. Nous la voyons sous la face qui est domination brutale. La renonciation au « je » nous fait passer de l'autre côté, crever l'œuf du monde. Nous la voyons alors sous la face qui est obéissance. Enfants de la maison, nous aimons la docilité de l'esclave (*OC VI 3, KI2*, p. 405).

Ou bien, comme l'explique Lissa McCullough :

Everything in the world is subject to necessity; only when universal subjection to necessity is transcended in thought can it be grasped or “read” alternately as pure obedience. Insofar as we are fleshly creatures whose existence depends on material conditions, we obey necessity as everything does. But insofar as we are thinking beings, Weil contends, we can recognize necessity as a form of obedience and consent to it voluntarily in a spirit of sacrificial redemption.¹⁹⁸

Ainsi, la pensée et la démarche décréative nous permettent de nous détacher de l'expérience immédiate et corporelle du monde, qui nous fait voir la nécessité comme une contrainte cruelle, afin de la voir plutôt comme l'occasion d'une obéissance.

McCullough fait référence ici à un concept clé afin de comprendre ce changement de perception : la *lecture*. Il s'agit d'une notion complexe, d'un « phénomène » (*OC VI 1, K3*, p. 319) auquel Weil a accordé beaucoup de temps et de réflexion¹⁹⁹. Au printemps 1941, elle rédige un article²⁰⁰ à ce sujet intitulé « Essai sur la notion de lecture »²⁰¹ et pensait même lui consacrer « [u]n petit livre » (*OC VI 1, KI1*, p. 170). Ce qu'elle aurait voulu écrire à ce propos n'était donc pas complètement abouti et la notion témoigne, comme l'explique Béatrice-Clémentine Farron-

¹⁹⁸ Lissa McCullough, *The Religious Philosophy of Simone Weil. An Introduction*, I.B. Taurus, London/New York, 2014, p. 154-155.

¹⁹⁹ Déjà, dans son Diplôme d'études supérieures de 1930 sur Descartes, Weil commence à esquisser une réflexion sur cette notion de lecture. Voir à ce propos Béatrice-Clémentine Farron-Landry, « Lecture et non-lecture chez Simone Weil », *Cahiers Simone Weil*, III, n°4, 1980, p. 238 ; et Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, p. 520.

²⁰⁰ Publié dans *Les Études philosophiques* en 1946.

²⁰¹ Les références à cet article seront indiquées par l'abrégié *Lecture*, pour les distinguer des trois feuillets intitulés « Lecture » que Weil avaient ajoutés à l'un de ses cahiers de New York mais qui provenaient probablement du début de K2. Ces dernières constituent les premières esquisses de l'article publié dans *Les Études philosophiques*.

Landry, de l'aspect « inchoatif » de la pensée de Simone Weil²⁰². Il y a donc des raisons valables de se méfier quelque peu des idées reliées à cette notion, notées ici et là par Weil dans ses cahiers²⁰³. En même temps, l'originalité et la qualité heuristique des développements qu'elle y propose font qu'il est difficile de résister à la tentation de les rattacher à ses idées plus abouties²⁰⁴ et d'en indiquer quelques applications insoupçonnées.

Par la notion de lecture, Weil cherche à mettre des mots sur la manière dont nous percevons et interprétons le monde²⁰⁵. Le monde serait comme un texte que nous lisons et les lectures sont les différentes significations que nous y retrouvons. Weil explicite ainsi les bases d'un travail de discernement, méthode par étapes précises, disponible à tout être humain qui souhaite en faire l'effort. Ces étapes renvoient à différentes sortes de lecture du monde qui permettent de se rapprocher du réel ou de le connaître. Par un travail spirituel, impliquant l'intelligence surnaturelle, nous pouvons apprendre à *lire* le monde à trois niveaux : « lire la nécessité derrière la sensation, lire l'ordre derrière la nécessité, lire Dieu derrière l'ordre » (*OC VI 2, K6*, p. 373). C'est ce que Weil appelle, s'inspirant de l'idée de Platon des *domaines*²⁰⁶ ou des niveaux de connaissance du réel, « Niveaux de lectures, lectures superposées » (*OC VI 1, K3*, p. 329). Il y aurait ainsi plusieurs niveaux d'appréhension du réel : la sensation, la nécessité, l'ordre et Dieu. Aucun n'est plus ou moins important que les autres : « Ce qui distingue les états d'en haut de ceux d'en bas, c'est, dans les états d'en haut, la coexistence de plusieurs plan superposés » (*OC VI 2, K7*, p. 436). Cela veut dire qu'il est question de lectures compréhensives et cumulatives : les niveaux supérieurs comprennent tous les niveaux inférieurs. Lorsqu'on est au niveau de Dieu,

²⁰² Béatrice-Clémentine Farron-Landry, « Lecture et non-lecture chez Simone Weil », p. 225.

²⁰³ *OC VI 1, K3*, par exemple (surtout aux pages 80, 309, 316, 317 et 321), montre qu'elle se posait plusieurs questions sur cette notion et qu'elle n'était pas tout à fait claire dans son esprit.

²⁰⁴ Pour Robert Chenavier, c'est « dans l'élaboration continue d'une méthode de *lecture* qu'elle a le plus apporté à la réflexion philosophique » (« Quand agir, c'est lire. La lecture créatrice selon Simone Weil », *Esprit*, no. 387 (8/9), 2012, p. 117).

²⁰⁵ Pour Weil, le monde, le réel, l'univers et la nécessité sont vraisemblablement des synonymes.

²⁰⁶ Cf. *OC VI 2, K6*, p. 348. L'idée est tirée du *Timée* de Platon.

par exemple, on aura déjà appréhendé à la fois la sensation, la nécessité et l'ordre. Tous ces niveaux donnent accès au réel, mais d'une manière différente. Weil élabore toutefois bel et bien une sorte de hiérarchie des niveaux de lecture, ou de ce qu'elle appelle parfois des « états d'âmes » (*OC VI 1, K3*, p. 318), qui ouvre sur une liberté de plus en plus grande, une liberté qui serait synonyme d'obéissance.

Au niveau inférieur (ce qui, il convient d'y insister, sous-entend simplement qu'il est limité, c'est-à-dire incomplet), celui des sensations, nous lisons et nous croyons ce que nous lisons. Nous percevons ou lisons le monde à travers notre corps, qui est comme le bâton d'aveugle décrit par Descartes (*Ibid.*, p. 316). Le monde se révèle à nous par les médiations que sont les sensations et les apparences, dans lesquelles nous interprétons des significations. À ce premier niveau de lecture, nous sommes absolument persuadés que notre perception particulière de la réalité *est* la réalité. Nous croyons parfaitement à ce que, par les sens, nous percevons. Nous croyons que les significations que nous lisons sont la réalité ; nous lisons « la nécessité derrière les sensations ». La nécessité se révèle à nous comme une épreuve : nous l'éprouvons soit par sa qualité de limitation, comme quand on se heurte à un obstacle, soit par son caractère malléable. C'est toujours dans notre interaction avec elle que nous apprenons à la connaître²⁰⁷.

Cette lecture subjective ou égoïste du monde et de l'univers, première lecture pour ainsi dire automatique du moi, consiste à croire que notre perspective unique correspond à la réalité du monde, mais plus nous montons à des niveaux supérieurs de lecture, plus nous prenons conscience que notre perception de la réalité est toujours, d'une manière ou d'une autre, biaisée. Pour passer aux niveaux intermédiaires²⁰⁸ de lecture, nous devons accepter la subjectivité de notre lecture, mais aussi la multiplicité des perspectives. Un effort d'attention permet de

²⁰⁷ Cf. *OC IV 2, Intuitions pré-chrétiennes*, p. 275.

²⁰⁸ Weil indique qu'il y a « beaucoup de degrés » intermédiaires (*OC VI 1, K3*, p. 318).

transcender l'expérience immédiate de la perception. En fait, nous avons déjà dépassé la première lecture lorsque nous prenons conscience du fait que la lecture spontanée à laquelle nous nous adonnons est foncièrement contradictoire : en tant que nous faisons l'expérience du réel comme quelque chose qui nous heurte de l'extérieur, le réel existe effectivement ; mais nous savons que nous interprétons toujours ce réel à travers des sensations et des significations que nous lisons. Le doute s'installe alors sur la réalité de ces significations.

Comme tout paradoxe, Weil prétend que celui-ci doit être médité (*OC IV 1, Lecture*, p. 74). Cette contradiction, ce mystère, ne doit pas nous désespérer, car comme l'indiquait déjà Platon, les contradictions nous « tirent vers le haut » (*Ibid.*, p. 75). Weil utilise souvent la métaphore du levier pour expliquer comment nous pouvons passer aux niveaux supérieurs de lectures : « Le levier. Arrache l'être au paraître [...] Arrache le vouloir du désir, ou le désir de la perspective » (*OC VI 2, K6*, p. 332). Ou bien : « Il s'agit toujours de s'élever au-dessus des perspectives par la composition des perspectives » (*Ibid.*, p. 339).

Bien que chacun fasse l'expérience du monde à sa manière, nous sommes toutefois appelés à lire correctement la réalité. En effet, il y a *une* réalité à lire, bien qu'elle soit difficile d'accès. Et cette réalité est formée par la nécessité. Ainsi la deuxième lecture permet de lire « l'ordre derrière la nécessité » en étant attentif aux relations entre les choses : « Pour penser la nécessité d'une manière pure, il faut la détacher de la matière qui la supporte et la concevoir comme un tissu de conditions nouées les unes aux autres » (*OC IV 2, Intuitions pré-chrétiennes*, p. 275). Il s'agit alors d'un travail de composition et de coordination des perspectives de chacun : « LECTURES – coordination dans le temps et avec les lectures des autres. Coordination entre les lectures simultanées et successives » (*OC VI 2, K4*, p. 90). Cette lecture consiste à combiner les lectures de chacun afin d'extraire des lois des relations entre les phénomènes. C'est grâce à elle que nous pouvons comprendre la nécessité et la voir comme obéissance à certaines lois de la

matière : « L'obéissance de la matière n'a pas besoin de loi. Mais nous avons besoin de loi pour nous la représenter. Autrement, comme nous la rencontrons avec nos désirs, auxquels elle est complaisante ou contraire, nous la prendrions pour du caprice » (*OC VI 3, K11*, p. 341). Nous sortons de l'arbitraire incompréhensible, du caprice pur, par un apprentissage impliquant l'attention et l'intelligence discursive, ce que Weil appelle aussi la « raison naturelle »²⁰⁹. En fait, cette deuxième lecture pointe vers la science. Prendre une distance envers l'expérience immédiate signifie passer au niveau de l'abstraction, de la synthèse de toutes les perspectives. Et cela est précisément l'objet de la mathématique – « science de la nature par excellence », celle dont toutes les autres sciences ne sont qu'une application (*OC IV 2, Intuitions pré-chrétiennes*, p. 275). Le même principe s'applique toutefois, nous dit Weil, aux phénomènes psychologiques et sociaux : on peut les connaître en y reconnaissant « une nécessité analogue à la nécessité mathématique » (*Ibid.*, p. 276).

Pourquoi cette deuxième lecture est-elle importante ? Pourquoi combiner les lectures ? Les lectures de chacun ne sont-elles pas suffisantes par elles-mêmes ? La leçon de Simone Weil est ici considérable et elle a, à nos yeux, des conséquences politiques que la philosophe n'aborde pas directement. Weil esquisse cependant une réponse à ces questions dans un passage de ses cahiers où elle aborde la « coordination » des lectures. Elle écrit :

Dans l'immédiat et l'individuel, tout est également vrai. Pourquoi faut-il une telle coordination ? Le bien ici entre en ligne de compte. Il faut que je sois d'accord avec autrui et avec moi passé, moi à venir.

Cet accord est la réalité. Et autrui est une conjecture ; moi passé, moi à venir ne sont pas. L'accord est essentiellement invérifiable.

Accord plein : identité éternité.

Du solipsisme à l'Identité Suprême par le monde (*OC VI 2, K4*, p. 90).

²⁰⁹ Sur cette question, voir Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, p. 535-536. Après Rolf Kühn (1980 et 1991), Chenavier est probablement celui qui est allé le plus loin dans la compréhension de la notion de lecture dans son chapitre intitulé « Travail et lecture ».

La raison pour laquelle la coordination des lectures multiples est importante concerne donc l'unité et l'accord de moi avec moi-même et aussi de moi avec les autres. Sans elle, aucun accord ne serait possible. Il ne s'agit de rien de moins que de la reconnaissance de l'existence du Bien ou de la Réalité. La combinaison des lectures est indicative de la Réalité ou du Bien, de la vraie nécessité, lorsque les lectures se superposent, se rejoignent – nous pourrions dire lorsqu'elles sont corrélatives. C'est pour cela que Weil affirme que la deuxième lecture est la « lecture vraie » (*OC VI 1, K3, p. 316*).

La lecture vraie n'arrive néanmoins pas à la Réalité parfaite. Ou plutôt : nous ne pouvons parvenir à percevoir parfaitement l'ordre derrière la réalité, nous ne faisons toujours que le penser. Nous voilà donc en présence d'une autre contradiction : nous pensons l'ordre, le réel, mais nous savons que c'est nous qui construisons cette réalité par la combinaison des lectures multiples, par la coordination des points de vue. Nous savons qu'il est impossible, par la pensée, d'accéder à une perception complète et parfaite de cette réalité. La combinaison des perspectives par la pensée s'avère aussi insuffisante que le solipsisme. Il nous faut alors passer à Dieu, au Bien, soit, comme nous venons de le voir, « à l'Identité Suprême par le monde ». Cela pointe vers la troisième lecture, celle qui permet de « lire Dieu derrière l'ordre »²¹⁰. Elle consiste à amener chacun à une interprétation de la réalité qui transcende les perspectives multiples et qui serait la même pour tous : « Nul effort ne peut amener les uns à lire comme les autres – mais un effort peut les amener tous à une troisième lecture, la même pour tous » (*Ibid.*, p. 315). Comment y parvenir ? Comment chacun peut-il lire Dieu, le Bien, la Réalité derrière l'ordre ? Pour ce faire, Weil affirme que les mots, l'intelligence *discursive*, l'esprit *rationnel*, la connaissance *naturelle* sont tous également inadéquats. C'est uniquement par la raison *intuitive* et la connaissance *supernaturelle* que nous pouvons passer à la troisième lecture.

²¹⁰ C'est pour cela que la mathématique est aussi « une mystique » (*OC IV 2, Intuitions pré-chrétiennes*, p. 284).

Tout esprit enfermé par le langage est capable seulement d'opinions. Tout esprit devenu capable de saisir des pensées inexprimables à cause de la multitude des rapports qui s'y combinent, quoique plus rigoureuses et plus lumineuses que ce qu'exprime le langage le plus précis, tout esprit parvenu à ce point séjourne déjà dans la vérité (*EL, La personne et le sacré*, p. 34).

Si la deuxième lecture est de l'ordre de l'argumentation, de la description du réel et de la nécessité, Weil rattache plutôt la troisième lecture à l'idée de « convenance ». Comme l'explique Béatrice-Clémentine Farron-Landry :

Or, par l'attention, c'est-à-dire par l'humilité, par la reconnaissance de la faiblesse de l'intelligence devant certaines manifestations qui la dépassent, nous pouvons appréhender des faits que l'intelligence ne peut ni nier, ni affirmer et encore moins constater ou prouver rationnellement. Comment, en effet, prouver rationnellement des faits qui ne découlent pas de la nécessité humainement représentable ? L'intelligence est, alors, éclairée par l'amour auquel elle reste indispensable. Si elle *ne peut jamais pénétrer le mystère, elle peut, et peut seule, rendre compte de la convenance des mots qui l'expriment. Pour cet usage, elle doit être plus aiguë, plus perçante, plus précise, plus rigoureuse et plus exigeante que pour tout autre*²¹¹.

C'est ce qui fait écrire à Weil que la troisième lecture est une *non-lecture*²¹². Il ne s'agit pas de lire, mais de s'ouvrir sur un mystère. L'expression qui lui convient n'est pas le mot, mais plutôt le symbole, car le symbole fait signe (sans remplir de signification ce signe) vers quelque chose ou plutôt vers quelqu'Un. La troisième lecture ouvre sur « un ordre du monde fixe et toujours le même, qui n'est pas une forme mathématique, mais une Personne ; et cette Personne est Dieu²¹³ » (*IPC*, p. 170). Cette non-lecture implique de « suspendre son jugement »²¹⁴ et de ne pas mettre

²¹¹ Béatrice-Clémentine Farron-Landry, « Lecture et non-lecture chez Simone Weil », p. 226 (souligné par l'auteur ; en fait, il s'agit d'une citation qui provient des cahiers de Weil).

²¹² Ceci est toutefois cause de débat chez certains commentateurs. Béatrice-Clémentine Farron-Landry affirme que « la non-lecture est la lecture vraie » (« Lecture et non-lecture chez Simone Weil », p. 234). Elle affirme aussi que le « second stade » serait « la *non-lecture*, seule vraie lecture » (p. 239). Robert Chenavier est plutôt d'avis que la deuxième lecture ne doit pas être confondue avec la « non-lecture » (*Simone Weil. Une philosophie du travail*, p. 536). Nous suivons donc ici l'interprétation de Chenavier, bien que nous soyons d'accord avec Farron-Landry pour qui la notion de « non-lecture » chez Simone Weil demeure « difficile » et « ambiguë » (*Ibid.*, p. 234).

²¹³ « Je sais très bien que mon ami qui est dans ma chambre a de ma chambre une vue différente de la mienne. Les deux sont vraies. J'ai une vue fautive d'un objet réel. [Unité de ces vérités, Dieu] » (*OC VI 1, Kil*, p. 184, les crochets sont de Weil). Dieu, pour Weil, n'est toutefois pas une personne comme nous le sommes : « Dieu n'est pas une personne à la manière dont un homme croit l'être. C'est là sans doute le sens de cette parole profonde des Hindous, qu'il faut concevoir Dieu comme personnel et comme impersonnel » (*IPC*, p. 137-138).

²¹⁴ Weil note aussi : « Ne pas lire. Ne pas parler » (*OC VI 1, K3*, p. 321).

des mots sur le mystère qu'est l'expérience du Bien²¹⁵. On passe de la raison discursive (qui affirme opinions et jugements, vrai et faux) à la raison intuitive (celle qui ressent). La troisième lecture consiste à passer, par une sorte d'apprentissage spirituel, à une interprétation du monde qui transcende toutes les lectures ou les perspectives particulières. Par elle, le moi s'universalise. En fait, il s'agit de « perdre la perspective » (*OC VI 1, K3*, p. 290 et « *Lecture* », p. 410). Weil se demande si les peintures chinoises faites à partir d'une « perspective aérienne »²¹⁶ ne seraient pas le symbole de ce genre d'effort (*OC VI 1, K3*, p. 291). Le « je » devient alors « aussi grand que le monde » (*Ibid.*, p. 290). Le corps est la condition *sine qua non* de la lecture, mais à ce troisième niveau de lecture, l'âme perçoit à travers l'univers, qui devient comme son corps (*OC VI 1, « Lecture »*, p. 410). Or, cette identification avec le monde, avec l'univers que réalise l'apprentissage de la lecture la plus élevée a des conséquences sur la sensibilité :

S'identifier à l'univers même. Tout ce qui est moindre que l'univers est soumis à la souffrance [étant partiel et par suite exposé aux forces extérieures]. J'ai beau mourir, l'univers continue. Cela ne me console pas si je suis autre que l'univers. Mais si l'univers est à mon âme comme un autre corps, ma mort cesse d'avoir pour moi plus d'importance que celle d'un inconnu. De même mes souffrances (*OC VI 1, K3*, p. 290, les crochets sont de Weil).

Si l'apprentissage de cette troisième lecture décréative ne transforme pas ce que l'on ressent – notre expérience du monde étant toujours conditionnelle aux caractéristiques particulières de notre corps – elle a néanmoins la capacité de transformer notre rapport aux sensations et à la manière dont on interprète ce qu'on ressent. Ainsi, elle « change le pouvoir qu'ont les sensations de nous modifier » (*OC VI 1, « Lecture »*, p. 411).

²¹⁵ « La connaissance sans mots, rien n'est plus ignoré aujourd'hui. Si on en parlait, les gens comprendraient par cette expression tout autre chose que ce qu'elle veut dire. Aujourd'hui on enfonce les choses dans les gens par des mots. Slogans » (*OC VI 3, K9*, p. 236).

²¹⁶ Ces peintures donnent accès à des « perspectives différentes » (*OC VI 1, « Lecture »*, p. 410) ou des « perspectives non humaines (d'oiseau, d'insecte) » (*OC VI 1, K3*, p. 321).

Weil explique que c'est par une sorte de travail que nous transformons notre rapport aux sensations (*Ibid.*). Il y aurait travail dans la mesure où notre corps est impliqué, soit physiquement soit intellectuellement, dans une action qui consiste à transformer les significations. Weil nous fournit ici une définition assez large du travail qui est à comprendre dans le sens d'une transformation du monde. Ce qui est transformé dans ce travail, dans l'apprentissage de cette lecture décréative, c'est l'imagination :

Ce qu'on imagine est imaginaire, mais l'imagination n'est pas imaginaire ; elle est tout à fait réelle, et on ne peut en modifier le régime que par une opération analogue à un travail, qui exige une dépense d'énergie, du temps, et de la méthode ; et, en plus, quelque chose comme une inspiration (*Ibid.*)

Il importe de souligner ici un changement dans ce que Weil écrit au sujet de l'imagination qui, dans certains écrits, est connotée négativement²¹⁷. Dans sa compréhension de la lecture, Weil accepte que nous soyons des êtres d'imagination, que l'imagination fasse partie de notre manière d'appréhender le monde. Elle en reconnaît ainsi la valeur et cherche à en maîtriser l'usage. En fait, à travers la notion de lecture, on pourrait dire qu'elle distingue une bonne utilisation d'une mauvaise utilisation de l'imagination. Un bon usage permettrait d'appréhender le réel, alors qu'un mauvais usage – ce que Weil rapproche parfois du rêve²¹⁸ – éloignerait de la réalité. Weil précise qu'il existe trois manières, qui passent toutes par l'imagination, de transformer la lecture de l'univers : la force, l'enseignement et la beauté (*OC VI 1, K3, p. 296*). Weil se contente simplement de préciser que si la force peut soit abaisser l'autre, soit empêcher qu'il soit abaissé, seule l'enseignement peut l'élever (*Ibid.*). Or, la force, l'enseignement et la beauté sont aussi trois moyens d'apprendre à lire.

²¹⁷ Par exemple, voir *infra* p. 177.

²¹⁸ « Lire la nécessité à travers toutes les sensations, c'est saisir la réalité, c'est sortir du rêve » (*OC VI 1, Ki2, p. 194-195*).

Ces trois moyens d'apprendre à lire ou de transformer la lecture de l'univers mettent en lumière deux autres caractéristiques importantes de la notion de lecture esquissée par Weil. D'abord, aucune lecture n'est purement subjective. Nous ne lisons pas « n'importe quoi à notre gré » (*OC VI 1, « Lecture », p. 411*). Notre lecture dépend, dans une grande mesure, de l'éducation que nous avons reçue, des habitudes de lecture, pour ainsi dire, qui nous ont été transmises. Il y a un apprentissage de la lecture qui se fait à travers le temps et notre inscription dans une culture. Par ailleurs, notre lecture dépend aussi d'autres facteurs comme nos passions et l'opinion publique (*OC VI 2, K5, p. 273*).

L'autre caractéristique de la notion de lecture qui, selon nous, mérite d'être soulignée est que nous ne sommes pas complètement passifs quand nous lisons. Nous avons un certain pouvoir – indirect et « non immédiat » (*OC VI 1, K3, p. 296*) – sur les significations et les sensations que nous lisons et celles que lisent les autres.

Je possède sur l'univers un certain pouvoir, qui me permet de changer les apparences, mais indirectement, par un travail, non pas par un simple souhait. Je mets du papier blanc sur ce livre noir, et je ne vois plus de noir. Ce pouvoir est limité par les limites de ma force physique. Je possède aussi peut-être un pouvoir de changer les significations que je lis dans les apparences et qui s'imposent à moi ; mais ce pouvoir aussi est limité, indirect, et s'exerce par un travail. Le travail au sens ordinaire du terme en est un exemple, car chaque outil est un bâton d'aveugle, un instrument à lire, et chaque apprentissage est l'apprentissage d'une lecture. L'apprentissage terminé, les significations m'apparaissent au bout de ma plume ou une phrase dans les caractères imprimés (*OC IV 1, Lecture, p. 78*).

Nous avons le pouvoir de modifier ces significations, tant pour nous-mêmes que pour les autres, « avec le temps, la volonté et surtout l'attention sous forme de prière » (*OC VI 1, « Lecture », p. 411*). Mais ce pouvoir de modifier les significations, de modifier la lecture des autres, peut aussi être utilisé pour le mal. Certains individus tentent de « faire lire [leur] rêve par d'autres » (*OC VI 1, K3, p. 315*) en usant de la force. C'était le cas, pensait Weil, entre autres, de Hitler.

4.6. L'obéissance : une condition existentielle ?

Pour Simone Weil, même si nous ne donnons pas notre consentement à la nécessité, nous y obéissons néanmoins (*OC VI 4, K16*, p. 299)²¹⁹ : « je sais que si je refuse de lui obéir, ou si ma faiblesse m'en rend incapable, je lui obéis quand même, car rien ne se produit ici-bas qu'Il ne le veuille » (*OC VI 4, K14*, p. 179). Nous ne pouvons rien contre notre obéissance, seulement subir les souffrances et les joies qui nous sont offertes par Dieu (*OC IV 1, Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu*, p. 274 et *OC IV 1, Formes de l'amour implicite de Dieu*, p. 323)²²⁰. C'est la mort qui, ultimement, confirme que nous obéissons malgré nous ; c'est l'ultime limite. Elle nous rappelle notre humanité et défait notre leurre de toute puissance (*OC VI 2, K6*, p. 313). D'ailleurs, l'acceptation de la mort est la seule voie vers la libération (*OC VI 4, K13*, p.142). Bien que l'humanité soit déjà dans un rapport d'esclavage à la nécessité (rapport qui peut toutefois devenir liberté s'il est consenti), Weil affirme que certains peuvent demeurer des esclaves d'un tout autre genre – qu'elle juge beaucoup plus sévèrement²²¹ – si elles n'acceptent pas la mort. Dans ses cahiers, elle note un passage de l'Épître aux Hébreux (2,15) qui dit que la crainte de la mort est au fondement de l'esclavage (*OC VI 2, K6*, p. 357)²²². Il serait néanmoins

²¹⁹ « L'univers entier et toutes ses parties, parmi lesquelles moi-même, obéissent parfaitement et exclusivement au Bien » (*OC VI 4, K16*, p. 299). À certains endroits, Weil donne l'impression que l'obéissance ne requiert en réalité aucun effort. Elle est complètement passive et serait même une condition existentielle ou « la loi imprescriptible de la vie humaine » (*EL, Luttons-nous pour la justice?*, p. 51). Dina Dreyfus pousse cette passivité à l'extrême : « Dire que l'obéissance est passivité, c'est trop peu dire. Être passif, c'est encore, de quelque manière, être. L'obéissance est négation » («Connaissance surnaturelle et obéissance chez Simone Weil (suite)», *Les Études philosophiques*, 6^e Année, no. 4, 1951, p. 277).

²²⁰ Dans « L'amour de Dieu et le malheur », Weil note : « Chaque fois que nous subissons une douleur, nous pouvons nous dire avec vérité que c'est l'univers, l'ordre du monde, la beauté du monde, l'obéissance de la création à Dieu qui nous entrent dans le corps » (*OC IV 1*, p. 357).

²²¹ « Échapper à la nécessité ? Comme les enfants ? Mais on y perdrait cette précieuse vie – et cela se paie par un esclavage d'une autre sorte – vis-à-vis des passions d'abord – puis vis-à-vis de la puissance collective de la société » (*OC VI 1, K1*, p. 92). Nous reviendrons sur l'esclavage envers la puissance collective de la société dans les deux prochains chapitres.

²²² Weil se réfère aussi à Paul afin de défendre cette idée : « Saint Paul. "Affranchir ceux dont la crainte de la mort fait des esclaves pour la vie." [He 2,15] Mourir pour ne plus avoir peur de mourir. Cesser d'obéir à la nécessité vitale. Crainte de la mort ; c'est la nécessité » (*OC VI 3, K10* : 302).

erroné de voir chez Weil une valorisation de la mort par rapport à la vie. Au contraire, accepter pleinement la mort exige d'aimer la vie : « il faut aimer beaucoup la vie, pour aimer encore davantage la mort » (*Ibid.*, p. 402). La liberté qu'elle recommande appelle l'être humain à accomplir son potentiel le plus élevé en tant que créature essentiellement spirituelle en refusant de subordonner la vie à la peur de la mort.

Car on ne peut pas accepter cette mort de l'âme si on n'a pas en plus de la vie illusoire de l'âme une autre vie ; si on n'a pas son trésor et son cœur hors de soi ; non seulement hors de sa personne, mais hors de toutes ses pensées, hors de tous ses sentiments, au-delà de tout ce qui est connaissable, aux mains de notre Père, qui est dans le secret. Ceux qui sont ainsi, on peut dire qu'ils ont été engendrés à partir de l'eau et de l'Esprit. Car ils ne sont plus autre chose qu'une double obéissance, d'une part à la nécessité mécanique où ils sont pris du fait de leur condition terrestre, d'autre part à l'inspiration divine. Il n'y a plus rien en eux qu'on puisse appeler leur volonté propre, leur personne, leur moi. Ils ne sont plus autre chose qu'une certaine intersection de la nature et de Dieu. Cette intersection, c'est le nom dont Dieu les a nommés de toute éternité, c'est leur vocation (*OC IV 1, L'amour de Dieu et le malheur*, p. 365).

On peut légitimement se demander quelle est la part de liberté qui revient à l'être humain s'il n'est, au final, que pure obéissance à la nécessité mécanique et à l'inspiration divine. Il y a certainement ici une contradiction qu'on ne saurait éliminer et qui tient au mystère de notre relation à Dieu. Cette contradiction – que nous explorerons davantage dans le chapitre 7 – tient aussi à la nature de l'obéissance surnaturelle, décrite tantôt comme le résultat d'un consentement à la nécessité, tantôt comme un automatisme tenant à la nature même de l'existence. Weil reproduit vraisemblablement ici la même tension qui se retrouve dans ses *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* concernant le rapport à la nécessité, considérée à la fois comme l'objet d'une servitude existentielle inéliminable et comme l'occasion de la liberté lorsqu'elle est pensée.

Malgré la nature paradoxale de ses idées métaphysiques, les idées de Weil sur la liberté politique sont beaucoup moins équivoques. Sa recommandation d'une obéissance surnaturelle

absolue, de même que son adhésion au christianisme, religion par excellence des esclaves, ne revient pas à dire qu'elle souhaitait maintenir les êtres humains dans une situation sociale d'esclavage et de soumission au-delà de l'esclavage existentiel. En fait – et là-dessus sa position n'a jamais changé – l'esclavage est le plus grand mal social et tout doit être fait afin de l'éliminer. C'est précisément ce que nous explorerons dans les prochains chapitres. Cela étant dit, les idées métaphysiques de Weil, particulièrement sur les questions du consentement, de la décréation et de la lecture, ont des implications importantes, parfois implicites, parfois plus explicites, sur sa manière de comprendre les relations interpersonnelles (chapitre 5), la politique (chapitre 6) ainsi que l'action individuelle (chapitre 7).

Chapitre 5 :

Une éthique de l'amitié

L'apprentissage de l'obéissance surnaturelle et de la décréation décrit par Weil doit amener, selon elle, l'individu à développer des compétences reposant sur un travail sur soi, comme l'attention, le renoncement, l'humilité et une juste lecture de la nécessité. Le présent chapitre veut mettre en lumière comment l'éthique proposée par Weil s'inspire de ces compétences. Nous défendrons l'idée que cette éthique n'est pas une « éthique de l'esclavage » comme l'a suggéré Philippe Dujardin (1975). Elle serait plutôt une éthique de l'amitié. Pour Weil, le rapport au prochain, qui atteint sa plénitude dans la relation d'amitié, a pour modèle la relation entre la créature et le divin (l'ami par excellence). Le respect du consentement est au cœur de la relation entre êtres humains, comme dans la relation entre Dieu et la créature. De plus, le consentement servira de modèle pour l'obéissance concrète, avec la différence que l'obéissance à Dieu ne peut être confondue avec l'obéissance empirique, au risque de dérives telles que l'« idolâtrie sociale », qui est une forme d'imitation dégradée du surnaturel. La dernière section de ce chapitre rappellera le cas des Albigeois, cher à Weil afin d'illustrer à quoi a déjà ressemblé une société idéale où l'amitié, l'obéissance et la liberté étaient présentes au sens élevé qu'elle leur attribue. Si la pensée métaphysique de Weil admet dans le même temps la liberté – Dieu nous laisse libre par son retrait du monde – et l'esclavage de l'humanité envers Dieu, ambiguïté qui, comme nous le verrons dans notre septième chapitre aura des conséquences sur sa conception de l'agir individuel, sa pensée sociale et politique tranche nettement en faveur de la liberté.

5.1. L'esclavage social

Philippe Dujardin a proposé l'une des critiques les plus virulentes du « tournant spirituel » de Simone Weil. Il a identifié chez elle une « volonté d'anéantissement »²²³, affirmant qu'elle « balançait entre l'auto-annihilation et la volonté d'être au monde »²²⁴. Selon lui, la volonté de Weil de faire l'expérience de l'esclavage en travaillant en usine fait partie de son « ilotisme », c'est-à-dire de sa « volonté subjective d'identifier son sort à celui des opprimés »²²⁵ et de se mettre dans des situations confirmant cette identification. Pour Dujardin, cet ilotisme devient problématique lorsqu'il se transforme en « éthique de l'esclavage », lorsqu'il devient « une morale de la passivité et de la résignation »²²⁶. À son avis, Weil aurait sublimé sa tendance personnelle à l'autodestruction par un souci excessif pour le malheur d'autrui et un désir de partager ce malheur. Bref, Dujardin affirme qu'une téléologie autodestructrice serait sous-jacente à la vie et à l'œuvre de Weil. Il décrit aussi la philosophe comme une « fille de la bourgeoisie [...] qui méprisait sa féminité et faisait de l'attente passive de "l'ensemencement divin" la base de sa spiritualité »²²⁷. L'interprétation de Dujardin de la spiritualité weilienne, qui y voit la preuve d'un retour inconscient du refoulé féminin, essentialise la pensée de la philosophe en la condamnant à un destin inévitable de passivité involontaire attribuable à sa nature. Or, comme nous l'avons déjà précisé, la sensibilité de Weil à la condition des femmes, que Dujardin lui-même souligne pourtant un peu plus loin dans l'introduction de son ouvrage²²⁸, de même que son admiration pour des femmes remarquables à travers l'histoire, démontrent plutôt un grand respect pour les femmes ainsi qu'une conscience aigüe des inégalités entre les sexes. On pourrait même aller jusqu'à dire que la prise de conscience de Weil du malheur propre à la condition féminine en

²²³ Philippe Dujardin, *Simone Weil. Idéologie et politique*, p. 92.

²²⁴ *Ibid.*, p. 104.

²²⁵ *Ibid.*, p. 46.

²²⁶ *Ibid.*, p. 58.

²²⁷ *Ibid.*, p. 21.

²²⁸ *Ibid.*, p. 26.

usine devient, en quelque sorte, un tremplin pour sa réflexion. L'expérience indélébile du malheur vécu dans un contexte de dégradation sociale et physique permet un approfondissement de la connaissance des obstacles psychologiques et socio-politiques à la libération de l'oppression et encourage à réfléchir à l'importance de la dignité personnelle ainsi qu'aux dispositions psychologiques des plus faibles.

Weil elle-même rejette l'idée qu'une intention fondamentalement différente guiderait sa pensée. Ce n'est pas qu'elle nie toute idée de différence ou d'évolution²²⁹, mais elle affirme simplement qu'elle a évolué dans le même sens, qu'elle a approfondi les mêmes préoccupations. Dans une lettre au Père Perrin, elle souligne ne voir aucun reniement dans son engouement pour la mystique chrétienne : « Quoiqu'il me soit plusieurs fois arrivée de franchir un seuil, je ne me rappelle pas un moment où j'aie changé de direction »²³⁰. Elle lui parle aussi de sa « foi implicite » et des valeurs chrétiennes, comme l'obéissance, l'acceptation de la volonté de Dieu, la vocation et l'esprit de pauvreté, qui orientaient sa vie bien avant qu'elle se rende compte qu'elles étaient proprement chrétiennes (*AD*, p. 75).

Même si Weil voit dans le christianisme une religion pour des esclaves – esclaves que nous sommes tous dans une certaine mesure en tant qu'êtres humains – elle ne cesse pas pour autant de condamner l'esclavage social. D'ailleurs, l'apologie qu'elle fait de l'*éthos* de l'esclave stoïcien et chrétien lui permet de critiquer d'autres formes de servilités qui empêchent d'obéir et d'aimer la nécessité divine. La figure de Lucifer est, selon Weil, l'un des exemples les plus forts de ce type d'esclavage dans lequel l'être humain peut facilement tomber s'il n'est pas amené à élever son attention vers plus grand que lui et à transcender ses penchants naturels et sa soif insatiable de pouvoir : « Lucifer voulait être Dieu. Quoi de plus naturel ? L'amour seul fait consentir à n'être

²²⁹ Comme nous le verrons dans le chapitre 7, elle se reprochera amèrement certaines erreurs du passé, par exemple, son pacifisme.

²³⁰ Cité par André A. Devaux dans sa « Préface » au premier tome des *Œuvres complètes* (*OC I*, p. 11).

pas Dieu. L'amour fait consentir à être n'importe quoi, ou rien. L'amour est parfaitement satisfait par la pensée que Dieu est. Il faut aimer Dieu, ou être comme Lucifer ; tout le reste est servile » (*OC VI 4, K16*, p. 273-274).

Weil condamne l'institution de l'esclavage parce qu'elle « cache aux hommes (maîtres et esclaves) cette vérité, que l'homme comme tel est esclave » (*OC VI 2, K6*, p. 314). L'être humain est appelé à accepter pleinement son esclavage ontologique afin d'éviter de tomber dans la servitude sociale. Il doit affronter lucidement cette réalité et ne pas tenter de la masquer par une autre forme d'esclavage, personnelle ou sociale, qui empêcherait d'y consentir pleinement. Ce qu'il faut comprendre par là – et cette tâche est loin d'être simple – c'est que le discernement attentif des souffrances qui sont dues à l'esclavage naturel de l'être humain et des souffrances qui résultent de l'oppression socio-historique (et qui peuvent donc être éliminées par la justice) est crucial pour l'évitement de ces formes de servilités.

Enfin, Weil identifie clairement une différence entre la nature de la relation entre les hommes et la nature de la relation entre la créature et Dieu : « Parmi les hommes l'esclave ne se rend pas semblable au maître en lui obéissant. Au contraire, plus l'esclave est soumis, plus il est différent de celui qui commande. Mais de l'homme à Dieu, la créature pour se rendre, autant qu'il lui appartient, tout à fait semblable au Tout-Puissant, comme un fils à un père, comme une image à un modèle, n'a qu'à se faire parfaitement obéissante » (*OC VI 3, K12 : 407*)²³¹. Weil va même jusqu'à faire de l'esclavage un crime : « L'esclavage est un crime de la même manière que le meurtre et le viol, comme établissant entre hommes un rapport qui ne convient qu'entre Dieu et

²³¹ Une variante de cette citation se retrouve dans « Formes de l'amour implicite de Dieu » : « Parmi les hommes, un esclave ne se rend pas semblable à son maître en lui obéissant. Au contraire, plus il est soumis, plus est grande la distance entre lui et celui qui commande. Il en est autrement de l'homme à Dieu. Une créature raisonnable devient autant qu'il lui appartient l'image parfaite du Tout-puissant si elle est absolument obéissante » (*OC IV 1*, p. 315).

l'homme. Il revient à Dieu seul de tuer, de violer, de réduire en esclavage les âmes des hommes » (OC VI 3, K9 : 204)²³².

Mais la plus belle preuve de l'opposition de Weil à l'esclavage social se retrouve sans doute dans les passages où elle s'oppose à ce qu'elle nomme la politique réaliste. Ces passages font écho à la mise en garde des Grecs contre l'*hubris* dont Weil avait déjà discuté dans ses *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, qui prend la forme de la lutte pour la puissance, cette tendance futile des êtres humains à vouloir s'approprier toujours plus de pouvoir. Après son tournant mystique, Weil pousse plus loin cette anthropologie en soutenant que la tendance naturelle de l'être humain est d'affirmer son pouvoir partout où il le peut. C'est encore des Grecs qu'elle tire une théorie du pouvoir qui, selon elle, n'a peut-être jamais reçu une aussi juste expression que dans *La guerre du Péloponnèse* de Thucydide. En 1939, dans un projet d'article intitulé « Réflexions en vue d'un bilan », elle résume le propos de Thucydide : « 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 » (OC II 3, p. 106)²³³. Ces mots sont prononcés par les Athéniens, en guerre contre Sparte,

²³² Nous avouons trouver discutabile le choix de mots de Weil ici. Mais ce n'est pas parce qu'elle s'exprime brutalement que ce qu'elle affirme est moins vrai. Cela dit, il est intéressant de comparer ce passage à ce qu'elle écrit dans « À propos du *Pater* » : « Le Christ est notre pain. Nous ne pouvons le demander que pour maintenant. Car il est toujours là, à la porte de notre âme, qui veut entrer, mais il ne viole pas le consentement. Si nous consentons à ce qu'il entre, il entre, dès que nous ne voulons plus aussitôt il s'en va. [...] Notre consentement à sa présence est la même chose que sa présence » (OC IV 1, p. 340). Cette contradiction apparente est vraisemblablement inhérente à la métaphysique de Weil. Nous y reviendrons dans le chapitre 7.

²³³ Il s'agit d'un condensé de quelques pages de l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse*, V, 105, 2. Weil en cite des variations à plusieurs reprises. Dans « Formes de l'amour implicite de Dieu », elle les résume un peu plus longuement :

Nous avons à l'égard des dieux la croyance, à l'égard des hommes la certitude, que toujours, par une nécessité de nature, chacun commande partout où il en a le pouvoir. Nous n'avons pas établi cette loi, nous ne sommes pas les premiers à l'appliquer ; nous l'avons trouvée établie, nous la conservons comme devant durer toujours ; et c'est pourquoi nous l'appliquons. Nous savons bien que vous aussi, comme tous les autres, une fois parvenus au même degré de puissance, vous agirez de même (OC IV 1, p. 288).

Voir aussi *EL*, p. 45. Dans ses cahiers, elle écrira succinctement : « Par une nécessité de la nature, tout être quel qu'il soit, autant qu'il peut, exerce tout le pouvoir dont il dispose » (voir OC VI, 2, K4, p. 69 ; K5, p. 255 et K6, p. 285 ainsi que OC VI 3, K12, p. 424). Enfin, on retrouve le passage sous une autre variante dans une ébauche de lettre à

souhaitant former une alliance avec les habitants de l'île de Mélos, alliés de Sparte. Les Méliens tentent vainement de s'opposer aux Athéniens au nom de la justice. Weil retrouve aussi l'attitude réaliste dans les paroles d'Alcibiade :

Il est juste que celui qui a de grandes ambitions ne veuille pas de l'égalité. Car quand un homme est dans l'infortune, il ne trouve personne qui se fasse l'égal d'un malheureux. Ainsi, de même qu'on ne nous adresse pas la parole quand nous échouons, de même chacun doit supporter d'être traité en inférieur par ceux qui réussissent. Ou sans cela, qu'on accorde une considération égale dans les deux cas et qu'on reçoive en retour le même traitement (*EHP*, p. 106).

Ces deux passages identifient dans la nature, par une sorte de nécessité aveugle²³⁴, une force injuste, une pesanteur²³⁵, semblable aux comportements des animaux²³⁶ et qui pousse les plus forts à dominer les plus faibles autant qu'ils le peuvent. Cette conception réaliste rejoint la réflexion de Weil quant à la tendance naturelle à la barbarie envers les faibles : « Je voudrais proposer de considérer la barbarie comme un caractère permanent et universel de la nature humaine, qui se développe plus ou moins selon que les circonstances lui donnent plus ou moins de jeu » (*OC II 3, Réflexions sur la barbarie*, p. 223). Ainsi, certaines conditions donneraient libre cours à cette tendance à affirmer sa domination sur les autres, alors que d'autres encourageraient un autre type de rapport entre individus.

un ami : « Vous le savez comme nous, tel qu'est fait l'esprit humain, on n'examine ce qui est juste que si la nécessité est égale de part et d'autre ; mais s'il y a un fort et un faible, tout ce qui est possible est fait par le premier et accepté par le second » (*EHP*, « Ébauches de lettres », p. 106).

²³⁴ « Les crimes humains qui sont la cause de la plupart des malheurs font partie de la nécessité aveugle, car les criminels ne savent pas ce qu'ils font » (*OC IV 1, L'amour de Dieu et le malheur*, p. 352).

²³⁵ Il y a un rapport analogique entre cette notion de *pesanteur* morale et la pesanteur physique, la gravité : « Le mécanisme de la nécessité se transpose à tous les niveaux en restant semblable à lui-même dans la matière brute, dans les plantes, dans les animaux, dans les peuples, dans les âmes » (*OC IV 1, L'amour de Dieu et le malheur*, p. 354) ; « La pesanteur qui gouverne entièrement sur terre les mouvements de la matière est l'image de l'attachement charnel qui gouverne les tendances de notre âme » (*OC IV 1, Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, p. 283).

²³⁶ Dans une lettre au Père Perrin, elle note que « Tous les hommes portent en eux cette nature animale » (*AD*, p. 73).

5.2. La folie d'amour

Seul le contact avec le surnaturel est susceptible, selon Weil, de sauver l'humanité de ses tendances naturelles animales²³⁷ et de la bassesse criminelle propre à la politique réaliste. Le surnaturel serait ainsi la source véritable de la conscience morale : « Si l'on regarde de près, d'un regard vraiment attentif, les âmes et les sociétés humaines, on voit que partout où la vertu de la lumière surnaturelle est absente, tout obéit à des lois mécaniques aussi aveugles et aussi précises que les lois de la chute des corps » (OC IV 1, *L'amour de Dieu et la malheur*, p. 354). Tourner son attention vers le surnaturel démontre la fausseté de la politique réaliste et l'injustice propre à l'existence telle qu'elle se manifeste spontanément. Une nouvelle réalité se révèle ainsi, qui serait « au-dessus de ce monde » (OE, p. 1027). Il s'agit du domaine de l'*impersonnel* et du sacré, là où réside le désir propre à tout être humain, du moment de sa naissance jusqu'à sa mort, qu'on lui fasse du bien et non du mal (EL, *La personne et le sacré*, p. 13). Le contact avec cette réalité inédite lève le voile sur la véritable justice, la *justice surnaturelle*, qui serait, selon Weil, « la fleur suprême et parfaite de la folie d'amour » (EL, *Luttons-nous pour la justice ?*, p. 56). Il s'agit d'une folie justement parce qu'elle renonce à la tendance naturelle et débridée d'exercer le pouvoir. En ce sens, la folie que plusieurs reprochaient à Hitler n'était pas, selon Weil, une réelle folie, mais bien plutôt une manifestation de cette tendance :

Nous n'avons aucune raison de considérer Hitler comme un maniaque atteint de la folie des grandeurs ; nous serions fous nous-mêmes de le considérer comme un homme modéré. L'appétit de domination, même universelle, n'est une folie que si les possibilités de domination sont absentes ; celui qui voit des chemins vers la domination s'ouvrir devant lui ne s'abstient de s'y avancer, même s'il doit y jouer son existence et celle de son pays, que s'il est ou un saint ou un homme de petite envergure. S'il s'y avance, quand même il foulerait aux pieds, pour passer, la morale, les engagements pris par lui, et tout ce qui mérite le respect, on n'a pas le droit d'en conclure que c'est un barbare, un fou ou un monstre (OC II 3, *Réflexions en vue d'un bilan*, p. 106).

²³⁷ Le surnaturel est « la différence entre le comportement humain et le comportement animal » (OC VI 4, *K13*, p. 78).

La folie d'amour est analogue à l'abdication par Dieu de son pouvoir. En effet, la justice surnaturelle consiste à respecter, lorsqu'on est le plus fort, le consentement du plus faible²³⁸. Si la force déshumanise, c'est-à-dire chosifie, la folie d'amour humanise : elle redonne sa pleine humanité, sa pleine réalité à l'autre. On retrouve aussi un appel à l'écoute et à l'ouverture à l'injustice ressenti par l'autre dans cette éthique. Il y a injustice, selon Weil, « [t]outes les fois que surgit au fond d'un cœur humain la plainte enfantine que le Christ lui-même n'a pu retenir : "Pourquoi me fait-on du mal ?" » (*EL, La personne et le sacré*, p. 13). L'éthique weilienne incite à reconnaître que dans certaines circonstances – en fait, si l'on suit Weil, cela est vrai pour la plupart des situations de graves injustices – la personne n'arrive pas à exprimer, avec des mots adéquats, ce sentiment d'injustice, qu'elle ressent viscéralement.

Chez ceux qui ont subi trop de coups, comme les esclaves, cette partie du cœur que le mal infligé fait crier de surprise semble morte. Mais elle ne l'est jamais tout à fait. Seulement elle ne peut plus crier. Elle est établie dans un état de gémississement sourd et ininterrompu. Mais même chez ceux en qui le pouvoir du cri est intact, ce cri ne parvient presque pas à s'exprimer au-dedans ni au-dehors en paroles suivies. Le plus souvent, les paroles qui essaient de le traduire tombent complètement à faux (*Ibid.*, p. 14).

Ainsi, l'éthique weilienne nous invite à être sensibles à l'insuffisance radicale des mots afin d'exprimer l'expérience et la complexité du malheur. L'une des notions mobilisées par Weil afin d'étayer son éthique est la notion de lecture. La folie d'amour est en fait un travail de lecture. Car celui qui est habité par la folie d'amour *lit* chez les autres quelque chose de sacré, qui mérite son attention et son respect : « Si dans le cours normal de la vie il y a peu de crimes, c'est que nous lisons dans les couleurs qui pénètrent par nos yeux lorsqu'un être humain est devant nous quelque chose qui doit dans une certaine mesure être respecté » (*OC IV 1, Lecture*, p. 77).

²³⁸ Respect *du consentement* ou respect *de l'autre* ? La question vaut la peine d'être posée, car le respect du consentement peut, dans certains cas, inclure le non-respect de l'autre.

Il y a certainement quelque chose dans cette application de la notion de lecture à l'autre qui rappelle l'éthique lévinassienne²³⁹. L'éthique, tant pour Lévinas que pour Weil, transcende la nature. Elle n'a absolument rien de naturel²⁴⁰. Weil note dans un cahier : « Aimer le prochain comme soi-même implique qu'on lit en tout être humain la même combinaison de nature et de vocation surnaturelle. [...] Cette lecture va contre la pesanteur, est surnaturelle » (*OC VI 2, K6*, p. 391). Ainsi, la lecture impliquée dans l'éthique weilienne combat activement la perception naturelle ou automatique que l'on se fait de l'autre. Comme l'éthique lévinassienne, elle résiste au désir de totalisation et embrasse l'altérité absolue de l'autre²⁴¹. Lire l'autre, c'est admettre notre impuissance et reconnaître l'insuffisance de l'égo. Lire correctement, c'est reconnaître que notre première lecture de l'autre est presque toujours biaisée, inadéquate. Cela exige une générosité et une ouverture :

Justice. Être continuellement prêt à admettre qu'un autre est autre chose que ce qu'on lit quand il est là (ou qu'on pense à lui). Ou plutôt : lire, en lui, aussi (et continuellement) qu'il est certainement autre chose, peut-être tout autre chose, que ce qu'on y lit.

Je n'ai pas fermé mes oreilles à des paroles justes et vraies.

Chaque être crie en silence pour être lu autrement.

Ne pas être sourd à ces cris (*OC VI 1, K3*, p. 319)²⁴².

La folie d'amour consiste à être à l'affût de notre tendance naturelle à réifier les autres, à les placer dans des catégories simplificatrices qui nous convainquent que nous les comprenons complètement. N'est-ce pas là user de la force qui est si contraire à la folie d'amour, force qui a précisément pour but de faire de l'autre une chose ? Cette folie d'amour consiste aussi à se désister d'une autre tendance – qui est comme le pendant de la première –, celle qui consiste à

²³⁹ Nonobstant le fait que Lévinas a pu être sévère envers Weil dans « Simone Weil contre la Bible », *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 178-188.

²⁴⁰ Voir Richard Kearney, Emmanuel Lévinas et Anne Bernard-Kearney, « De la phénoménologie à l'éthique : Entretien avec Emmanuel Lévinas », *Esprit*, no. 234 (7), juillet 1997, p. 132.

²⁴¹ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le livre de poche, 1971, p. 211 et suivantes.

²⁴² « Je n'ai pas fermé mes oreilles... » renvoie à *Le Livre des morts des anciens Égyptiens*. Voir note 127 de *OC VI 1, K3*, p. 495.

vouloir contrôler les perceptions que peuvent avoir les autres de nous²⁴³. Ainsi, il y a dans la folie d'amour un respect total de la liberté de l'autre, à être et à penser.

En outre, la portée de cette folie d'amour à l'égard de l'autre est universelle : elle ne s'applique pas seulement aux proches ou à ceux qui sont connus personnellement, elle s'applique à tous les êtres humains sans exception : « Les hommes frappés de la folie d'amour ont besoin de voir la faculté du libre consentement s'épanouir partout dans ce monde, dans toutes les formes de la vie humaine, chez tous les êtres humains » (*EL, Luttons-nous pour la justice ?*, p. 49). L'aspect révolutionnaire de cette folie d'amour est double : cette folie transforme les manières d'agir et de penser des individus et elle a le potentiel de transformer les structures oppressives :

La foule des êtres privés du pouvoir d'accorder ou de refuser le consentement n'a pas, dans son ensemble, la moindre chance de s'élever jusqu'à en atteindre la possession, sans quelque complicité dans les rangs de ceux qui commandent. Mais il n'y a pas de telle complicité, sauf chez les fous. Et plus il y a de folie en bas, plus il y a de chances pour qu'il apparaisse par contagion de la folie en haut. 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 (*EL, Luttons-nous pour la justice ?*, p. 50).

Tout se passe comme si la folie d'amour avait le pouvoir de répandre son *éthos*, de s'infiltrer dans les cœurs indépendamment des hiérarchies et des classes sociales. Le pouvoir de transformation de la folie d'amour nécessite la complicité des puissants, mais cette folie peut aussi produire des effets sur la structure sociale et les rapports de pouvoir lorsqu'elle est incarnée par les plus faibles. On aurait toutefois tort de voir dans la folie d'amour une condition suffisante afin d'éradiquer l'injustice. Il n'y a pas de quiétisme chez Simone Weil. En effet, la folie d'amour n'est pas synonyme de passivité. Weil n'ignore pas la nécessité du changement social et de la

²⁴³ « On lit, mais aussi on est *lu* par autrui. Interférences de ces lectures. Forcer quelqu'un à se lire soi-même comme on le lit (esclavage). Forcer les autres à vous lire comme on se lit soi-même (conquête) » (*OC VI 1, K3*, p. 319, souligné dans le texte).

redistribution de la richesse. Elle reconnaît néanmoins l'influence positive que la disposition des dominés peut avoir sur les dominants.

5.3. Vertu de l'amitié

Ce n'est pas l'esclavage mais plutôt l'amitié, entendue au sens d'une folie d'amour dirigée vers un être humain en particulier, qui constitue le fondement de l'éthique weilienne. Le grand souci de Weil pour l'amitié est remarquable dans une grande partie de son œuvre, depuis ses premiers écrits dans la classe d'Alain jusqu'à ses dernières notes fulgurantes d'Angleterre. Simone Pétrement propose un aperçu particulièrement intéressant des « choses terriblement exigeantes »²⁴⁴, comme le note justement Robert Chenavier, que Weil a écrites sur l'amitié :

D'après un passage de ses *Cahiers*, c'est quand elle avait quinze ans, c'est-à-dire probablement au cours de l'année 1924, celle de son premier bachot, que Simone se forma, en pensée, l'image de « l'ami inconnu ». Elle avait un besoin vital d'amitié ; ne trouvant pas sans doute, parmi ses connaissances, l'ami idéal – elle ne devait peut-être jamais le trouver -, elle se forgea cette figure d'un ami lointain, caché, non révélé, dont elle pensait peut-être qu'il se révélerait un jour (*SP*, p. 43).

Depuis les amitiés ponctuelles ou durables partagées sur les bancs du lycée, dans le mouvement syndicaliste ou la résistance française, l'exceptionnelle sensibilité de Weil à l'amitié est évidente. Il est néanmoins possible de constater une évolution de ses idées sur l'amitié ainsi que des recoupements à travers le temps, la constante principale étant qu'elle a toujours conçu l'amitié comme un idéal, une vertu, difficile, voire impossible, à incarner.

Weil note d'abord dans un fragment sur la « Question de l'égalité des esprits », écrit probablement en 1931, qu'une amitié peut exister entre individus lorsqu'il y a présence de deux éléments : « une sympathie de nature affective » et une volonté chez chacun d'eux de « bien

²⁴⁴ Robert Chenavier, « Ouverture “Une joie gratuite ” et “ une vertu ” », *Cahiers Simone Weil*, XXX, n°4, 2007, p. 119.

diriger sa pensée et de chercher la vérité là même où elle heurte les passions » (*OC I*, p. 283)²⁴⁵. La sympathie, l'autonomie d'esprit et la fidélité à la raison rendent possible l'amitié, elles la précèdent. L'autonomie et la raison rendent possible l'amitié parce qu'elles constituent l'égalité entre les individus²⁴⁶. Or, la liberté correspond à l'égalité : « Deux êtres libres sont nécessairement égaux, non en ce sens qu'ils seraient identiques, mais en ce sens qu'aucun ne se subordonne à l'autre » (*Ibid.*). L'amitié rappelle constamment aux individus leur engagement à l'égard de l'autre et plus particulièrement leur volonté de penser librement : « l'amitié rappelle sans cesse chacun des deux amis à son devoir de conserver en lui-même cette volonté qui est ce qu'il estime chez l'autre et qui lui permet d'en être estimé » (*Ibid.*). Ainsi, les écrits plus anciens de Weil montrent que c'est l'égalité qui fonde et peut mener à l'amitié. C'est grâce à elle que l'amitié est possible.

Après son tournant mystique, Weil s'oppose toutefois à cette idée que l'égalité fonde l'amitié. Alliant la tradition pythagoricienne et le christianisme, ses écrits suggèrent plutôt que c'est l'égalité qui émane de l'amitié²⁴⁷. L'amitié y est désormais décrite comme une vertu *supernaturelle* : « la justice est une amitié surnaturelle qui procède de l'harmonie » (*OC IV 2, Intuitions pré-chrétiennes*, p. 272). Cette « 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 » (*OC IV 1, Formes de l'amour implicite de Dieu*, p. 289). L'inférieur est lui aussi appelé à incarner cette vertu en reconnaissant « que la générosité de l'autre est la seule cause de ce traitement » (*Ibid.*). Dans son « Carnet de Londres », Weil s'offusque même d'une citation

²⁴⁵ Bien diriger sa pensée signifie aussi la préservation et l'apprentissage de la solitude : « Ne te laisse mettre en prison par aucune affection. Préserve ta solitude. Le jour, s'il vient jamais, où une véritable amitié te sera donnée, il n'y aurait pas opposition entre la solitude intérieure et l'amitié, au contraire. C'est même à ce signe infaillible que tu la reconnaîtrais » (*OC VI 1, KI*, p. 88, souligné dans le texte). Sur l'apprentissage de la solitude : « Apprends à être seule, ne serait-ce que pour mériter l'amitié véritable » (*KI*, p. 141).

²⁴⁶ Rappelons que Weil reconnaît aussi une égalité dans la servitude à la nature. Voir chapitre 1.

²⁴⁷ Claude Mallan a abordé cette question admirablement dans « Au-delà des oppositions : Simone Weil et l'amitié pythagoricienne », *Cahiers Simone Weil*, XXXI, n°1, 2008, p. 1-10.

reprise par Jacques Maritain dans son ouvrage *Les Droits de l'homme et la loi naturelle*²⁴⁸, où il rappelle des commentaires de Thomas d'Aquin sur *l'Éthique* d'Aristote²⁴⁹ :

L'amitié... ne peut pas exister entre des êtres trop distants les uns des autres. L'amitié suppose que les êtres sont rapprochés les uns des autres et sont parvenus à l'égalité entre eux. Il appartient à l'amitié d'user d'une manière égale de l'égalité qui existe déjà entre les hommes. Et c'est à la justice qu'il appartient d'amener à l'égalité ceux qui sont inégaux : quand cette égalité est atteinte, l'œuvre de la justice est accomplie. Et ainsi l'égalité est au terme de la justice et elle est au principe et à l'origine de l'amitié (*OC VI 4, K18, p. 384*).

Pour Weil, cette attitude est exactement le contraire de l'esprit du christianisme, puisqu'elle ne permet ni de comprendre l'amour entre Dieu et la créature ni l'amitié entre le Christ et ses disciples (*Ibid.*, p. 384-385). Pour s'y opposer elle reprend la formule pythagoricienne: « L'amitié est une égalité faite d'harmonie », qu'elle complète avec deux extraits : l'un de Philolaos : « il y a harmonie entre les choses qui ne sont pas semblables, ni de même nature, ni de même rang... »²⁵⁰ et l'autre de Jean de Rotrou, un poète et dramaturge du XVII^e siècle, que cite Julien Sorel dans *Le Rouge et le noir* : « L'amour... fait les égalités et ne les cherche pas » (*Ibid.*, p. 385).

Bref, c'est l'amitié, comme vertu, on pourrait même dire comme *virtu agissante*, qui permet de rendre égaux les individus. L'égalité n'est donc pas une condition nécessaire à l'amitié ; c'est l'amitié qui rend égal et fait advenir la justice. Weil considère l'amitié comme une forme d'amour, sacrée et sainte, synonyme de justice. Elle voit l'amitié comme *philia*, une vertu à exercer par deux individus honnêtes et intègres, en quête du Bien et en vue de leur bien respectif.

²⁴⁸ Le texte renvoie à Jacques Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, New York, Éditions de la Maison française, coll. « Civilisation » (dirigée par Jacques Maritain) 1942, p. 53-54 (rééd. Paris, Desclée de Brouwer, 1989, p. 47), *OC VI 4, K18*, note 98, p. 509.

²⁴⁹ Weil est extrêmement dure à l'égard d'Aristote : « Aristote est le mauvais arbre qui ne porte que des fruits pourris. Comment ne le voit-on pas ? » (*OC VI 4, K18 p. 385*).

²⁵⁰ Voir aussi *Intuitions pré-chrétiennes*, *OC IV 2*, p. 270 : « Quand on applique aux hommes la formule : "L'amitié est une égalité faite d'harmonie", harmonie a le sens d'unité des contraires. Les contraires sont moi et l'autre, contraires si distants qu'ils n'ont leur unité qu'en Dieu ».

Il faut toutefois s'aventurer davantage dans la pensée métaphysique de Weil afin de comprendre comment ses idées sur l'amitié évoluent puisque c'est, ultimement, grâce à un principe médiateur, grâce à Dieu, ou plutôt en imitant la vertu surnaturelle de justice incarnée par le Christ, qu'elle croit que peut être réalisée l'égalité : « Mais le Christ est la médiation même, l'harmonie même », écrit-elle dans ses « Intuitions pré-chrétiennes » (*OC IV 2*, p. 288)²⁵¹ ; « Celui qui traite en égaux ceux que le rapport des forces met loin au-dessous de lui leur fait véritablement don de la qualité d'êtres humains dont le sort les privait. Autant qu'il est possible à une créature, il reproduit à leur égard la générosité originelle du Créateur » (*Formes de l'amour implicite de Dieu, OC IV 1*, p. 290).

5.4. Les risques de l'amitié

Weil admet par ailleurs que l'amitié peut aussi représenter un danger : elle mène ainsi parfois certains individus à sacrifier leur propre pensée pour se mettre d'accord avec leurs amis. Aussi dans *L'Enracinement*, nous prévient-elle que : « Même l'amitié à cet égard est un grand danger. L'intelligence est vaincue dès que l'expression des pensées est précédée, explicitement ou implicitement, du petit mot "nous". Et quand la lumière de l'intelligence s'obscurcit, au bout d'un temps assez court l'amour du bien s'égaré » (*OC V 2, L'Enracinement*, p. 132). Dans ses cahiers, elle décrit ce « nous » comme une « fausse amitié, sans harmonie, car là les termes sont de même espèce, de même racine, de même rang » (*OC VI 3, K12*, p. 402). Ce risque inhérent à l'amitié ressort aussi de l'ébauche d'un article de Weil qui date de 1928 sur le « Service civil », qui avait été proposé par un Suisse, Pierre Cérésolle, afin de remplacer progressivement le service militaire en France : « C'est ce qu'il y a de plus difficile dans l'amitié, de se défendre d'aimer le

²⁵¹ *Ibid.*, *OC IV 2*, p. 271.

délicieux accord ; et pourtant, si l'on ne s'en défend, toute amitié périt »²⁵². Les différences entre individus sont donc cruciales afin de préserver l'amitié. On pourrait même aller jusqu'à dire qu'elles en sont constitutives.

Paradoxalement, cette insistance sur l'importance des potentialités de désaccord entre individus, qui est le signe du caractère pluraliste et agonistique de la pensée weilienne, rappelle certainement l'œuvre d'une autre philosophe du XX^e siècle qui, au contraire de Weil, voyait plutôt une incompatibilité entre l'amour et le politique (particulièrement la compassion et sa perversion, la pitié). Pour Hannah Arendt, l'amour est « la plus puissante des formes antipolitiques » parce qu'il est « étranger-au-monde »²⁵³. Par ailleurs, Arendt croyait que « L'amour, en raison de sa passion, détruit l'entre-deux qui nous rapproche et nous sépare d'autrui »²⁵⁴. La force antipolitique propre à l'amour s'oppose, selon Arendt, au respect, cette considération à distance de l'autre, qui n'a rien à voir avec l'estime ou l'admiration. Il semble y avoir chez Weil, comme chez Arendt, une défense de la pluralité essentielle au politique ainsi qu'un grand souci de la préservation de l'individualité et des singularités individuelles, singularités salvatrices à la fois pour les relations interpersonnelles et, plus largement, pour la vie sociale et politique. Cette pluralité humaine est, selon Arendt, la condition de l'espace public où les singularités peuvent apparaître l'une à l'autre²⁵⁵. Alors que la fausse amitié, signifiant la conformité au « nous », est une menace pour la vie collective, la véritable amitié, selon Weil, l'amitié comme vertu surnaturelle de justice, respectant l'autonomie et la différence de l'autre, lui est salutaire. L'amour-amitié, décrit par Weil, rappelle l'amitié chez Arendt, parce qu'il renvoie également à la préservation d'une certaine distance entre individus.

²⁵² *SP*, p. 94.

²⁵³ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 309.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 308.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 283.

5.5. L'idolâtrie

La lucidité de Weil quant aux dangers de l'amitié s'inscrit au sein d'une critique et d'une méfiance plus large envers les potentialités perverses du collectif et du social. Le collectif lui-même peut rendre un peuple esclave lorsqu'il est divinisé et prétend avoir identifié le bien et le mal à des réalités immanentes et donc relatives. Pour Weil, il faut distinguer deux biens qui sont foncièrement différents : un bien relatif qui, lui, est posé comme le contraire du mal, et un Bien absolu, irréalisable car hors de ce monde (*OC VI 3, K10*, p. 309). Le bien que nous désirons toujours est le Bien absolu, mais le seul que nous pouvons atteindre est le bien relatif, contraire du mal, soit le nécessaire. En confondant le Bien et le nécessaire, le collectif confond un moyen d'arriver au Bien pour la fin même. L'une des faiblesses principales des êtres humains est ainsi la facilité avec laquelle ils s'écartent de la recherche du Bien en se soumettant au bien identifié par les autres ou par le collectif.

S'inspirant de l'enseignement de Platon au livre VI (493a-c) de *La République*, Weil associe cette tendance perverse du collectif au « gros animal », à la Bête sociale. Suivre le gros animal c'est mettre entre parenthèses la recherche de la vérité au profit d'un bien identifié par le collectif. Une autre appellation que donne Weil à cette divinisation du social est l'idolâtrie, c'est-à-dire l'absolutisation d'un bien relatif, la transformation en idole d'un bien relatif²⁵⁶. Weil observe d'ailleurs que l'idolâtrie est une « méthode religieuse », le religieux étant ici compris dans le sens large que lui donnent des sociologues français comme Durkheim²⁵⁷. Pour Weil, cette compréhension sociologique du religieux est défailante, puisqu'elle oublie « l'infiniment

²⁵⁶ Nous reviendrons sur la question de l'idolâtrie dans le prochain chapitre. La solution au problème du gros animal est, selon Weil, dans la solitude de l'individu, dans sa relation avec le transcendant. Cela sera approfondi dans le chapitre 7 sur l'agir individuel.

²⁵⁷ « Le Diable est le collectif. (C'est la divinité de Durkheim) » (*OC VI 4, K17*, p. 355).

petit »²⁵⁸, c'est-à-dire Dieu, celui qui est « infiniment plus que tout » et qui fait toute la différence entre une religion sociale et une vraie religion (*EL, Cette guerre est une guerre de religions*, p. 103).

Weil observe donc que le gros animal n'est pas seulement politique ; il peut aussi être religieux. Peuple religieux, les Romains, selon Weil, étaient athées et idolâtres d'eux-mêmes (*E*, p. 97). Ils ont fait de Dieu « une doublure de l'Empereur » (*E*, p. 177). D'ailleurs, la société romaine, fondée sur l'institution de l'esclavage, ne tolérait pas les Juifs parce qu'elle n'admettait pas qu'ils aient un autre maître/propriétaire que l'Empereur : « Ainsi dans le culte de l'Empereur, ce qui était divinisé, c'était l'institution de l'esclavage. Des millions d'esclaves rendaient un culte idolâtre à leur propriétaire » (*E*, p. 180). Weil reproche cependant aux Juifs d'être aussi idolâtres et irrégieux que les Romains, car ils ont fait de leur nation une idole. Ils se considéraient comme une nation sainte et choisie par Dieu (*E*, p. 100)²⁵⁹. L'idée d'un Dieu tout-puissant intervenant dans les affaires humaines est aussi une aberration idolâtrique selon Weil. Elle contredisait sa conception d'un Dieu qui serait, lui aussi, soumis à la nécessité²⁶⁰. Par ailleurs, Weil condamne le rapport de propriété entre les Hébreux et Jéhovah, car celui-ci reproduisait le type de rapport que les Hébreux entretenaient, avant l'Exode, avec le Pharaon égyptien, fondé sur la servitude.

²⁵⁸ La formule peut paraître intrigante. Il vaut la peine, il nous semble, de la comparer à ce qu'écrivait Augustin : « Dans ma laborieuse et haletante indigence de vérité, je vous cherchais, mon Dieu [...], non pas par le jugement de la raison qui nous met, selon votre volonté, au-dessus des bêtes, mais par le sens charnel. Mais vous étiez au-dedans de moi plus profondément que mon âme la plus profonde, et au-dessus de mes plus hautes cimes » (Saint Augustin, *Les confessions*, Livre 3, chapitre VI, Paris, GF-Flammarion, 1964, p. 56-57).

²⁵⁹ Bien que sa famille était agnostique, Simone Weil avait des origines juives, tant du côté maternel que paternel. Il y aurait certes beaucoup à dire sur les jugements controversés de Weil sur Israël, sa distanciation de ses origines juives, son ignorance du judaïsme et son apparente indifférence à la Shoah. En guise d'introduction à ces débats, voir les articles suivants de Robert Chenavier : « Encadré : Anti-hébraïsme, antijudaïsme ou antisémitisme? », *Esprit*, n°387 (8/9), 2012, p. 49-51 et « Simone Weil, l'anti-hébraïsme et les Juifs », *Cahiers Simone Weil*, XXX, no. 3, 2007, p. 215-237. Voir aussi Daniel Lindenberg, « Politique de Simone Weil », *Esprit*, n°387 (8/9), 2012, p. 30-48 et Emmanuel Lévinas, « Simone Weil contre la Bible », p. 178-188.

²⁶⁰ Comme l'explique J.-Patricia Little : « 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'était 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" (P.S.O., 51) » (« Le refus de l'idolâtrie dans l'œuvre de Simone Weil », *Cahiers Simone Weil*, II, no. 4, 1979, p. 202).

Il importe toutefois de préciser que la haine du « gros animal » de Weil ne veut pas pour autant dire qu'elle s'opposait à toutes les formes de société et de vie collective. Comme l'écrit Robert Chenavier, « il y a une exigence de Cité »²⁶¹ chez Weil. L'être humain a besoin, pour s'épanouir, d'une cité bien ordonnée. D'ailleurs, Weil avait repéré dans l'histoire une cité modèle, une cité qui avait réussi à incarner le type d'amitié et d'obéissance qu'elle admirait.

5.6. L'amitié et l'obéissance : vertus jumelles

Nous avons souligné que l'amour-amitié de Simone Weil, synonyme de justice, s'inspire de « l'ami par excellence », c'est-à-dire Dieu. L'individu est appelé à suivre l'exemple de Dieu qui laisse la créature libre de consentir à son amour. C'est cette faculté de consentement que Weil identifie à l'obéissance légitime, l'obéissance à une contrainte étant en revanche illégitime parce qu'elle élimine la possibilité du consentement : « il y a une espèce de dévouement liée à l'esclavage qui, loin d'être un signe de consentement, est l'effet direct d'un système de contrainte brutale ; car dans le malheur la nature humaine cherche désespérément des compensations n'importe où » (*EL, Luttons-nous pour la justice?*, p. 52)²⁶². Seule l'obéissance consentie peut se conjuguer avec la liberté. C'est même cette obéissance légitime qui est la liberté²⁶³. Si Weil admet que les modalités du consentement peuvent varier d'une société à l'autre (*Ibid.*), elle met néanmoins en garde : « Là où il n'y a pas d'autres mobiles connus que la contrainte, l'argent et un enthousiasme soigneusement entretenu et stimulé, il n'y a pas possibilité de liberté » (*Ibid.*, p. 53). Entrent selon elle dans cette catégorie la grande majorité des « pays de race blanche » et « tous ceux que l'influence de la race blanche a pénétrés » (*Ibid.*). Ces sociétés sont dénuées de la

²⁶¹ Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, p. 39.

²⁶² Voir *OC VI 2, K5*, p. 194.

²⁶³ « La liberté est la saveur de la vraie obéissance » (*EL, Luttons-nous pour la justice?*, p. 52).

véritable liberté, synonyme d'obéissance et de consentement légitimes. Sous ce dur pessimisme, Weil lance un appel à la création, à l'invention de la liberté ; un appel à trouver des formes de consentement qui correspondent aux sociétés contemporaines.

Weil croit néanmoins qu'un individu peut être libre s'il obéit à une contrainte qui se révélerait être une nécessité inscrite dans le « rapports des choses »²⁶⁴. En fait, elle pense que ce genre de contrainte est essentiel à la vie sociale. La bonne contrainte est celle qui permet aux valeurs spirituelles de s'épanouir (*EHP*, p. 109). Parmi ces valeurs, nous pouvons compter l'attention, l'humilité, l'amour et, bien sûr, l'obéissance. Les chances qu'apparaissent de telles conditions d'existence sont toutefois très minces :

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 (*Ibid.*, p. 110).

Weil croit qu'un tel miracle s'est produit en France au XI^e et XII^e siècles chez les Albigeois dans les pays du sud de la Loire « où quotidiennement les yeux et les oreilles des hommes étaient comblés de beauté parfaitement simple et pure » (*EL, Cette guerre est une guerre de religions*, p. 103). Les Albigeois auraient embrassé la morale surnaturelle, l'amitié et l'obéissance à des contraintes légitimes. Mais ce miracle n'aura malheureusement été que de courte durée puisque ce peuple a été détruit au XIII^e siècle par l'Inquisition.

Weil vante les mérites des Albigeois dans *L'Enracinement* – sa dernière grande œuvre, à laquelle nous reviendrons dans le prochain chapitre – et dans deux textes qu'elle rédige pour les *Cahiers du Sud* sous le pseudonyme d'Émile Novis, lors de son séjour à Marseille au début des

²⁶⁴ Voir la distinction entre les souffrances qui proviennent de la « nature des choses » et celles qui sont les « effets de nos crimes » à la p. 81 du chapitre 3. Voir aussi la note 342 à la p. 189.

années 40²⁶⁵. Ces deux articles s'inspirent de sa lecture de la *Canso*, soit la *Chanson de la croisade contre les Albigeois*. Weil est particulièrement marquée par les valeurs chevaleresques des Albigeois et certaines de leurs institutions. Elle est d'abord touchée par l'amour courtois, la *merci*, qu'elle considère comme une expression du respect du consentement de l'être aimé.

L'amour courtois avait pour objet un être humain ; mais il n'est pas une convoitise. Il n'est qu'une attente dirigée vers l'être aimé et qui en appelle le consentement. Le mot de merci (47) par lequel les troubadours dessinaient ce consentement est tout proche de la notion de grâce. Un tel amour dans sa plénitude est amour de Dieu à travers l'être aimé. Dans ce pays comme en Grèce, l'amour humain fut un des ponts entre l'homme et Dieu (*OC IV 2, En quoi consiste l'inspiration occitanienne*, p. 420-421)²⁶⁶.

La « merci » est à rapprocher de *en hupomenê*, que Weil mentionne dans *Formes de l'amour implicites de Dieu* et qu'elle comprend comme une forme d'« attente », « d'immobilité attentive et fidèle qui dure indéfiniment » (*OE*, p. 753). La « merci » serait l'application de ce type d'attention à l'être aimé.

Weil admire aussi l'institution du *Parage* des Albigeois, soit le fait « d'obéir sans s'abaisser » (*OC IV 2, L'agonie d'une civilisation*, p. 410). Il s'agit d'une soumission et d'une subordination qui exclut la servilité et est motivée par le devoir et une certaine noblesse des sentiments. Elle observe que ce type d'obéissance était toujours accompagné par un « esprit de fidélité » (*Ibid.*, p. 411), de personne à personne, possible seulement lorsque celui ou celle à qui on obéit est dépourvu de force. Weil croyait en effet que les Albigeois avaient réussi à éliminer de la vie publique la force. L'obéissance aux personnes, pour eux, était une obéissance à la loi, naturellement dépourvue de force. Enfin, Weil admirait l'esprit civique et le patriotisme qui

²⁶⁵ Il s'agit de : « L'agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique » et « En quoi consiste l'inspiration occitanienne ».

²⁶⁶ La note 47 renvoie à : « *Mercès* – en français, “merci” – est en effet l'une des grandes valeurs de la fine Amour. Certains troubadours, en particulier Raimond de Miraval, qui vécut dans le milieu le plus catharisant du Carcassès, transmue ce qui peut apparaître comme simple geste de “pitié” (une récompense concrète) quémanté à la dame aimée, en l'espérance d'une véritable “grâce”, de nature presque surnaturelle : “Dame, que merci descende sur votre cœur... et veuillez que sur moi s'étende l'esprit de votre *Jòï*...” (trad. René Nelli. *Raimond de Miraval, du jeu subtil à l'amour fou*, Verdier, 1979). On ne peut qu'être étonné de la justesse de la réflexion de S.W.” » (*OC IV 2*, p. 764).

animaient les Albigeois. Ce patriotisme renvoyait à un lien entre la terre et le langage, duquel provenait l'appellation de la région, le Languedoc (*OC IV 2, note 18, p. 762*). Il incarnait le type de subordination et d'obéissance, préservant la liberté, qu'elle avait toujours admiré.

Du fait de ce qui précède, Weil s'est autorisée à opérer un certain nombre de rapprochements que d'aucuns pourraient trouver fort rapides, mais qui, selon elle, expliqueraient les dérives de l'obéissance à l'époque moderne. La défaite de la civilisation albigeoise au XIII^e siècle représente, selon Weil, le drame de l'imposition de la force sur une civilisation et scellera ultimement le destin politique de l'Europe. Lorsque les conquérants ont imposé leurs valeurs en Occitanie, toutes celles des Albigeois ont été transformées, en commençant – et c'est vraisemblablement ce que Weil trouve le plus déplorable – par leur compréhension de l'ordre social, de l'autorité et de l'obéissance. L'obéissance désormais « obtenue uniquement par les mobiles les plus bas », pouvait dès lors être « achetée et vendue », ce qui a contraint les Albigeois à obéir par la crainte et l'humiliation (*Ibid.*, p.410-411).

Weil croit que la Renaissance – ou, ce qui est communément reconnu comme telle, soit les XV^e et XVI^e siècles en Europe –, en consacrant l'individualisme et en sacrifiant le surnaturel et la liberté spirituelle a appauvri encore plus la vie collective et l'aurait, en fait, menée vers sa perte. Si elle renoue avec la sagesse de la Grèce antique, elle sacrifie toutefois sa source surnaturelle²⁶⁷. Weil pense que les Albigeois représentaient la véritable Renaissance car ils proposaient un modèle de vie collective alliant le legs philosophique de la Grèce à une vie spirituelle épanouie, inspirée du christianisme. Elle aurait sans doute été d'accord pour ranger La Boétie parmi les dignes représentants et continuateurs de cette « véritable » Renaissance propre à la civilisation albigeoise : en effet, l'une de ses particularités était son refus de la force et Weil

²⁶⁷ « Restaurer la liberté spirituelle. L'Église a séparé à tort la liberté et la spiritualité : la Renaissance, dans son besoin de liberté, a abandonné la spiritualité. Elle s'est imprégnée de la Grèce, moins la spiritualité grecque » (*OC VI 2, K6, p. 325*).

voyait La Boétie parmi ces « esprits de premier ordre qui n'ont été ni les serviteurs ni les adorateurs de la force » (*OC II 3, ROH*, p. 213)²⁶⁸.

Enfin, Weil pense que l'Église romaine, en imposant le respect absolu de l'orthodoxie, introduit le germe de ce qui deviendra le totalitarisme par son utilisation de l'anathème, excluant et réprimant toutes les sociétés et individus qui contreviennent à ses commandements. Le lien est direct selon Weil entre l'Église et l'État moderne. Elle déplore ainsi le fait que le cardinal Richelieu ait éliminé la diversité en France ; et elle affirme que Louis XIV « imposait à ses sujets une soumission qui ne mérite pas le beau nom d'obéissance » (*OC IV 2, En quoi consiste l'inspiration occitanienne*, p. 422). De plus, elle note que l'État centralisé comme « machine anonyme, aveugle, productrice d'ordre et de puissance » (*OC II 3, ROH*, p. 173) et comme unique source d'autorité, inventé par Richelieu, a été répandu partout en Europe par Napoléon (*Ibid.*, p. 171).

Dans tous ces cas, Weil s'en prend à une forme de soumission absolue qu'elle attribue à la « bassesse d'âme » (*Ibid.*, p. 206). À Rome, c'était l'Empire, dirigée par une administration centralisée, qui était l'objet du pouvoir et de cette soumission absolue (*Ibid.*, p. 206-207). La flatterie, le dévouement, le prestige et l'humiliation étaient quelques-uns des éléments qui participaient au caractère servile de ce pouvoir. Mais le problème principal, que Weil repère aussi dans les dictatures totalitaires en Russie et en Allemagne, était que « l'État était également l'unique objet des aspirations spirituelles, l'unique objet d'adoration » (*Ibid.*, p. 207). Dans tous les domaines, intimes et publics, les individus devaient se soumettre à l'État centralisé²⁶⁹. En fait, la seule source d'autorité et d'obéissance légitimes à Rome était l'Empire (donc l'État). Bien que

²⁶⁸ La force : « c'est-à-dire de tout ce qui est collectif, de tout ce qui procède de la Bête sociale, comme Platon l'appelait » (*En quoi consiste l'inspiration occitanienne, OC IV 2*, p. 422).

²⁶⁹ Voilà pourquoi elle décrit l'esprit du système hitlérien comme « antijuridique, antiphilosophique et antireligieux » (*OC II 3, ROH*, p. 208).

la religion ait été une caractéristique importante de la vie politique romaine, elle a été instrumentalisée par l'État et ne permettait pas à l'individu de penser librement : « La vie spirituelle n'était guère à Rome qu'une expression de la volonté de puissance » (*Ibid.*, p. 195). Toute forme de vie spirituelle qui ne visait pas ultimement l'expansion de l'Empire était systématiquement éliminée²⁷⁰.

5.7. L'État comme idole

Weil croyait que l'humanité s'approchait d'une situation dangereuse pour « la paix, la liberté, mais [aussi] toutes les valeurs humaines sans exception », l'autorité de l'État devenant la seule source d'obéissance et « d'autorité effective » (*Ibid.*, p. 215). En dépit de son dégoût assumé pour Nietzsche²⁷¹, Weil avait ceci en commun avec lui qu'elle voyait l'État comme une « nouvelle idole »²⁷². On pourrait même penser que c'est encore à lui qu'elle pense lorsqu'elle écrit dans *L'Enracinement* que « *L'État est une chose froide*, qui ne peut pas être aimée ; mais il tue et abolit tout ce qui pourrait l'être ; ainsi on est forcé de l'aimer, parce qu'il n'y a rien que lui. Tel est le supplice moral de nos contemporains » (*OC V 2*, p. 204, c'est nous qui soulignons)²⁷³. C'est en réhabilitant la notion de patrie que Weil propose une alternative à ses contemporains afin de contourner le piège de l'État idolâtrique : « De remède, il n'y en a qu'un. Donner aux Français quelque chose à aimer. Et leur donner d'abord à aimer la France. Concevoir la réalité correspondant au nom de France de telle manière que telle qu'elle est, dans sa vérité, elle puisse être aimée avec toute l'âme » (*OE, L'Enracinement*, p. 1125). Seule la mystique, en imprégnant

²⁷⁰ C'est en suivant cette logique qu'elle établit un lien direct entre la religion d'Israël et l'Église : « L'Empire a /été l'héritier/ a succédé à Israël, l'Église succède à l'Empire » (*OC VI 4, K16*, p. 249, souligné dans le texte).

²⁷¹ « Je ne puis supporter Nietzsche ; il me rend malade, même quand il exprime des choses que je pense » (*S*, p. 20).

²⁷² Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la nouvelle idole », Gallimard, Paris, 1971, p. 70.

²⁷³ « État, ainsi se nomme le plus froid de tous les monstres froids. Et c'est avec froideur aussi qu'il ment ; et suinte de sa bouche ce mensonge : "Moi, l'État, je suis le peuple" » (*Ibid.*, p. 70).

un peuple de religion authentique orientée vers le Bien, peut générer un milieu propice à nourrir les âmes au lieu de les détruire. L'exigence qu'impose Weil à l'individu afin d'entrer en contact avec ce Bien est toutefois étonnant. En effet, elle conseille l'exil et le déracinement : « Il ne faut pas être *moi*, mais il faut encore moins être *nous*. La cité donne le sentiment d'être chez soi. Prendre le sentiment d'être soi dans l'exil. Être enraciné dans l'absence de lieu. Se déraciner socialement et végétativement. S'exiler de toute patrie terrestre » (*PG*, p. 91). C'est ce paradoxe déroutant d'une méfiance envers la patrie combiné à un idéal patriotique que nous tenterons de comprendre dans le prochain chapitre.

Chapitre 6 :

Principes d'une obéissance non idolâtrique

Dans le précédent chapitre, nous avons voulu montrer les liens entre l'amitié et l'obéissance légitime selon Simone Weil, toutes deux pouvant être conçues comme un libre consentement à un objet d'amour. L'obéissance légitime et idéale, que Weil repère chez les Albigeois, s'oppose ainsi à l'esclavage compris comme une soumission à un pouvoir arbitraire et à l'absence de consentement. Weil diagnostique pourtant un problème quant à la possibilité d'une obéissance légitime chez ses contemporains. Ce diagnostic part d'un double constat. Le premier est lié à la tendance totalitaire de l'État, soit le fait que l'État tend naturellement à délégitimer toutes les autres sources d'obéissance. Le second est lié à une certaine réticence des Français à obéir. Rappelons que Weil avait déjà identifié cette difficulté pendant la période du Front populaire (chapitre 3). Rappelons aussi que cette critique de la réticence de ses compatriotes à obéir ne veut pas pour autant dire qu'elle soit contre toutes les formes de résistance au pouvoir.

Ce problème lié à l'obéissance est le véritable tremplin des propositions de reconstruction et de refondation de la France d'après-guerre présentées par Weil dans son « second grand œuvre », *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des besoins envers l'être humain*, rédigé pour la France libre, à Londres, à peine quelques mois avant sa mort²⁷⁴. En effet, Weil considère que ses compatriotes seront réticents à obéir à une autorité même légitime, car ils ont été trop habitués à l'esclavage et à l'obligation légitime de désobéir face à la menace nazie et à l'Occupation:

²⁷⁴ *L'Enracinement* est le titre donné par Albert Camus à la première édition de l'ouvrage de Weil dans sa collection « Espoir ». Weil avait quant à elle intitulé son manuscrit *Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*.

La victoire va libérer un pays où tous auront été presque exclusivement occupés à désobéir, pour des motifs bas ou élevés. On a écouté la radio de Londres, lu et distribué des papiers interdits, voyagé en fraude, caché du blé, travaillé le plus mal possible, fait du marché noir, on s'est vanté de tout cela entre amis et en famille. Comment fera-t-on comprendre aux gens que c'est fini, que désormais il faut obéir ? (E, p. 105).

Weil réitère cette inquiétude quelques pages plus loin : « Le gouvernement qui surgira en France après la libération du territoire sera devant le triple danger causé par ce goût du sang, ce complexe de mendicité, cette incapacité d'obéir » (E, p. 107). Elle considère néanmoins qu'il s'agit là d'un problème qui aurait des origines beaucoup plus profondes dans l'histoire française et dont l'un des effets serait précisément le traumatisme collectif que représente l'Occupation. *L'Enracinement* vise à expliquer les raisons de cette tragédie ainsi qu'à proposer des solutions afin d'éviter qu'une telle situation ne se reproduise.

Weil insiste particulièrement sur la responsabilité des Français eux-mêmes dans cette situation. Utilisant un langage figuratif, elle affirme que les Français n'ont pas été dépouillés de leur patrie par des escrocs, ils ont tout simplement « ouvert la main et laissé tomber la patrie par terre » (E, p. 72)²⁷⁵. S'ils ont volontairement abandonné leur patrie, c'est qu'un certain mépris de la chose publique, de la *res publica*, s'est installé en France. Ce mépris serait imputable à une maladie collective sévère, méticuleusement analysée par Weil, le *déracinement*. Sont *déracinées* les sociétés qui ne permettent pas « la participation réelle, active et naturelle à l'existence d'une collectivité qui conserve vivants certains trésors du passé et certains pressentiments d'avenir » (E., p. 36). Le déracinement a deux effets : soit il mène les déracinés à répandre le déracinement en conquérant d'autres peuples, soit il laisse ceux qui en sont atteints dans une « inertie de l'âme presque équivalente à la mort » et semblable à l'abattement de l'esclave (E, p. 39). L'Allemagne

²⁷⁵ Voir aussi *EL, Légitimité du gouvernement provisoire*, p. 60-61 : « [...] la légitimité n'est pas un trésor qui ait été volé à la nation française, soit par l'ennemi, soit par un complot organisé à l'intérieur. Le peuple français dans son ensemble, depuis les élites jusqu'aux foules laborieuses, a ouvert la main et a laissé le trésor tomber au sol, sans même baisser les yeux pour voir où il roulait. Les passants le heurtaient du pied ».

nazie est, selon Weil, un exemple du premier effet, alors que la France, avec sa « léthargie » et sa « stupeur », est emblématique du second (*E.*, p. 40).

Cette maladie générale du pays a pris la forme d'une espèce de sommeil qui seul a empêché la guerre civile. La France a haï la guerre qui menaçait de l'empêcher de dormir. À moitié assommée par le coup terrible de mai et juin 1940, elle s'est jetée dans les bras de Pétain pour pouvoir continuer à dormir dans un semblant de sécurité. Depuis lors l'oppression ennemie a transformé ce sommeil en un cauchemar tellement douloureux qu'elle s'agite et attend anxieusement les secours extérieurs qui l'éveilleront (*E.*, p. 40).

Ce mépris pour la chose publique serait aussi imputable à un second facteur, soit l'indistinction qui s'est progressivement installée entre la patrie, la nation et l'État. C'est ce qui amène Weil à proposer une sorte de généalogie du patriotisme. Elle n'en reste pas à une analyse historique et au constat d'une notion dépassée et caduque : elle propose de penser cette notion « pour la première fois », afin qu'elle puisse devenir le digne objet d'amour qu'elle est destinée à être. Weil est convaincue que seule la vertu civique, l'amour adéquat de la chose publique, peut encourager la réapparition d'une forme d'obéissance légitime, puisque volontaire et consentie.

Il faut un amour bu tout naturellement avec le lait, et qui porte les adolescents à conclure une fois pour toutes, au plus secret de leur cœur, un pacte de fidélité dont une vie entière d'obéissance ne soit que le prolongement. Il faut que les formes de la vie sociale soient calculées de manière à rappeler sans cesse à la population, dans le langage symbolique le plus intelligible pour elle, le plus conforme à ses coutumes, à ses traditions, à ses attachements, le caractère sacré de cette fidélité, le libre consentement d'où elle est issue, les obligations rigoureuses qui en procèdent (*EL, Luttons-nous pour la justice?*, p. 55).

Il est néanmoins impossible de nier la présence d'un apparent paradoxe dans l'œuvre de Weil, reposant sur sa recommandation d'un patriotisme nouveau, fondé sur un objet d'amour légitime, d'une part, et, d'autre part, sur sa méfiance envers toutes les formes de collectivité. Ce paradoxe en rejoint un autre propre à l'enracinement. En effet, si Weil critique la multiplication des formes de déracinement de son époque en même temps qu'elle insiste sur l'importance de l'enracinement des individus, il y a aussi dans son œuvre une sorte d'impératif absolu de non identification,

remarquable surtout dans ses cahiers. Weil prescrit simultanément l'amour de la patrie et le « non amour de la patrie » (*OC VI, Annexe IV*, p. 544). Aussi exprime-t-elle une résistance à prendre elle-même racine dans tous les milieux humains, soit religieux (judaïsme, catholicisme), sociaux (bourgeoisie), politiques (communisme) ou professionnels (syndicalisme, lycées), auxquels elle est rattachée par sa naissance et ses expériences. Ce paradoxe porte Daniel Boitier à parler de « l'impossible enracinement de Simone Weil »²⁷⁶ et l'exploration de ce « balancement entre besoin d'enracinement et déracinement, attachement [...] et détachement » est au cœur d'un ouvrage de Sylvie Courtine-Denamy²⁷⁷. Sophie Bourgault, pour sa part, n'y voit pas une contradiction. Il faut, pense-t-elle, plutôt distinguer entre deux types de déracinement, l'un qui viendrait du « dehors » (le malheur, la conquête et la colonisation, par exemple) et serait à proscrire, et l'autre qui viendrait du dedans et serait voulu et désiré par l'individu²⁷⁸.

Mais la présence de ce paradoxe s'inscrit aussi dans une démarche philosophique : « Méthode d'investigation : dès qu'on a pensé quelque chose, chercher en quel sens le contraire est vrai » (*PG*, p. 174). Les contradictions font foison dans l'œuvre de Weil et on pourrait presque dire qu'elles sont sa signature. D'ailleurs, Weil admet qu'il y a une contradiction morale propre au patriotisme : « Le centre de la contradiction inhérente au patriotisme, c'est que la patrie est une chose limitée dont l'exigence est illimitée » (*E*, p. 107). La contradiction consiste en ceci que l'obligation envers la patrie est absolue, pouvant même aller jusqu'au sacrifice d'une vie, alors que la patrie en tant que telle est imparfaite. Weil poursuit toutefois en précisant : « La contradiction n'est qu'apparente. Ou plus exactement elle est réelle, mais vue dans sa vérité elle se ramène à une de ces contradictions fondamentales de la situation humaine, qu'il faut reconnaître,

²⁷⁶ Daniel Boitier, « L'impossible enracinement de Simone Weil. Simone Weil entre "judaïsme" et "catholicisme" », *Cahiers Simone Weil*, XIV, no. 4, 1991, p. 320-340.

²⁷⁷ Sylvie Courtine-Denamy, *Simone Weil. La quête de racines célestes*, Paris, Cerf, 2009, p. 14.

²⁷⁸ Sophie Bourgault, « Le déracinement comme bien et comme mal : réflexions weilliennes sur l'exil », dans *L'exil et l'errance. Le travail de la pensée entre enracinement et cosmopolitisme* (sous la direction de François Charbonneau), Montréal, Liber, 2016, p. 289-300.

accepter, et utiliser comme marchepied pour monter au-dessus de ce qui est humain » (*Ibid.*). Elle note aussi qu'il existerait trois manières de se débarrasser de cette contradiction. La première consiste à ne se considérer obligé d'amour qu'envers des principes qui proviennent de l'au-delà. Cela est toutefois un amour faux, un mensonge d'amour, car le vrai amour consiste à aimer le réel, à aimer ce qui existe. La deuxième est l'idolâtrie qui consiste à affirmer que l'absolu se retrouve dans un ou plusieurs objets de ce monde. Mais comme nous l'avons déjà exposé dans le chapitre 5, l'idolâtrie est aussi un mensonge. Enfin, la troisième manière de se débarrasser de la contradiction propre au patriotisme serait la négation de toutes les formes d'obligation, ce qui équivaut, selon Weil, à un « suicide spirituel » (*E*, p. 106-107).

De ces trois manières d'esquiver la contradiction propre au patriotisme, soit que nous avons des obligations absolues face à ce qui est par principe limité, Weil accorde une attention particulière à l'idolâtrie, car elle en observe les conséquences sévères sur ses compatriotes. Nous verrons dans ce chapitre que l'amour de la patrie recommandé par Weil est protégé de ses tendances idolâtriques par trois vertus : la compassion, l'humilité et l'attention²⁷⁹. Après avoir présenté le type de patriotisme critiqué par Weil, nous définirons celui qu'elle défend. Comme nous le verrons, *L'Enracinement* et plus particulièrement les idées de Weil sur un patriotisme nouveau qui serait synonyme de liberté, témoignent des convictions de la philosophe quant au sens pratique de la vie spirituelle. La spiritualité et la religion, au sens où Weil entend ces termes, participent ainsi directement à la vie et à l'action politique.

²⁷⁹ Weil parle de la « vertu de l'attention surnaturelle » notamment dans ses *Intuitions pré-chrétiennes* (OC IV 2, p. 281). L'humilité est quant à elle « reine des vertus » (OC VI 3, K9, p. 184) et « la seule vertu surnaturelle » (OC VI 2, K6, p. 384). Quant à ce que nous appelons la vertu de compassion, Weil affirme que le modèle de la compassion à l'égard du prochain est la Passion du Christ (OC IV 1, *Formes de l'amour implicite de Dieu*, p. 291 et *Les trois fils de Noé et l'histoire de la civilisation méditerranéenne*, p. 379). – Pour une conception alternative des caractéristiques propres au patriotisme weilien, soit comme *justice*, *fidélité* et *compassion*, voir Simone Fraisse, « La nation dans la pensée de Simone Weil », *Cahiers Simone Weil*, VIII, n°4, p. 332-343.

6.1. Un patriotisme fondé sur une fausse grandeur

Weil reconnaît que le patriotisme existe depuis toujours. À travers l'histoire française, la fidélité et le sentiment d'obligation des citoyens ont pu se partager entre des liens personnels (le seigneur ou le roi) ou des liens sociaux (le pays), comme c'était le cas chez les Albigeois. Ces sentiments ne correspondaient néanmoins pas à un objet fixe. L'objet auquel ils se rapportaient se transformait au gré des circonstances.

Le patriotisme était diffus, errant, et s'élargissait ou se resserrait selon les affinités et les périls. Il était mélangé à des loyautés différentes, celles envers des hommes, seigneurs ou rois, celles envers des cités. Le tout formait quelque chose de très confus, mais aussi de très humain. Pour exprimer le sentiment d'obligation que chacun éprouve envers son pays, on disait le plus souvent « le public », « le bien public », mot qui peut à volonté désigner un village, une ville, une province, la France, la chrétienté, le genre humain (*E.*, p 74).

Ce n'est que dans l'histoire récente de la France que la patrie est devenue « un objet cristallisé » et territorialement défini par la nation (*Ibid.*). Ce patriotisme, dans sa plus récente manifestation, établit « une équation entre le bien absolu et une collectivité correspondant à un espace territorial, à savoir la France » (*E.*, p. 98). Or, comme nous l'avons vu dans le dernier chapitre, pour Weil, ce type de patriotisme, d'origine romaine, équivaut à une forme d'idolâtrie. Il représente le culte du gros animal, soit l'adoration du social équivalente à une religion, et donc l'instrumentalisation du spirituel.

Malheureusement, les Français ont adopté cette conception romaine de la grandeur, conception que Weil nomme aussi *cornélienne*²⁸⁰ d'après le dramaturge du XVII^e siècle. Elle en retrace d'ailleurs les manifestations à travers l'histoire de la France. Elle précise d'abord que la fidélité des Français à ce qu'ils appelaient le « royaume de France » était déjà impure pour deux

²⁸⁰ En plus d'affirmer que Corneille avait raison de dédier son orgueilleux *Horace* à Richelieu, elle écrit aussi à propos de lui : « Son *Polyeucte* nous paraîtrait comique si nous n'étions pas aveuglés par l'habitude. Polyeucte, sous sa plume, est un homme qui tout d'un coup a compris qu'il y a un territoire beaucoup plus glorieux à conquérir que les royaumes terrestres, et une technique particulière pour y parvenir ; aussitôt il se met en devoir de partir pour cette conquête, sans aucun égard pour quoi que ce soit d'autre, et dans le même état d'esprit que lorsque auparavant il faisait la guerre au service de l'empereur » (*E.*, p. 98).

raisons. La première est une certaine perversion de la royauté française de Charles X au XVII^e siècle, période pendant laquelle la France est passée d'un régime monarchique à un régime despotique et où les Français furent considérés « comme le peuple esclave par excellence, le peuple qui était à la merci de son souverain comme un bétail » (*E*, p. 75). La seconde raison pour laquelle ce patriotisme était impur était que certains territoires conquis, par exemple le Languedoc, où vivait les Albigeois, avaient été forcés de se soumettre à l'autorité du roi. Leur obéissance n'étant pas consentie, ces peuples étaient devenus les esclaves du roi (*E*, p. 75- 76).

La Révolution française tenta de donner l'impression que la soumission de toutes ces populations disparates à un pouvoir central était volontaire par « l'ivresse de la souveraineté nationale » (*E*, p. 78). Cette soi-disant souveraineté nationale n'a toutefois jamais pu être réalisée, car « [i]l n'existait en fait aucun procédé connu pour susciter quelque chose de réel correspondant à ces mots » (*E*, p. 83). En fait, le problème, selon Weil, était que le peuple n'a pas suivi de méthode adéquate pour réaliser la souveraineté nationale et « par une interprétation très superficielle du *Contrat Social* », il s'est convaincu que les causes de l'injustice étaient toujours la non réalisation de la souveraineté nationale (*E*, p. 92). Lorsque le caractère « illusoire » (*E*, p. 79) de la souveraineté nationale fut révélé, c'est vers l'État que se tourna alors le patriotisme français. La nation désignait désormais « l'ensemble des populations reconnaissant l'autorité d'un même État ; c'est l'architecture formée par un État et le pays dominé par lui » (*E*, p. 89). Cela scella ce que Bertrand Saint-Sernin a appelé « la capture par l'État de la patrie »²⁸¹ et les « fausses assimilations de l'idée de patrie à ses doubles négatifs »²⁸² que sont la nation et l'État. Cela a abouti aussi au rapport de fidélité et d'amour réclamé depuis par la patrie française, pourtant détestée par une grande majorité de ses citoyens : « Ainsi on a vu cette chose étrange, un

²⁸¹ Bertrand Saint-Sernin, « L'idée de patrie et l'universel chez Simone Weil », *Cahiers Simone Weil*, XXII, n° 4, 1999, p. 358.

²⁸² *Ibid.*, p. 361.

État, objet de haine, de répulsion, de dérision, de mépris et de crainte, qui, sous le nom de patrie, a réclamé la fidélité absolue, le don total, le sacrifice suprême, et les a obtenus, de 1914 à 1918, à un point qui a dépassé toute attente » (*E*, p. 89).

Aux yeux de Weil, c'est cette fausse conception de la grandeur qui sous-tend l'idée d'une « France éternelle » et la célébration du « salut éternel de la France » de certains écrivains français catholiques, notamment Charles Péguy (*E*, p. 91). C'est encore cette fausse conception de la grandeur qui fonde l'impérialisme français et permet de parler des pays conquis comme si on en était propriétaires. Weil juge d'ailleurs que cette logique de la conquête contredit la vocation universelle que s'est donnée la France comme exemple de liberté pour tous les peuples : « Conquérir le monde et libérer le monde sont deux formes de gloire incompatibles en fait, mais qui se concilient très bien dans la rêverie » (*E*, p. 80).

Elle observe aussi que cette contradiction se ressent dans l'éducation française, qui défend une morale valorisant « la justice et les obligations qu'elle impose envers le prochain », morale qui n'intervient cependant plus lorsqu'il est question de la politique extérieure et de l'histoire :

Mais quand il est question d'histoire, la morale n'intervient plus. Il n'est jamais question des obligations de la France à l'extérieur. Quelquefois on la nomme juste et généreuse, comme si c'était là un surcroît, une plume au chapeau, un couronnement à la gloire. Les conquêtes qu'elle a faites et perdues peuvent à la rigueur être l'objet d'un léger doute, comme celles de Napoléon ; jamais celles qu'elle a conservées. Le passé n'est que l'histoire de la croissance de la France, et il est admis que cette croissance est toujours un bien à tous égards. Jamais on ne se demande si en s'accroissant elle n'a pas détruit (*E*, p. 95)

Alors que dès le plus jeune âge, on inculque aux enfants l'importance de la morale et des responsabilités à l'égard des autres, la question du patriotisme n'est pas envisagée d'un point de vue moral. Cet amoralisme lié à la patrie n'est pas seulement présent dans l'éducation. Il est apparent dans tous les milieux et toutes les classes sociales en France. Voilà pourquoi Weil se

donne pour objectif, justement, de penser un patriotisme qui serait moral, un patriotisme qui serait *compassionnel, humble et attentif*.

6.2. Un patriotisme compassionnel

La fausse grandeur du patriotisme français s'étant infiltrée dans tous les domaines de la vie publique, Weil en appelle à rien de moins qu'à une transformation totale de la société afin d'instituer un nouveau patriotisme. Elle considère que tous les milieux où apparaît, encore aujourd'hui, « quelque chose qui ressemble à de la pensée » doivent participer à cette refondation. Les Églises, les syndicats, ainsi que les milieux littéraires et scientifiques, lui apparaissent particulièrement importants (*E*, p. 69). Ce sont néanmoins les milieux éducatifs qui retiennent le plus son attention parce qu'ils ont la capacité de donner des *mobiles* capables de se substituer à la grandeur cornélienne et de donner l'énergie aux Français afin d'agir : « L'éducation s'occupe des mobiles pour l'exécution effective. Car jamais aucune action n'est exécutée en l'absence de mobiles capables de fournir pour elle la somme indispensable d'énergie » (*E.*, p. 125)²⁸³. Weil accorde aussi une importance à l'éducation pour une autre raison tout aussi importante : seule l'éducation peut transmettre le civisme qui manque si cruellement aux Français, l'amour de « [l]a sainte majesté des lois » (*E*, p. 119), pour reprendre l'expression que Weil emprunte à Théophile de Viau, un poète et dramaturge français du XVIIe siècle qu'elle affectionne particulièrement²⁸⁴.

²⁸³ Nous ne saurions taire la nature propagandiste des moyens proposés ici par Weil afin d'instaurer ce nouveau patriotisme. Selon nous, il faut considérer la propagande suggérée par Weil non pas dans un sens péjoratif, mais plutôt comme une nécessité, y compris pour un régime démocratique. Voir, à ce sujet, les travaux de Jacques Ellul, en particulier : « Propagande et démocratie », *Revue française de science politique*, 2^e année, no. 3, 1952, p. 474-504.

²⁸⁴ Weil cite, sans donner de référence, quelques-uns des vers de Théophile de Viau dans une lettre à un ami :
« Il n'est rien de tel que de vivre
Sous un roi tranquille, et de suivre
La sainte majesté des lois. » (*EHP*, p. 112).

L'un des mobiles les plus importants à transmettre est la compassion : « C'est le seul amour ici-bas qui soit vrai et juste » (*E*, p. 115). Weil parle de « l'amour enfermé dans la compassion » (*E*, p. 114), comme celui qu'éprouvait le Christ pour la Judée ou pour Jérusalem : « Il a pleuré sur la ville, en prévoyant, comme il était facile de le faire à cette époque, la destruction qui s'abattraît prochainement sur elle. Il lui a parlé comme à une personne. "Jérusalem, Jérusalem, combien de fois j'ai voulu..." Même portant sa croix, il lui a encore témoigné sa pitié » (*Ibid.*)²⁸⁵. Ce que Weil admirait dans cette attitude était l'attachement à Jérusalem malgré ses imperfections, malgré même les souffrances qu'elle lui infligeait. D'ailleurs, le bon patriotisme, selon Weil, est une compassion pour l'imperfection et la fragilité constitutives de la patrie comme de toutes les choses véritablement belles parce que mortelles (*E*, p. 114-115). Il consiste à voir la patrie pour ce qu'elle est réellement, soit un objet d'amour « temporel » et « terrestre » (*E*, p. 91), c'est-à-dire vulnérable, imparfait et changeant : « L'amour de la patrie est pur 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 » (*OC VI 3, K11*, p. 347). Or cet amour est une *Croix*, ressentie comme un *écartèlement* entre la perfection de Dieu et du Bien et l'imperfection de ce qui est. C'est ce qu'on peut comprendre par cette petite phrase, presque anodine, retrouvée dans « L'amour de Dieu et le malheur » : « La Croix est notre patrie » (*OC IV 1*, p. 363). La patrie *symbolise* donc à la fois l'écart inéliminable entre le Bien et la réalité, de même que le désir qui pousse à agir afin de faire advenir le Bien. La compassion permet ainsi un

²⁸⁵ « Mais il faut que je continue ma route aujourd'hui, demain et le jour suivant, car il ne convient pas qu'un prophète soit mis à mort ailleurs qu'à Jérusalem. Jérusalem, Jérusalem, toi qui mets à mort les prophètes et tues à coups de pierres ceux que Dieu t'envoie ! Combien de fois ai-je voulu rassembler ta population auprès de moi comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes, mais vous ne l'avez pas voulu ! » (*Lc*, 13, 33-34).

regard lucide sur le passé, le présent et les futures aspirations de la patrie, de même que sur le bien et le mal qu'elle a fait à travers le temps²⁸⁶.

D'une manière analogue à la transformation de la sensibilité qui se produit lorsqu'on parvient à *lire* « Dieu derrière l'ordre » et que l'univers en entier devient notre corps, Weil prétend que la compassion pour la patrie peut permettre une « spiritualisation » et une « transfiguration » des souffrances et des malheurs individuels : « Celui qui a froid et faim, et qui est tenté d'avoir pitié de soi-même, peut, au lieu de cela, à travers sa propre chair contractée, diriger sa pitié vers la France ; le froid et la faim mêmes font alors entrer l'amour de la France par la chair jusqu'au fond de l'âme » (*E*, p. 116). Le patriotisme compassionnel que nous décrit ici Weil engage vraisemblablement l'individu dans une sorte de démarche décréative afin que chacun parvienne à *lire* son vécu individuel comme s'il formait une partie du corps de la patrie. Cette démarche aurait l'avantage, entre autres, de politiser les souffrances individuelles, au lieu que ce soit l'individu qui en porte seul le poids.

Une autre caractéristique du patriotisme compassionnel décrit par Weil est son universalité : alors que le patriotisme motivé par le prestige et le sentiment de grandeur cornélien est exclusif, le patriotisme compassionnel peut s'étendre à toutes les patries de ce monde (*Ibid.*)²⁸⁷. Cela ne veut pas pour autant dire que toutes les patries ont la même importance pour l'individu – la sienne propre est celle qui le nourrit spirituellement et physiquement et envers laquelle il est redevable. Le patriotisme compassionnel incite toutefois à reconnaître dans les autres patries la même existence d'une nourriture vitale à l'âme et au corps du prochain, même s'il est étranger.

²⁸⁶ Des exemples du mal que peut faire une patrie sont : « les injustices, les cruautés, les erreurs, les mensonges, les crimes, les hontes » (*E*, p. 115).

²⁸⁷ L'universalité de la compassion rejoint celle de la folie d'amour (Cf. chapitre 5, p. 136). Weil précise toutefois que les individus ont seulement à respecter les responsabilités et obligations qu'ils auraient envers leur propre pays (*OC VI 3, K9*, p. 206).

Mais la compassion face aux patries étrangères n'est jamais une passivité face à l'injustice. Weil reconnaît même la nécessité de la guerre lorsque la patrie est menacée. En effet, elle écrit qu'il y a de « l'énergie guerrière » dans la compassion pour la patrie (*E*, p. 114). Il ne s'agit pas pour autant d'un nationalisme va-t-en-guerre qui encouragerait la violence gratuite ; le patriotisme ne serait pas incompatible avec un certain pacifisme. Weil précise toutefois que seul le pacifisme motivé par la répugnance à tuer serait légitime, quoiqu'il soit beaucoup moins répandu que le pacifisme motivé par la répugnance à mourir²⁸⁸. Elle explique d'ailleurs la collaboration avec l'Allemagne nazie en grande partie par cette répugnance à mourir chez ses compatriotes (*E*, p. 107-108). Weil admet toutefois qu'il est presque impossible pour une nation d'incarner le genre de perfection sacrificielle exigée par cette répugnance à tuer. Elle ne serait possible que chez certains individus.

Nous pouvons mesurer ici à quel point le patriotisme idéal de Weil s'inspire directement de sa métaphysique. En effet, on y retrouve la recommandation d'une forme de décréation et de sainteté que nous aurons l'occasion d'approfondir dans le prochain chapitre.

6.3. Un patriotisme humble

La sorte d'amour qui convient à la patrie est la charité chrétienne²⁸⁹. L'« essence » de la charité chrétienne, selon Weil, est l'humilité comprise comme « le mouvement librement consenti vers le bas » (*E*, p. 97). C'est par rapport à l'idée selon laquelle l'humilité prévient les tendances idolâtriques qu'on peut identifier le lien entre la charité et l'humilité intimé par Weil :

²⁸⁸ Des exemples de ce type de patriotisme seront donnés dans le prochain chapitre.

²⁸⁹ « Patriotisme. On ne doit avoir d'autre amour que la charité. [...] Une nation ne peut être un objet de charité. Mais un pays peut l'être, comme milieu porteur de traditions éternelles. Tous les pays peuvent l'être » (*OC VI 3, K9*, p. 203). – Il importe toutefois de préciser que les citoyens ne doivent pas obligatoirement être religieux pour pouvoir faire preuve de cette charité. Nous y reviendrons dans le prochain chapitre.

« Si je détourne mon désir de toutes les choses d'ici-bas comme étant de faux biens, j'ai la certitude absolue, inconditionnelle, d'être dans la vérité. Je sais que ce ne sont pas des biens, que rien ici-bas ne peut être regardé comme un bien sinon à la faveur d'un mensonge, que toutes les fins d'ici-bas se détruisent elles-mêmes. M'en détourner – c'est tout. Il n'est besoin de rien autre. C'est la plénitude de la vertu de la charité » (*OC VI 4, K15*, p. 218-129). L'humilité « est la seule vertu qui n'ait pas d'image ressemblante dans la morale du gros animal » (*OC VI 2, K8*, p. 45), alors que l'orgueil caractérise le gros animal²⁹⁰.

En fondant son patriotisme sur une valeur chrétienne, Weil prend ainsi position contre la laïcité moderne. En fait, pour elle, la morale laïque n'est qu'une « édition pour grand public, une solution diluée » de la morale chrétienne (*E*, p. 97). Weil déplore que la modernité ait fait de la religion, qu'elle définit comme « la relation de l'homme avec Dieu » (*E*, p. 88), une affaire privée. La religion aurait spécifiquement pour fonction d'« imprégner de lumière toute la vie profane, publique et privée, sans jamais aucunement la dominer » (*E*, p. 83). En favorisant le rapport des individus avec un Bien qui transcende le réel et lui est irréductible, le spirituel permet de mesurer le décalage entre le Bien et la vie politique : « De même 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 » (*EL, La personne et le sacré*, p. 43). Une « vie spirituelle authentique » protégerait même les individus contre les revers de la vie politique tels que le totalitarisme (*E*, p. 66)²⁹¹.

²⁹⁰ « Le Diable est le collectif. [...] C'est ce qu'indique clairement l'Apocalypse par cette bête qui est si visiblement le Gros Animal de Platon. L'orgueil est l'attribut caractéristique du diable. Or l'orgueil est une chose sociale. [...] L'orgueil est l'instinct de conservation sociale. L'humilité est l'acceptation de la mort sociale » (*OC VI 4, K17*, p. 354).

²⁹¹ Malgré l'appréciation positive de Weil de la démocratie, la question centrale, pour elle, n'est pas l'opposition entre la démocratie et le totalitarisme. C'est celle de la légitimité. Nous allons y revenir dans la conclusion de la thèse.

Cette idée d'un patriotisme fondé sur la charité chrétienne ainsi que le scepticisme de Weil face à la disparition progressive du surnaturel de la place publique rejoint le souci de l'écrivain québécois Pierre Vadeboncoeur, que la déspiritualisation de l'Occident avait atteint au plus profond et incité à la réflexion critique qu'il livre dans son ouvrage de 1978, *Les deux royaumes*. Il y raconte son histoire intime, sorte de « conversion »²⁹² et de désaliénation personnelle, foncièrement intuitive, l'amenant à prendre conscience de la distance que son époque avait creusée entre lui-même et son âme. Évoquant sans doute le beau poème de Saint-Denys Garneau²⁹³, il prend conscience du fait qu'il est *accompagné* de son âme, qu'il y a un autre en lui, avec qui il peut penser et qui a une soif insatiable du Bien.

Le mal que j'observais sans pouvoir l'identifier précisément venait-il donc de ce que le monde eût subi une silencieuse révolution depuis laquelle les hommes, comme frappés d'inconscience, projetés vers le dehors, eussent oublié, infiniment plus que dans une autre époque, plus généralement que jamais, dans une sorte de frénésie collective où tout s'oublie, un certain gage : le gage d'un autre monde, d'une autre patrie, même terrestre à la rigueur, – une patrie où l'on trouverait, par-delà la première ligne des désirs ou des pensées, si grossière, si barbare, si abusivement définitive, une région réservée, un lieu plus haut, où l'âme apprendrait ceci : que les pensées et les désirs courants, violemment répandus dans l'univers par le mouvement hagarde de l'époque, ont obscurci l'attrait qu'elle exerçait dans des civilisations plus pures ? Le second mouvement, la seconde interrogation, l'interrogation secrète, la délicate hésitation de l'âme devant toute pensée et devant tout appétit, voilà ce qu'il y a en moins dans la culture moderne²⁹⁴.

Vadeboncoeur identifie la disparition d'une certaine prise de distance inhérente à la conscience individuelle, ce qu'on appelait autrefois la sainteté, et qui était, en fait, un écart soutenu²⁹⁵, une forme d'humilité et de doute qui permettait de mesurer la réalité par rapport au Bien, la confrontait à un idéal de justice inaccessible et irréductible, mais auquel nous pouvions tout de

²⁹² Pierre Vadeboncoeur, *Les deux royaumes*, Montréal, Éditions Typo, 1993, p. 33.

²⁹³ Il s'agit d' « Accompagnement ». Saint-Denys Garneau, *Poésie. Regards et jeux dans l'espace. Les solitudes*, Montréal, Fides, 1972, p. 97. Vadeboncoeur évoque d'ailleurs explicitement ce poème un peu plus loin dans son ouvrage (*Les deux royaumes*, p. 100).

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 15.

²⁹⁵ « cet écart imperceptible et néanmoins essentiel qu'une conscience éprise de l'infini du bien établit et maintient » *Ibid.*, p. 15.

même aspirer. Vadeboncoeur, comme Weil, reconnaît et légitime ainsi l'invariant historique et culturel qu'est la faim spirituelle. La tragédie criante de notre époque est, pour l'une et l'autre, l'impératif du vide et la suppression du spirituel avec des effets dévastateurs insoupçonnés : l'abaissement du réel, l'abolition du mystère et la « bassesse métaphysique »²⁹⁶. Vadeboncoeur écrit :

Croit-on seulement que la religion ait fait les frais de ce congédiement de la divination ? C'est l'ineffable tout entier qui est touché, frappé d'excommunication, pourrait-on dire dans un sens étymologiquement approprié. L'ineffable des hommes, celui du peuple, celui du passé, celui de l'héritage, celui de la vie, celui du pays, celui aussi, par excellence de l'esprit ; celui de l'au-delà de tout, de chaque visage, de la nation et de toutes les vérités trahies par défaut de voir qu'elles existent par-delà la portée simple du regard²⁹⁷.

Les deux auteurs reconnaissent ainsi l'existence d'une autre réalité, refoulée, qui dépasse le simple donné, où s'enracinent le sens moral et éthique et les désirs les plus profonds de l'humanité. Cet autre monde donne son sens à celui, immanent, qui se présente à l'œil nu.

Il y a deux royaumes, l'un irréductible à l'autre, et la première vérité humaine consiste à connaître ce fait. C'est la première distinction et la plus nécessaire, la plus effacée aussi, la plus délibérément brouillée ; en apparence, la plus austère, en vérité, la plus douce. L'équivoque commence quand on ne fait plus la différence. Il y a bien deux royaumes²⁹⁸.

Vadeboncoeur et Weil distinguent tous les deux sous le nom de « patrie » cette dimension où s'enracine le sens éthique des individus. En effet, *L'Enracinement* s'ouvre sur une *profession de foi*²⁹⁹ à l'égard de cette patrie surnaturelle :

Il est une réalité située hors de ce monde, c'est-à-dire hors de l'espace et du temps, hors de l'univers mental de l'homme, hors de tout le domaine que les facultés humaines peuvent atteindre.

À cette réalité répond au centre du cœur de l'homme cette exigence d'un bien absolu qui habite toujours et ne trouve jamais aucun objet en ce monde.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 139.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 140-141.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 189.

²⁹⁹ C'est le titre que Weil donne à la section où elle affirme l'existence de « cette réalité située hors du monde » (*OC V 2, Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain*, p. 96).

Elle est aussi rendue manifeste ici-bas par les absurdités, les contradictions insolubles, auxquelles se heurte toujours la pensée humaine quand elle se meut seulement en ce monde.

De même que la réalité de ce monde-ci est l'unique fondement des faits, de même l'autre réalité est l'unique fondement du bien.

C'est d'elle uniquement que descend en ce monde tout le bien susceptible d'y exister, toute beauté, toute justice, toute légitimité, tout ordre, toute subordination de la conduite humaine à des obligations (*OC V 2, Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain*, p. 96-97).

L'abandon de la patrie française pendant l'occupation allemande ayant démontré l'échec du principe de légitimité en France, incarné dans la constitution de la III^e République, il est temps, selon Weil, de revenir au principe éternel et non historique de la légitimité. Cette conception de la souveraineté provient de l'antiquité (*E*, p. 178) et est fondée sur le principe ou la « source éternelle » de la légitimité (*E.*, p. 120) : la justice. C'est pourquoi elle écrit que « La justice est la souveraineté de la souveraineté » (*E.*, p. 184).

Afin d'illustrer cette notion antique de la souveraineté, Weil donne deux exemples, l'un tiré de Racine et l'autre de Lope de Véga. Elle admire dans l'œuvre de Racine l'humilité du Cid qui, malgré tous ses exploits et conquêtes, se prosterne au sol dès qu'il aperçoit le roi s'avancant vers lui. Weil raconte aussi comment dans *L'Étoile de Séville* de Lope de Vega, le roi tente de convaincre trois juges de ne pas condamner à mort un homme qui aurait commis un meurtre suivant ses ordres secrets. L'homme est quand même condamné, malgré les efforts du roi. Face à la perplexité du roi, les juges répondent : « Comme sujets nous te sommes soumis en toutes choses, mais comme juges nous n'obéissons qu'à notre conscience » (*E.*, p. 178). Par conséquent, la soumission du Cid et des trois juges, « inconditionnée » et « totale », est seulement accordée à la justice que le roi incarne. En faisant reposer la légitimité sur la justice, Weil prend position contre une conception de la légitimité et de la souveraineté fondée sur le pouvoir et la force.

La force brute n'est pas souveraine ici-bas. Elle est par nature aveugle et indéterminée. Ce qui est souverain ici-bas, c'est la détermination, la limite. La Sagesse éternelle emprisonne cet univers dans un réseau, dans un filet de

déterminations. L'univers ne s'y débat pas. La force brute de la matière, qui nous paraît souveraineté, n'est pas autre chose en réalité que parfaite obéissance (*E.*, p. 186).

C'est la pensée stoïcienne, selon Weil, qui exprime le mieux cette conception du monde. Pour les Stoïciens, l'univers est l'exemple par excellence d'obéissance et d'amour : « Ils pensaient que la matière est docile à la Sagesse éternelle par la vertu de l'amour qui la fait consentir à l'obéissance » (*E.*, 188). Ils croyaient aussi qu'il fallait aimer l'ordre du monde, parce que cet ordre obéit à Dieu (*Ibid.*). Weil appréciait aussi chez les Stoïciens l'idée que le monde était pour eux à la fois « le contraire de Dieu et la pensée de Dieu » (*OC VI 1 Ki1*, p. 172).

En fait, Weil croit que la conception stoïcienne du monde devrait être conjuguée avec le christianisme : « Le christianisme ne s'incarnera pas tant qu'il ne se sera pas adjoint la pensée stoïcienne, la piété filiale pour la cité du monde, pour la patrie d'ici-bas qu'est l'univers » (*OC IV 1, Formes de l'amour implicite de Dieu*, p. 310). Elle conçoit également que la pensée stoïcienne et le christianisme sont des « pensées jumelles » parce qu'elles ont toutes les deux pour principes directeurs « l'humilité, l'obéissance et l'amour » (*E.*, p. 189). Pour Weil, l'enracinement de l'individu dans la patrie universelle et terrestre qu'est l'univers est le modèle par excellence de l'enracinement dans la cité, mais elle n'en est que le reflet imparfait. Elle décrit bien cela dans son essai sur les « Formes de l'amour implicite de Dieu » (1942) :

Les cités humaines principalement, chacune selon son degré de perfection, enveloppent de poésie la vie de leurs habitants. Elles sont des images et des reflets de la cité du monde. Au reste, plus elles ont la forme de nation, plus elles prétendent à être elles-mêmes des patries, plus elles sont des images difformes et souillées. Mais détruire des cités, soit matériellement, soit moralement, ou bien exclure des êtres humains de la cité en les précipitant parmi les déchets sociaux, c'est couper tout lien de poésie et d'amour entre les âmes humaines et l'univers (*OC IV 1*, p. 314).

La patrie proposée par Weil est « un *certain* milieu vital »³⁰⁰, qui « doit être préservé comme un trésor à cause du bien qu'il contient » (*E*, p. 109). C'est cela sa destinée et lorsqu'elle l'accomplit, elle peut recevoir le digne nom de cité et être un « pont »³⁰¹, une médiation ou un *métaxu*, pour reprendre l'expression que Weil emprunte aux Grecs, entre les choses divines et les choses de ce monde, entre le Bien et le nécessaire. Weil observe que cette notion de *métaxu* est étrangère au monde contemporain : « nous ne savons pas ce que sont des ponts, des choses faites pour qu'on y passe, et que par là on [aille] à Dieu » (*OC VI 3, K8*, p. 46). Comment s'assurer qu'une cité soit médiatrice du Bien ? Cela nous amène à la troisième qualité morale essentielle à un patriotisme qui ne soit pas idolâtrique : l'attention.

6.4. Un patriotisme attentif aux nécessités

C'est peut-être Bertrand Saint-Sernin qui donne la plus juste définition de ce qu'est l'attention pour Weil : « Simone Weil nomme “attention” cet acte parfait de la pensée et du cœur, par où un être se trouve à la fois dépossédé de lui-même et enraciné dans une autre réalité que lui-même, univers ou Dieu »³⁰². Weil propose rien de moins que de fonder l'action politique sur cette sorte d'attention³⁰³. L'action politique idéale décrite dans *L'Enracinement* exige une attention

³⁰⁰ C'est nous qui soulignons. La patrie est un *certain* milieu : il en existe d'autres, écrit Weil, sans préciser lesquels, mais la patrie les subsume tous : « D'une manière générale, si l'on reconnaît l'existence d'un grand nombre de milieux porteurs de vie, la patrie ne constituant que l'un d'entre eux, néanmoins, quand elle est en danger de disparaître, toutes les obligations impliquées par la fidélité à tous ces milieux s'unissent dans l'obligation unique de secourir la patrie. Car les membres d'une population asservie à un État étranger sont privés de tous ces milieux à la fois, et non pas seulement du milieu national » (*E*, p. 110).

³⁰¹ « [La révélation propre à la Grèce] fut la révélation de la misère humaine, de la transcendance de Dieu, de la distance infinie entre Dieu et l'homme. Hantée par cette distance, la Grèce n'a travaillé qu'à construire des ponts. Toute sa civilisation en est faite. Sa religion des mystères, sa philosophie, son art merveilleux, cette science qui est son invention propre et toutes les branches de la science, tout cela, ce furent des ponts entre Dieu et l'homme » (*OC IV 2, En quoi consiste l'inspiration occitane*, p. 417, c'est nous qui soulignons).

³⁰² Bertrand Saint-Sernin, *L'action politique selon Simone Weil*, Paris, Cerf, 1988, p. 96.

³⁰³ Il faut d'ailleurs noter le rapport entre l'humilité et l'attention : « Dans le domaine de l'intelligence, la vertu d'humilité n'est pas autre chose que l'attention » (*OC VI 2, K6*, p. 348).

similaire à celle que requièrent les domaines artistique et scientifique : « Le mode d'action politique esquissé ici exige que chaque choix soit précédé par la contemplation simultanée de plusieurs considérations d'espèces très différentes. Cela implique un degré d'attention élevé, à peu près du même ordre que celui qui est exigé par le travail créateur dans l'art et la science » (*E.*, p. 143). Weil ajoute que la politique est « un art gouverné par la faculté de composition sur plans multiples » (*E.*, p. 144). On peut ainsi en conclure que la politique, pour Weil, – même si elle ne va jamais jusqu'à l'énoncer formellement – se situe au niveau intermédiaire de la lecture, celui des « perspectives multiples », de la « composition sur plan multiples » (*OC VI 1, K3*, p. 318)³⁰⁴. La politique résulte de la combinaison de perspectives différentes dans le but de produire une œuvre collective qui consiste en lois ayant pour objectif de faire advenir le Bien et de guider la patrie. Weil affirme toutefois qu'il est impossible d'appliquer parfaitement cette méthode, car elle « dépasse les possibilités de l'intelligence humaine ». Il n'en reste pas moins qu'elle mérite d'être méditée « souvent et longtemps » par rapport aux décisions à prendre. Bien que ces décisions politiques aient toujours pour destins d'être imparfaites, elles peuvent néanmoins, par cette méthode, s'approcher du Bien (*E.*, p. 144). Comme l'a si justement remarqué Attilo Danese, nous retrouvons dans cet aspect de la pensée de Weil une conception de la politique comme moindre mal³⁰⁵. Tant l'ordre social que l'État sont des moindres maux préférables au chaos et à la violence déchaînée qui, bien qu'ils ne réussissent jamais à l'éliminer complètement, servent de repoussoir à la force.

Aussi pouvons-nous supposer que la politique, pour Weil, s'inspire directement du travail physique. Elle note dans les dernières pages de *L'Enracinement* que : « Le retour à la vérité ferait

³⁰⁴ Voir chapitre 4, p. 119.

³⁰⁵ Attilo Danese, « Le mal et la politique ou : la politique comme moindre mal », *Cahiers Simone Weil*, XIX, n°2, 1996, p. 199-223 et Attilo Danese, « Recherche du moindre mal. La critique weilienne du politique », *Simone Weil : Action et contemplation* (éd. E. Gabellieri et M. Clara L. Bingemer), Paris, L'Harmattan, 2008, p. 33-60.

apparaître entre autres choses la vérité du travail physique. Le travail physique consenti est, après la mort consentie, la forme la plus parfaite de la vertu d'obéissance » (*E*, p. 193-194). Ainsi, la grande leçon apprise par Weil pendant son séjour en usine, soit que l'obéissance consentie aux nécessités assure la liberté des travailleurs, s'applique directement à la vie politique. Comme le travail physique et la mort consentis consistent à accepter les nécessités auxquelles la vie humaine est inéluctablement soumise, la politique est elle aussi à comprendre comme un travail qui vise à distinguer les vraies des fausses nécessités qui résultent de la force et de l'oppression sociale. L'objectif de ce travail politique est d'établir un ordre social auquel les individus peuvent consentir et obéir librement. Aussi l'identification de la vraie nécessité renvoie-t-elle à la capacité de lecture dont nous avons parlé au chapitre 4³⁰⁶. Si l'accès direct à cette nécessité (conçue par Weil comme la pensée de Dieu³⁰⁷) est impossible, nous avons néanmoins accès à des significations qui nous livre une certaine perception d'elle (*OC IV 1, Essai sur la notion de lecture*, p. 75).

C'est un tel effort de lecture qui apparaît au début de *L'Enracinement*, où Weil présente une liste de seize besoins fondamentaux de l'âme humaine. Elle précise toutefois que même si ces besoins sont « plus difficiles à reconnaître et à énumérer que les besoins du corps », il faut faire l'effort de les identifier et de les définir (*OC V 2, Prélude à une déclaration*, p. 115). La satisfaction de ces besoins de l'âme permet de remplir le premier de tous les besoins, le besoin d'ordre. Weil le définit comme « un tissu de relations sociales tel que nul ne soit contraint de violer des obligations rigoureuses pour exécuter d'autres obligations » (*E*, p. 11). Ainsi, le but de l'ordre social est de faire en sorte que les individus ne se sentent pas obligés de désobéir. L'ordre social ne figure pas en tête de liste pour rien ; il est, en réalité, « au-dessus des besoins

³⁰⁶ « Lire dans le monde les nécessités auxquelles l'homme est soumis » (*OC VI 1, K3*, p. 356).

³⁰⁷ « Le monde est une pensée ; autrement que serait-il ? Mais n'étant la pensée d'aucun être limité, il est nécessairement la pensée de Dieu. Mais en même temps il est le contraire de Dieu » (*OC VI 1, K11*, p. 172).

proprement dits ». C'est un besoin, pour ainsi dire, suprême, car il nécessite une connaissance de tous les autres (*E*, p. 13). C'est aussi lui qui permet que tous les autres besoins soient comblés et qu'ils n'entrent pas en contradiction les uns avec les autres. De plus, c'est l'ordre social qui permet l'enracinement, car lorsque tous les besoins sont satisfaits par un ordre social adéquat, la personne est enracinée.

Le travail de la politique, tel que Weil le conçoit, ne consiste toutefois pas à trouver un ordre idéal, absolu et universel, qui puisse être imposé à n'importe quelle société. En effet, c'est par l'enracinement socio-historique unique d'un peuple que le besoin d'ordre est satisfait³⁰⁸. Si les besoins de l'âme sont intemporels et universels, ils s'expriment de manières différentes à travers l'histoire et les sociétés³⁰⁹. C'est peut-être Emmanuel Gabellieri qui formule cette idée de la manière la plus claire lorsqu'il écrit à propos de l'enracinement : « Il ne peut être que le fruit de la vie, de la culture et de l'histoire, non le résultat d'un programme politique ou religieux »³¹⁰. Ainsi, l'ordre social le meilleur pour que les Québécois, par exemple, soient enracinés serait différent de celui qui convient aux Belges ou aux Ivoiriens.

Weil présente les autres besoins en couples de contraires qui s'équilibrent lorsqu'ils sont pleinement satisfaits. Elle ne vise pas ici à trouver un juste milieu entre deux besoins extrêmes, mais plutôt à ce que chacun de ces besoins puissent être complètement comblé : « Ce qu'on appelle le juste milieu consiste en réalité à ne satisfaire ni l'un ni l'autre des besoins contraires. C'est une caricature du véritable équilibre par lequel les besoins contraires sont satisfaits l'un et l'autre dans sa plénitude » (*OC V 2, Prélude à une déclaration*, p. 119). Ainsi, un ordre social adéquat devrait permettre que soient comblés de manière égale chacun des besoins.

³⁰⁸ Eric Springsted décrit bien cela dans son article « The Need for Order and the Need for Roots : to Being Through History », *Cahiers Simone Weil*, XVII no. 2, 1994, p. 177-193.

³⁰⁹ Bertrand Saint-Sernin, *L'action politique selon Simone Weil*, Cerf, 1988.

³¹⁰ Emmanuel Gabellieri, *Être et don. Simone Weil et la philosophie*, Louvain et Paris, Éditions de l'Institut Supérieur de philosophie Louvain-la-Neuve, Édition Peeters, 2003, p. 484.

Le premier couple de besoins est liberté/obéissance. Cette position dans la liste proposée n'est pas, elle non plus, anodine. La liberté est définie comme une « possibilité de choix ». Weil ajoute en parlant des lois : « Il faut que les règles soient assez raisonnables et assez simples pour que quiconque le désire et dispose d'une faculté moyenne d'attention puisse comprendre, d'une part l'utilité à laquelle elles correspondent, d'autre part les nécessités de fait qui les ont imposées. Il faut qu'elles émanent d'une autorité qui ne soit pas regardée comme étrangère ou ennemie, qui soit aimée comme appartenant à ceux qu'elle dirige » (*E*, p. 14). Pour être libre, l'individu doit donc pouvoir reconnaître, ou – pour utiliser encore une fois un terme auquel nous voulons donner toute sa valeur heuristique – doit pouvoir « lire » les nécessités propres à l'ordre social, de sorte qu'il puisse parvenir à en reconnaître la légitimité et à y consentir en toute conscience³¹¹. Ce consentement est essentiel à l'obéissance, qui est de deux types, à la fois « à des règles établies » et « à des êtres humains regardés comme des chefs » (*E*, p. 15). En fait, la liberté et l'obéissance, telles que Weil les conçoit ici, sont, en quelque sorte, des synonymes puisqu'elles nécessitent toutes deux le consentement de l'individu.

L'obéissance étant en fait la loi imprescriptible de la vie humaine, il n'y a à établir de différence qu'entre l'obéissance consentie et l'obéissance non consentie. Là où il y a obéissance consentie, il y a liberté, et nulle part ailleurs. Ce n'est pas dans un Parlement, dans une presse, dans aucune institution que peut résider la liberté. Elle réside dans l'obéissance. Là où l'obéissance n'a pas partout une saveur quotidienne et permanente de liberté, il n'y a pas liberté. La liberté est la saveur de la vraie obéissance (*EL, Luttons-nous pour la justice?*, p. 51-52).

Bref, si l'obéissance et la liberté suivent l'ordre dans la liste des besoins proposés par Weil, c'est parce qu'elles en sont, en quelque sorte, dépendantes. Pour que les besoins d'obéissance et de liberté soient comblés, un ordre social particulier, convenant aux particularités historiques, sociologiques et culturelles d'un peuple, doit d'abord être institué.

³¹¹ « Lire dans le monde les nécessités auxquelles l'homme est soumis » (*OC VI 1, K3*, p. 356, souligné dans le texte).

Les autres besoins identifiés par Weil sont : l'initiative et la responsabilité, l'égalité et la hiérarchie, l'honneur et le châtement, la liberté d'opinion, la sécurité et le risque, la propriété privée, la participation aux biens collectifs, la vérité, et l'enracinement. Weil accorde une attention particulière à l'enracinement. C'est, écrit-elle, « peut-être le besoin le plus important et le plus méconnu de l'âme humaine » (*E.* p. 36). L'enracinement est crucial afin d'assurer une obéissance légitime. Si les Français ne veulent plus obéir, c'est qu'ils ne sont plus enracinés. Dans cette situation, ils n'arrivent plus à comprendre les raisons pour lesquelles ils doivent obéir, autrement dit ils ne peuvent plus *lire* les nécessités auxquels ils sont confrontés, de sorte que l'obéissance qui leur est imposée de force n'a pas la « saveur » de la liberté (*EL, Luttons-nous pour la justice ?*, p. 52).

Weil concevait vraisemblablement ces besoins comme des invariants. Il importe toutefois d'insister sur le caractère incomplet de la liste de besoins qu'elle fournit. Le travail de repérage des nécessités n'étant jamais abouti, on pourrait même supposer qu'elle soumet cette liste à ses lecteurs comme une proposition appelée à être débattue. Il faut noter que selon Weil ce ne sont pas tous les individus, mais seulement les plus sages et vertueux, qui auront la responsabilité d'élaborer concrètement la liste des besoins comme des lois auxquelles chacun devra se soumettre. Le caractère démocratique de ce processus ressort néanmoins lorsqu'on considère l'importance accordée par Weil à l'écoute et à l'attention des victimes d'injustices qui sont le plus souvent, pense-t-elle, incapables d'exprimer leurs souffrances elles-mêmes. Afin de pallier à ce défaut, Weil propose quelques solutions. Il appartient d'abord au système d'éducation de transmettre aux individus la capacité de s'exprimer de sorte qu'ils puissent effectivement communiquer leurs besoins. Lorsque l'éducation échoue ou qu'un individu n'a pas pu être éduqué, il revient au régime et aux institutions politiques de mettre en place les conditions permettant d'entendre ces voix inaudibles (*EL, La personne et le sacré*, p. 14-15). Le pouvoir doit

uniquement se retrouver dans les mains de ceux qui sont « capables et désireux » de les entendre et comprendre par « une attention tendre et divinatrice » (*Ibid.*, p. 15).

En outre, bien que ce travail d'identification des besoins soit toujours le fait d'individus – la collectivité étant incapable de pensée – il s'agit néanmoins d'un apprentissage collectif visant à parvenir à une lecture unique. Si Weil veut « encourager les différences » et le « bouillonnement d'idées » (*E*, p. 112), c'est pour parvenir à cette lecture partagée. Car une lecture qui combine toutes les perspectives au lieu d'en défendre une seule a plus de chance de s'approcher de la justice. Il y a, encore ici, une affirmation de l'agonisme weilien. La discussion des points de vue contraires, des perspectives multiples, permet une identification des besoins plus complète, de manière à se rapprocher de la vérité et de la justice.

Weil ajoute elle-même à la liste de besoins qu'elle propose dans *L'Enracinement*. Dans des fragments et notes qui datent de la même époque elle accorde beaucoup d'importance à un autre besoin, soit la joie : « La joie est un besoin essentiel de l'âme. Le manque de joie, qu'il s'agisse de malheur ou simplement d'ennui, est un état de maladie où l'intelligence, le courage et la générosité s'éteignent. C'est une asphyxie. La pensée humaine se nourrit de joie » (*EL*, p. 168). Il importe de s'arrêter ici sur le sens et l'importance que donnait Weil à la joie, d'abord parce qu'elle est souvent négligée, mais aussi parce qu'elle en avait une compréhension exigeante, originale et, à vrai dire, inhabituelle³¹². Il ne s'agit pas, pour elle, de cette impression de bonheur fugace qui provient de l'extérieur, du plaisir des sens ou des distractions continues que nous

³¹² C'est ce qui a pu faire voir à Susan Sontag une haine du bonheur chez Simone Weil : "I am thinking of the fanatical asceticism of Simone Weil's life, her contempt for pleasure and for happiness, her noble and ridiculous political gestures, her elaborate self-denials, her tireless courting of affliction ; and I do not exclude her homeliness, her physical clumsiness, her migraines, her tuberculosis. No one who loves life would wish to imitate her dedication to martyrdom nor would wish it for his children nor for anyone else whom he loves" ("Simone Weil", *The New York Review of Books*, February 1, 1963).

connaissons trop bien aujourd'hui³¹³. Il y a, encore à cet égard, un côté la boétien chez Weil qui se méfie des effets des divertissements sur la raison ainsi que sur la capacité d'attention et sur la liberté des individus. La Boétie raconte comment le tyran Cyrus avait réussi à abêtir et à soumettre les Lydiens en multipliant les amusements et les passe-temps : tavernes et jeux publics étaient les « outils de sa tyrannie » comme pour d'autres tyrans c'était les théâtres, les médailles ou les gladiateurs³¹⁴.

La joie, pour Weil, jaillit plutôt de l'intérieur. Elle précise qu'on ne peut la fabriquer : « Elle ne vient pas quand on la cherche » (*EL*, p. 168). Il ne suffit donc pas de se dire joyeux, comme le veulent certains défenseurs de la pensée positive (et de leurs nombreux avatars) aujourd'hui, pour l'être effectivement. Robert Chenavier résume bien le sens que Weil voulait éviter de donner à la joie lorsqu'il écrit que, pour elle, la « joie pure » ou parfaite, « n'a rien à voir avec une expansion de notre existence personnelle » ni même avec le sentiment que nous avons d'être nous-mêmes³¹⁵. Pour donner du poids à cette idée, Chenavier nous oriente vers un passage des cahiers où Weil écrit que la « joie parfaite exclut le sentiment même de la joie, car dans l'âme remplie par l'objet, nul n'est disponible pour dire "je" » (*OC VI 2, K5*, p. 251). Dans la joie, le sentiment de soi s'efface pour laisser toute la place à un autre sentiment qui n'a rien à voir avec le « je » ou le moi : le « sentiment du réel »³¹⁶, dont la tristesse signalerait « l'affaiblissement ou la disparition » (*OC VI 1, K1*, p. 79)³¹⁷. Comme le souligne encore Chenavier, la joie ne provient pas de la satisfaction des exigences de notre moi à l'égard du

³¹³ Il y aurait, en fait, plusieurs espèces de joie : « Ce ne sont pas la joie et la douleur qui s'opposent, mais les espèces de l'une et de l'autre. Il y a une joie et une douleur infernales ; une joie et une douleur guérissuses ; une joie et une douleur célestes » (*OC VI 2, K6*, p. 327). Nous nous intéressons ici à l'espèce de joie célébrée par Weil. C'est elle qui est un besoin de l'âme humaine.

³¹⁴ Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, p. 154-156.

³¹⁵ Robert Chenavier, *Simone Weil. L'attention au réel*, p. 98.

³¹⁶ « La joie est la plénitude du sentiment du réel » (*OC VI 2, K6*, p. 319).

³¹⁷ Elle écrit aussi : « La joie est le sentiment de la réalité. Plus l'opposition du hasard et du bien est sensible, plus la beauté et la joie sont profondes. La tristesse est l'affaiblissement du sentiment de la réalité. C'est une dé-création mauvaise, au niveau de l'imagination. C'est un crime de rendre les hommes tristes » (*OC VI 2, K6*, p. 372).

monde³¹⁸. Ce n'est pas elle que nous ressentirions si nous pouvions faire en sorte que le monde soit exactement comme nous le souhaitons. La joie comme sentiment du réel serait plutôt un amour du monde tel qu'il est. Comment comprendre cela ? « La joie porte sur un objet. J'ai de la joie qu'il y ait du soleil, ou la lune au-dessus de la mer, ou une belle cité, ou un être humain admirable ; pas de *je* dans la plénitude de la joie. Au contraire *je* souffre » (*OC VI 2, K6*, p. 403). La joie porte sur quelque chose d'extérieur à soi, elle est le sentiment d'être comblé par quelque chose d'extérieur à soi ; ainsi, si la joie jaillit de l'intérieur, elle provient toutefois de l'extérieur.

On retrouve aussi l'évocation de cette relation entre le sentiment du réel, la joie et la disparition du « je » dans une lettre de Weil à Joë Bousquet, écrivain et ancien officier paralysé par suite d'une balle reçue à la colonne vertébrale pendant la Première guerre³¹⁹. Weil ne lui avait rendu visite qu'une seule fois, mais cela avait été suffisant pour nouer avec lui une amitié solide (*SP*, p. 605). Weil écrit à son ami : « Je suis convaincue que le malheur d'une part, d'autre part la joie comme adhésion totale et pure à la parfaite beauté, impliquant tous deux la perte de l'existence personnelle, sont les deux seules clefs par lesquelles on entre dans le pays pur, le pays respirable, le pays du réel » (*OE*, p. 789). La connaissance du réel, ce qui revient à la connaissance des nécessités et de la vérité, passe donc, selon Weil, par la joie et le malheur ; ces derniers seraient les deux faces de la relation de l'individu au réel. Grâce au malheur et à la joie, nous faisons l'expérience du réel, un réel qui se révèle être « parfaite beauté » si nous arrivons à le regarder avec attention et amour. Or, ce qui peut empêcher l'accès au réel, c'est une certaine folie, qui apparaît de manière insidieuse.³²⁰ Selon Weil, il est impossible pour le fou qui a perdu tout contact avec la réalité d'être joyeux. À l'inverse, la tristesse prolongée, peut elle aussi rendre

³¹⁸ Robert Chenavier, *Simone Weil. L'attention au réel*, p. 98.

³¹⁹ La lettre date du 12 mai 1942.

³²⁰ Nous précisons qu'il s'agit bien d'une « certaine » folie car, comme nous l'avons démontré à la p. 133 du chapitre 5, Weil distingue deux types de folie.

l'individu vulnérable à la folie³²¹. Affronter le malheur et surmonter une tristesse qui dure depuis longtemps, sans perdre le contact avec la réalité par l'imagination et le mensonge³²², requièrent un courage surnaturel rare, propre seulement aux êtres les plus purs, ceux qui sont habités par l'autre type de folie, la véritable folie, soit la folie d'amour. La plupart sont incapables d'un tel exploit. L'un des exemples les plus importants pour Weil du courage qui consiste à regarder en face la réalité dans le malheur – malheur qui est toujours une « privation de beauté » et un « envahissement de l'âme par la laideur » (*OC VI 4, KI4*, p. 182-183) est sans doute Job³²³, cet homme intègre et droit³²⁴, qui reste juste malgré les épreuves et la souffrance. C'est à lui qu'elle pense lorsqu'elle écrit que : « La grâce de Dieu est telle que parfois dans notre malheur même il nous fait sentir une beauté. C'est alors la révélation d'une beauté plus pure que celle qu'on connaissait jusque-là » (*OC VI 4, KI4*, p. 182)³²⁵. La beauté n'est pas un « attribut de la matière » ; comme la joie, c'est « un rapport du monde à notre sensibilité, cette sensibilité qui tient à la structure de notre corps et de notre âme » (*OC IV 1, Formes de l'amour implicite de Dieu*, p. 303).

Pour Weil, la satisfaction des besoins de l'âme serait l'une des conditions de possibilité de la joie ; elle en favoriserait l'apparition, sans en être une condition nécessaire ou suffisante. Elle dit toutefois qu'il y a quelque chose de mystérieux dans la joie, quelque chose de l'ordre de la grâce, qui échappe à l'explication et à la compréhension³²⁶. La joie n'est donc pas un « besoin »

³²¹ Sur ce rapport entre la tristesse et la folie, voir *OC VI 1, KI*, p. 79.

³²² « D'une manière tout à fait générale, il y a malheur toutes les fois que la nécessité, sous n'importe quelle forme, se fait sentir si durement que la dureté dépasse la capacité de mensonge de celui qui subit le choc. C'est pourquoi les êtres les plus purs sont les plus exposés au malheur. Pour celui qui est capable d'empêcher la réaction automatique de protection qui tend à augmenter dans l'âme la capacité de mensonge, le malheur n'est pas un mal, bien qu'il soit toujours une blessure et en un sens une dégradation » (*AD*, p. 202).

³²³ Jb, 1-42.

³²⁴ C'est ce que répète Yahvé : Jb, 1-2.

³²⁵ Weil écrit à propos de Job : « C'est parce qu'il fut si honnête dans sa souffrance, parce qu'il n'admit en lui-même aucune pensée susceptible d'en altérer la vérité que Dieu descendit vers lui pour lui révéler la beauté du monde » (*OC IV 1, Formes de l'amour implicite de Dieu*, p. 312).

³²⁶ Voir *EL*, p. 168

comme les autres ; elle serait aussi une conséquence ou le produit d'un ordre social adéquat. En ce sens, un peuple non idolâtrique aurait plus de chance d'être joyeux. D'ailleurs, la joie est précisément ce qui permet de vérifier que les besoins d'un peuple sont pleinement satisfaits.

Le critère permettant de reconnaître que quelque part les besoins des êtres humains sont satisfaits, c'est un épanouissement de fraternité, de joie, de beauté, de bonheur. Là où il y a repliement sur soi, tristesse, laideur, il y a des privations à guérir (*EL, Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain*, p. 83-84).

Mieux les besoins sont satisfaits, plus le sentiment de joie est grand. En fait, on pourrait même dire que la joie est proportionnelle à l'enracinement de l'individu. La joie, véritable sentiment du réel, monte comme une sève de la profondeur des racines.

6. 5. L'obéissance : une action politique qui requiert la sainteté

Weil n'ignore pas le risque d'anarchie que peut apporter la déconsidération de l'État qui va de pair avec la revalorisation de la patrie qu'elle propose. D'ailleurs, il faut, écrit-elle, faire un effort simultané afin de penser les institutions étatiques et l'ordre social, puisque l'État a « le devoir de faire de la patrie, au degré le plus élevé possible, une réalité » (*E*, p. 111).

L'État dans sa fonction administrative doit apparaître comme l'intendant des biens de la patrie ; un intendant plus ou moins bon, et dont il faut raisonnablement s'attendre qu'il soit en général plutôt mauvais que bon, parce que sa tâche est difficile et accomplie dans des conditions moralement défavorables (*E.*, p. 118)

Il faut donc conserver une certaine méfiance et un regard lucide sur l'imperfection foncière de l'État, tout en reconnaissant son utilité et son rôle comme administrateur de la patrie. Le respect à l'égard de l'État implique également le devoir de lui obéir malgré ses imperfections :

L'obéissance n'en est pas moins obligatoire, non pas à cause d'un droit que posséderait l'État à commander, mais parce qu'elle est indispensable à la conservation et au repos de la patrie. Il faut obéir à l'État, quel qu'il soit, à peu près comme des enfants affectueux, que les parents en voyage ont confié à une gouvernante médiocre, lui obéissent néanmoins pour l'amour des parents. Si l'État n'est pas médiocre, tant mieux ; il faut d'ailleurs toujours que la pression de l'opinion publique s'exerce

comme stimulant pour le pousser à sortir de la médiocrité ; mais qu'il soit médiocre ou non, l'obligation d'obéissance est identique (*Ibid.*)³²⁷.

Ainsi, Weil reconnaît l'importance d'une citoyenneté active, prête à défendre la patrie et les idéaux de justice et de liberté dont elle est porteuse face aux déformations que l'État lui fait subir. Un contre-mouvement à cette vigilance constante des citoyens est toutefois nécessaire à la patrie, à défaut de quoi celle-ci perd sa consistance et sa réalité effective : « Un pays ne peut pas posséder la liberté s'il n'est pas reconnu que la désobéissance envers les autorités publiques [...] déshonore plus que le vol » (*E.*, p. 119). Weil va même jusqu'à admettre qu'un individu puisse se sacrifier lorsqu'une collectivité est menacée. On ne doit toutefois pas comprendre par là que la collectivité est, pour Weil, plus importante que l'individu. Au contraire, la collectivité doit toujours être au service des besoins de l'individu ; elle ne doit jamais être l'objet de la servilité individuelle : « il n'est jamais dû à une collectivité autre chose qu'un respect analogue à celui qui est dû à la nourriture ». C'est pourquoi lorsque certaines collectivités « mangent les âmes » ou ne leur fournissent pas une nourriture suffisante, il faut qu'elles soient détruites ou bien améliorées (*E.*, p. 10).

L'exigence d'obéissance n'est donc pas sans limite. Elle « ne contraint pas à donner tout toujours ; elle contraint à donner tout quelquefois » (*E.*, p. 107). En effet, étant donné l'imperfection et la fragilité de la patrie, la place qu'on lui accorde doit être « limitée et subordonnée » (*E.*, p. 94). Weil précise aussi qu'on doit une fidélité « limitée » et « conditionnelle » à l'État (*E.*, p. 81). Il semblerait donc que la distinction entre la patrie et l'État qu'elle affirmait vouloir rétablir au début de son ouvrage s'est quelque peu effacée par la suite. C'est aussi la conclusion que tire Simone Fraisse : « Si dans ces dernières pages, Simone Weil joue en quelque sorte le jeu de l'État, c'est que peu à peu son discours s'est infléchi. Derrière

³²⁷ Cf. Rm 13, 1-7. – Il serait faux de penser que Weil recommande ici l'obéissance à un État injuste, comme l'était à ses yeux le régime de Vichy. La médiocrité n'est pas l'injustice.

l'État, se dresse la patrie. Il arrive que les deux notions, après avoir été distinguées, se confondent à nouveau »³²⁸. Nous serions peut-être, au final, obligés de prendre au pied de la lettre la description par Weil du « supplice moral de [ses] contemporains » : « L'État est une chose froide qui ne peut pas être aimée mais il tue et abolit tout ce qui pourrait l'être ; ainsi on est forcé de l'aimer, parce qu'il n'y a que lui » (*E.*, p. 81). Les Français sont dans la situation malheureuse où ils n'auraient peut-être que l'État à aimer, en dépit des efforts de Weil elle-même afin de définir une patrie qui pourrait s'en distinguer.

Cela étant dit, Weil insiste sur la possibilité d'une désobéissance légitime de l'individu dans les cas où il ressentirait une « révolte de [s]a conscience ». Il s'agirait de situations où l'individu ressent un sentiment d'obligation si fort qu'il ne se soucie plus des risques qu'impliquent ses actions (*E.*, p. 119). La difficulté est néanmoins de savoir comment, pour Weil, peut s'opérer la décision individuelle d'aller à l'encontre du pouvoir institué et sur quelles bases le choix de désobéir peut se fonder. Tout se passe comme s'il s'agissait, encore ici, d'un travail de lecture de la nécessité. C'est du moins ce que sous-entendent ces passages tirés des cahiers :

Lecture. De même que dans un morceau de pain on lit une chose à manger, et on y va ; de même dans tel ensemble de circonstances on lit une obligation ; et on y va. On va d'autant plus vite et plus droit que l'on a lu plus clairement. On lit d'autant plus clairement qu'on apprend mieux ce langage.

[...]

Comment apprend-on à lire les obligations ? Comme on apprend à lire, essentiellement par l'attention, mais aidée d'exercices où le corps a part. Chaque fois qu'on accomplit une obligation on progresse dans cet art, à condition que cet accomplissement soit accompagné de véritable attention. L'attention dans l'apprentissage est orientée vers ce qu'on ne sait pas encore. (*OC VI 2, K6*, p. 353).

³²⁸ Simone Fraisse, « La nation dans la pensée de Simone Weil », *Cahiers Simone Weil*, VIII, n°4, 1985, p. 336. Il y aurait, selon nous, tout un débat à faire sur les distinctions entre l'État, la patrie et la nation chez Weil. En effet, *L'Enracinement* contient plusieurs zones grises. Simone Fraisse souligne ici l'apparent retour à une signification de la patrie qui correspondrait à l'État, mais elle est aussi d'avis que la nation et la patrie seraient utilisées « presque indifféremment » par Weil (*Ibid.*, p. 334). Bertrand Saint-Sernin est quant à lui d'avis qu'il y aurait une distinction nette et non négligeable entre les trois termes (« L'idée de patrie et l'universel chez Simone Weil », *Cahiers Simone Weil*, XXII, n° 4, décembre 1999).

Cette lecture juste des obligations en quoi consiste l'obéissance légitime, selon Weil, est le fruit d'une longue propédeutique, d'un projet pédagogique qui implique l'apprentissage des trois vertus sur lesquelles repose le patriotisme weilien : l'humilité, la compassion et l'attention. Si ces vertus sont essentielles pour empêcher que l'amour de la patrie soit idolâtrique, elles permettent aussi aux individus de discerner quand, pour le bien de la chose publique, il est impératif d'obéir ou de désobéir. Or, le patriotisme weilien qui s'exprime ultimement dans l'acte d'obéissance et de désobéissance légitime, doit être compris à partir d'une métaphysique dont le noyau est constitué par le concept de décréation. En effet, l'obéissance empirique comme l'obéissance surnaturelle ne s'enracine effectivement ni dans le « nous » ni dans le « je ». Comme l'a si bien décrit Bertrand Saint-Sernin : « l'idée de patrie est enracinée dans une subjectivité qui n'est ni celle du “moi” ni celle du “nous” mais celle de l'âme, à la fois individuée et capable de se rendre impersonnelle. C'est l'action qui fait le tri, et qui épure l'âme des adhérences au “moi” et au “nous” »³²⁹. En cela, il ne serait aucunement exagéré de dire que le patriotisme auquel nous convie Weil en appelle à rien de moins qu'une forme de sainteté. Weil est consciente que ce qu'elle nous propose est, pour le moins, une méthode exigeante. Bien qu'elle ait une vocation universelle, cette méthode ne pourrait vraisemblablement être appliquée que par des individus exceptionnels.

Dans le prochain chapitre, nous examinerons le cas de quatre figures admirées par Weil, deux fictives et deux historiques, qui se sont retrouvées dans ce que nous allons appeler des « dilemmes d'obéissance », soit des situations politiques exceptionnelles – la guerre, pour la plupart – où ils ont été amenés à une réflexion profonde sur l'obéissance et l'action politique. Nous examinerons, en partant de Weil, leur manière de lire la nécessité. Enfin, nous tenterons de

³²⁹*Ibid.*, p. 363.

comprendre le « dilemme d'obéissance » auquel Weil a elle-même été confrontée pendant la Seconde Guerre mondiale.

Chapitre 7 :

Figures de l'obéissance surnaturelle

« Tout ce qu'on peut dire est que l'intention, au sens le plus fort, est de faire le moins de mal possible, tout considéré, et compte tenu des nécessités. Un mal que je ne puis éviter d'accomplir, sinon en en accomplissant un autre plus grand, ce n'est pas moi qui l'accomplis, c'est la nécessité. [Faire le bien n'est pas donné à l'homme, seulement écarté du mal.] »
OC VI 1, K3, p. 334³³⁰

Nous avons vu dans le précédent chapitre que le rôle de la philosophie weilienne était d'identifier et de définir les nécessités auxquelles les individus se doivent d'obéir. Il y a là un travail du même ordre que le travail physique, en ce sens qu'il se constitue dans un rapport à la nécessité. Aussi Weil applique-t-elle le type d'obéissance juste dans le milieu du travail à la vie politique en général : afin d'être juste, l'obéissance (qui est alors synonyme de liberté) doit correspondre, dans ces deux domaines, au consentement à certaines nécessités. La difficulté est alors d'identifier ces nécessités, de distinguer les vraies des fausses nécessités qui relèveraient de l'oppression (*OC VI 2, K4, p. 87*). Par ailleurs, on ne peut jamais considérer que le repérage des nécessités soit accompli une fois pour toutes. Pas plus que Dieu, le Bien ou le réel, la nécessité ne peut être réifiée³³¹. Elle ne peut être définie à titre définitif et nous ne pouvons en posséder une connaissance complète. Par ailleurs, les nécessités sont identifiées par des êtres humains et elles sont donc toujours susceptibles de produire des injustices. Bien que le corps politique prétende avoir pour vocation d'incarner le Bien, autrement dit de définir les vraies

³³⁰ Les crochets sont de Simone Weil.

³³¹ Robert Chenavier observe : « Dans ses premiers écrits Simone Weil affirme que “le réel et la nécessité, c'est la même chose” (*Œuvres complètes I, p. 376*). Un fragment de 1943 confirme que “tout ce qui est réel est soumis à la nécessité” (*Oppression et liberté, p. 234*) » (*Simone Weil. L'attention au réel, p. 57*). Puis, un peu plus loin, il précise que « la loi du réel [...] est la nécessité » (*Ibid., p. 63*).

nécessités, cette incarnation demeure toujours imparfaite. Elle rate systématiquement sa cible parce qu'une traduction parfaite du Bien demeure impossible. Certains individus peuvent néanmoins ressentir l'impératif de tenter cette traduction lorsqu'ils considèrent que les lois ou les supérieurs auxquels ils sont tenus d'obéir sont injustes. Weil reconnaît ainsi l'existence d'un autre niveau de nécessité, intérieure ou surnaturelle, qui pousse les individus à agir. Cette nécessité intérieure est, comme le remarque Gilbert Kahn, « une sorte de critère de l'obéissance à Dieu »³³². Des conflits sont dès lors susceptibles de survenir lorsque les nécessités identifiées par une communauté ne correspondent pas à celles que des individus reconnaissent comme vraies ou ressentent comme un commandement divin. Cette notion de « commandement divin » n'a rien à voir – comme nous le verrons plus loin – avec une voix de Dieu qui dicterait à chacun ce qu'il doit faire. Elle doit plutôt être comprise au sens d'une « vocation »³³³, « activité passive » qui n'a rien à voir avec la volonté (*OC IV 1, Formes*, p. 323). Dans *L'Enracinement*, Weil mentionne la possibilité que certains individus soient poussés par leur conscience à désobéir. C'est même la seule exception qu'elle prévoit à l'obligation absolue d'obéir au pouvoir institué (règles et chefs). Cet ouvrage ne nous en dit néanmoins pas davantage sur les modalités de cette désobéissance : il ne nous dit pas sur quels critères l'individu peut fonder son action et la démarche qu'il devra suivre afin de s'assurer que sa conscience le guide vers le Bien et la justice. Pour trouver des pistes de réponses à ces questions, c'est vers les cahiers et les écrits métaphysiques de Weil qu'il faut se tourner.

Dans un passage des cahiers, Weil fait référence à trois « domaines » (*OC VI 2, K6*, p. 364) ou « trois formes d'obéissance » (*Ibid.*, p. 377). Elles réapparaissent presque telles quelles

³³² Gilbert Kahn, « Le sentiment de la nécessité chez Simone Weil », *Cahiers Simone Weil*, X, no. 3, 1987, p. 273.

³³³ Weil écrit également « inclination naturelle ». Dans *L'amour de Dieu et le malheur* (*OC IV 1*, p. 365), elle note que notre vocation consiste dans une double obéissance à la nécessité mécanique et à l'inspiration divine, et que l'être humain devient ainsi « une certaine intersection de la nature et de Dieu ». Pour la citation complète, voir la p. 125.

dans une lettre au Père J.-M. Perrin du 19 janvier 1942. Le premier comprend tout ce qui est la volonté de Dieu, c'est-à-dire tout ce qui se produit dans l'univers sans dépendre de nous. Weil écrit qu'il faut faire l'effort d'aimer, de sentir et de lire Dieu et le Bien dans tout ce qui concerne ce premier domaine³³⁴. Le deuxième domaine concerne les choses qui dépendent de notre volonté. Pour les actions qui concernent ce domaine, il faudrait, soit se conformer au devoir soit, en l'absence de devoir, à des « règles arbitrairement choisies, mais fixes » qui ne choquent pas la conscience, ou bien, de manière limitée, se conformer à « l'inclination ». C'est vraisemblablement ce que Weil exprimait dans la section de *L'Enracinement* où elle explique le besoin d'obéissance³³⁵.

Enfin, le troisième domaine identifié par Weil, le plus complexe, est celui des choses qui ne sont ni complètement dépendantes de notre volonté ni complètement indépendantes de nous. Il s'agit d'un domaine mystérieux où il est possible de subir une « contrainte » de la part de Dieu, qui nous pousserait à l'action et serait « rigoureusement, mathématiquement proportionnelle » à l'attention et à l'amour que nous lui portons (*AD*, p. 14-15). Il peut toutefois arriver qu'aucune contrainte claire ne se fasse sentir et que l'action à accomplir soit incertaine. Weil prescrit alors de s'abstenir de l'action et de persévérer dans les efforts d'attention et d'amour jusqu'à ce qu'une contrainte se fasse sentir. La perfection consisterait à ressentir une contrainte totale (*OC VI 2, K6*, p. 365). Une vie sainte, une vie parfaite, serait celle où l'individu n'aurait jamais à rien décider par lui-même. Toutes ses actions seraient mues par l'amour et l'attention qu'il porte à Dieu :

L'unique fait surnaturel ici-bas, c'est la sainteté elle-même et ce qui en approche ; c'est le fait que les commandements divins deviennent chez ceux qui aiment Dieu un mobile, une force agissante, une énergie motrice, au sens littéral, comme l'essence dans une automobile. Si trois pas sont accomplis sans aucun autre mobile que le désir d'obéir à Dieu, ces trois pas sont miraculeux ; ils le sont également, qu'ils soient

³³⁴ Dans *K3*, elle écrit : « Pour les choses hors de notre pouvoir, "que ta volonté soit faite et non la mienne" est clair » (*OC VI 1*, p. 316). La référence est à Mt 6, 10.

³³⁵ Cf. chapitre 6, p. 172.

exécutés sur le sol ou sur l'eau. Seulement s'ils sont exécutés sur le sol rien d'extraordinaire n'apparaît (*E*, p. 175).³³⁶

Weil nous propose ici une conception de l'obéissance extrêmement exigeante et complexe. Cette difficulté s'explique notamment par deux raisons qui sont étroitement liées.

D'abord, l'obéissance exige un discernement, un véritable travail de lecture des nécessités présentes et prescrites par la situation. En effet, bien obéir consiste à atteindre la « lecture vraie »³³⁷ (*OC VI 2, K6*, p. 311) des obligations à accomplir (*Ibid.*, p. 353), c'est-à-dire des nécessités. Elle implique d'apprendre à interpréter ce qui est vu et les circonstances qui se présentent comme on apprend à lire dans le pain une nourriture (*Ibid.*). L'obéissance requiert aussi de faire le tri entre trois types de nécessités – nécessités qui correspondent vraisemblablement aux trois domaines que nous venons d'évoquer – sans assurance d'avoir bien lu : la *nécessité naturelle* (premier domaine), soit celle à laquelle la volonté individuelle peut, pour reprendre le mot de Bacon, commander en obéissant et que Weil nomme aussi *pesanteur* en ce qui a trait aux relations interpersonnelles ; la *nécessité de la cité* (deuxième domaine) exprimée par le pouvoir institué (lois, règles et chefs), face à laquelle l'individu a l'obligation de se conformer sauf en de rares moments ; et enfin, la *nécessité surnaturelle* ou *divine* (troisième domaine). Trois formes d'obéissance correspondent à ces nécessités respectives : *l'obéissance naturelle*, *l'obéissance empirique* et *l'obéissance surnaturelle*. L'obéissance surnaturelle est plus ambiguë que les deux autres. D'une part, Weil admet que nous avons un rôle actif afin d'obéir au surnaturel et de nous conformer aux commandements divins, ce qui sous-entend une forme de liberté et de libre-arbitre ; mais, d'autre part, elle insiste à plusieurs reprises sur le caractère

³³⁶ Comme nous le verrons un peu plus loin dans ce chapitre, le miracle de l'obéissance au commandement est synonyme d'action non agissante. Or, Weil nous prévient que « [...] L'idée de miracle empêche de concevoir l'action non agissante » (*OC VI 2, K6*, p. 370).

³³⁷ « On lit toujours dans le monde une action à accomplir (l'immobilité étant un cas particulier). Il s'agit de parvenir à la lecture vraie » (*Ibid.*, p. 311).

automatique de l'obéissance surnaturelle, ce qui sous-entend un déterminisme et une absence de liberté individuelle. Ce troisième type de nécessité et d'obéissance, sûrement le plus énigmatique, a vraisemblablement rapport à la conscience individuelle. Mais il s'agit d'une conscience particulière, qui ne s'enracine pas plus dans le « moi » que dans le « nous ». C'est une conscience qui exige un apprentissage, un travail décréatif : la conscience s'affirme ou plutôt *s'intuitionne* lorsque l'individu place ses responsabilités et ses devoirs à l'égard du beau, du Bien et de la justice avant ses intérêts et ses droits.

La seconde difficulté liée à l'obéissance telle que Weil nous la décrit est, pourrait-on dire, d'exécution, et concerne le défi de l'action en général, c'est-à-dire, d'une part, l'écart inévitable entre l'intention visée, son expression et ses résultats et, d'autre part, l'imperfection inéluctable de l'action, soit l'impossibilité même de réaliser le Bien. En effet – et c'est à cela que renvoie le passage placé en exergue de ce chapitre – pour Simone Weil, l'obéissance, comme toutes les formes d'action, est toujours un moindre mal, même si elle vise le Bien. Un passage des cahiers exprime bien ce défi insurmontable lié à l'action :

La vraie difficulté, non pas faire ce qui est bien quand on l'a vu, mais le voir si intensément que la pensée passe en action, comme quand on lit de la musique, et les notes qui entrent par les yeux sortent en son au bout des doigts – comme quand on voit un ballon de rugby, et on l'a dans ses bras. Ne pas détourner le regard de la pensée, bien que le risque – le risque qu'on se soit trompé – soit infini (*OC VI 1, K3, p. 334*).

Bien que le risque d'erreur soit infini, l'individu est néanmoins contraint d'agir. Il obéit même dans son inaction, car l'obéissance, pour Weil, est une réalité existentielle, inéluctable. Elle est intrinsèque à la vie humaine. Voilà pourquoi elle note que l'obéissance est la « vertu suprême de la créature » (*OC VI 2, K6, p. 325*). Elle est constitutive de la vie. Nous obéissons, que nous le voulions ou non, ce qui n'empêche pas qu'il y ait des choses pour lesquelles nous sommes libres d'obéir et d'agir selon notre libre-arbitre.

L'objectif de ce chapitre est d'explorer cette tension inhérente à l'obéissance surnaturelle, juste et vertueuse, en examinant les écrits de Weil portant sur quatre figures, deux fictives et deux historiques, qu'elle trouvait admirables : Thomas Edward Lawrence, officier et écrivain britannique, Arjuna, prince guerrier qui s'entretient avec le dieu Krishna dans la *Bhagavad-Gita*, Jeanne d'Arc, qui prétend avoir reçu la mission divine de libérer la France de la domination anglaise et Jaffier, héros de *Venise sauvée*, pièce de théâtre de Weil. Ces figures ont toutes été confrontées à ce que nous avons appelé un « dilemme d'obéissance », soit un moment charnière exigeant un choix entre deux voies, souvent contradictoires et incompatibles. Il y a un dilemme lorsqu'un individu se questionne sur l'action à suivre, sur les nécessités qui doivent être lues. Chacune de ces figures reconnaît que faire le Bien est impossible, et pourtant elle s'engage dans l'action en un sens que Weil trouvait admirable.

Une situation limite est l'occasion par excellence de ce type de dilemme : la guerre. Il y a, comme l'a justement noté E. Jane Doering, une sorte de théorie de la guerre juste dans les écrits de Weil³³⁸. On retrouve une réflexion sur la juste utilisation de la force chez chacune des figures d'obéissance qui nous intéressent ici. Car en situation de guerre, la nécessité de faire le mal en vue du bien, se pose avec acuité. Placées dans des situations où la distinction entre nécessités (vraies ou fausses) n'est jamais aisée, voire impossible, les figures que nous avons choisi d'examiner sont néanmoins obligées d'agir ; elles doivent parfois choisir entre soit manier la force en toute conscience de ses effets néfastes, soit ne rien faire, ce qui risque d'entraîner des conséquences catastrophiques pour elles-mêmes et pour leur société³³⁹. Il n'est, en outre, jamais certain que l'action soit exempte du mal et cela entraîne parfois chez ces figures des doutes. L'attitude encouragée, par Weil, en amont et en aval de toute action, est le détachement et la

³³⁸ E. Jane Doering, *Simone Weil and the Specter of Self-Perpetuating Force*, p. 40.

³³⁹ « Quiconque prend l'épée périra par l'épée. Et quiconque ne prend pas l'épée (ou la lâche) périra sur la croix » (PG, p. 154). Il s'agit d'une référence à Mt 26, 52.

certitude de l'impossible accès au vrai. Cette attitude ne rime cependant pas avec le désespoir ni avec un relativisme aboutissant au nihilisme. Pour utiliser des mots qui correspondent davantage au lexique weilien, l'impossible accès au Bien tire plutôt vers le haut. Cette impossibilité confirme l'existence même du Bien³⁴⁰. L'incarnation est la condition paradoxale qui rapproche en même temps qu'elle éloigne du Bien : « L'incarnation ne rapproche pas Dieu de nous. Elle augmente la distance. Il a mis la croix entre lui et nous. La croix est plus difficile à franchir que la distance du ciel à la terre. Elle est cette distance » (*OC VI 2, K7, p. 421*). Seul Dieu, l'être parfaitement bon, peut faire le Bien (*OC VI 3, K8, p. 103*). Weil croit toutefois que l'action peut se rapprocher du Bien si, avant d'agir, l'individu a pris conscience de la situation dans laquelle il se trouve, c'est-à-dire s'il a ressenti au plus profond de lui la *Croix*, l'*écartèlement* entre le Bien et la nécessité, et tourné son attention vers le surnaturel.

Lire la nécessité exige de chacune de nos figures un temps de retrait où elles tournent leur attention vers le surnaturel afin d'aiguiser leurs capacités de discernement. Il s'agit d'un moment de recul, à l'écart, pendant lequel elles tentent de se mettre à l'écoute, au diapason de la vérité : « L'homme n'échappe aux lois de ce monde que la durée d'un éclair. Instants d'arrêt, de contemplation, d'intuition pure, de vide mental, d'acceptation du vide moral. C'est par ces instants qu'il est capable de surnaturel » (*OC VI 2, K5, p. 201*). Ce sont ces moments qui permettent à ces figures de distinguer entre la nécessité qui résulte de crimes et celle qui provient du rapport des choses³⁴¹. L'arrêt et le vide permettent à l'être humain de devenir une « juste balance » capable de mieux lire et d'agir (*OC VI 2, K6, p. 292 et 293*).

³⁴⁰ « [L]'esprit humain a toujours la capacité et le devoir de douter ; mais le doute indéfiniment prolongé détruit la certitude illusoire des choses incertaines et confirme la certitude des choses certaines » (*OC IV 1, Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu, p. 278*).

³⁴¹ Voir la distinction établie par Weil dans « Condition première d'un travail non servile » à la p. 81. Weil tient un discours similaire dans K5 : « Obéissance, il y en a deux. On peut obéir à la pesanteur, ou aux rapports des choses. Dans le premier cas, on fait ce à quoi pousse l'imagination combleuse de vide. On peut y mettre, et souvent avec vraisemblance, toutes les étiquettes, y compris le bien et Dieu. Si on suspend le travail de l'imagination combleuse et

Notre âme est une balance. La direction de l'énergie dans les actes est l'aiguille de la balance qui marque tel ou tel chiffre. Mais la balance est fautive. Quand Dieu, le vrai Dieu, occupe dans une âme toute la place qui lui revient, la balance est devenue juste. Dieu ne dit pas quel chiffre doit indiquer l'aiguille, mais du fait qu'Il est là l'aiguille marque juste (*OC VI 4, K14*, p. 195).

C'est par l'attention qu'un certain nombre de choses peuvent recevoir une clarté nouvelle ; c'est par elle qu'un chemin s'imposera et que d'autres s'avèreront impraticables³⁴². En effet, ces figures agissent lorsqu'elles ne peuvent pas ne pas agir. Elles *se laissent agir* – si l'on veut – par la nécessité qui se manifeste dans certaines situations : « Laisser agir en soi la nécessité. (Renoncement à la volonté propre) » (*OC VI 2, K6*, p. 363).

Au terme de ce dernier chapitre, il devrait être apparent que la décréation est le fondement de l'obéissance juste telle que Weil la conçoit. Non pas que la démarche décréative prévienne absolument – il importe d'y insister – le mal ; mais elle est une méthode, selon elle, pour faire le moins de mal possible. Il y a dans l'obéissance et plus largement l'action weilienne une exigence de faire attention à ce qui n'existe pas. On pourrait dire, en fait, que l'attention à la nécessité exige la capacité de s'ouvrir au vrai qui ne se laisse pas immédiatement voir. L'attention à ce qui ne se laisse pas voir, au Bien invisible³⁴³, est aussi ce que Weil nomme la foi. Cette foi s'enracine dans une justice transcendante, une réalité qui n'est pas de ce monde, celle-là même évoquée par Weil dans sa « Profession de foi » : « La foi, c'est la certitude d'un domaine autre que ce mélange inextricable de bien et de mal qui constitue ce monde, un domaine où le bien ne produit que du bien, où le mal ne produit que du mal » (*OC VI 4, K14*, p. 181). La véritable foi c'est « [c]roire que le désir du bien est toujours rétribué » (*Ibid.*). Or, la foi, en tant que « croyance aux choses invisibles », est aussi une manière de les connaître. C'est par elle que nous accédons à la

qu'on fixe l'attention sur le rapport des choses, une nécessité apparaît, à laquelle on ne peut pas ne pas obéir. Jusque-là, on n'a pas la notion de la nécessité, ni le sentiment de l'obéissance » (*OC VI 2*, p. 200).

³⁴² « Nécessité. Voir les rapports des choses, et soi-même, y compris les fins qu'on porte en soi, comme un des termes. L'action en résulte naturellement » (*OC VI 2, K5*, p. 201).

³⁴³ « La foi, dit saint Paul, est la vue des choses invisibles » (*OC IV 1, Formes*, p. 293).

deuxième lecture (OC VI 2, K6, p. 299). Sans la foi dans une réalité qui dépasse ce que nous percevons immédiatement par nos sens, nous resterions toujours enfermés dans nos limites subjectives, nous en resterions à une première lecture du réel.

Cette foi, si elle témoigne d'une ouverture spirituelle, ne doit cependant pas être réduite à la croyance religieuse dans un dogme. « On dégrade les mystères de la foi en en faisant un objet d'affirmation et de négation, alors qu'ils doivent être un objet de contemplation » (OC VI 2, K6, p. 348). La foi ne permet pas non plus un contact, au sens strict, avec Dieu, ce dernier étant en effet absent de ce monde selon la cosmologie weilienne. Mais la foi rend possible une certaine présence de Dieu, de la justice et du Bien dans le monde. En s'arrêtant et en tournant son attention vers la vérité, le Bien et la justice invisibles, l'individu peut se rendre disponible à des pensées susceptibles de transformer son action et de le rapprocher de la justice, du Bien et de la vérité. « La foi, c'est l'expérience que l'intelligence est éclairée par l'amour » (OC VI 2, K6, p. 340).

La foi ainsi entendue peut d'ailleurs se retrouver – comme nous le verrons dans les cas de T.E. Lawrence et de Jaffier – chez des individus qui ne revendiquent aucune appartenance religieuse. C'est uniquement ce que Weil nomme la « disposition intérieure », c'est-à-dire l'attention décréative, qui détermine la capacité à lire correctement une situation : « Foi, justice ; sens de juste disposition intérieure, et sens de lecture. C'est la disposition intérieure qui fait la lecture correcte, et il n'y a pas d'autre critérium » (OC VI 2, K7, p. 421). Weil établit aussi une relation directe entre la foi dans le Bien permettant d'aboutir à une lecture correcte des nécessités et à l'obéissance juste :

Foi, don de la lecture.

Le don de la lecture est surnaturel, et sans ce don il n'y a pas de justice.

Intelligence de cette réalité suprême qu'est cette absence d'objet qui est l'objet de l'amour, et lecture de cette réalité dans les objets pris tous ensemble et chaque objet en particulier.

Condition de l'obéissance, qui est la justice (*OC VI 2, K6*, p. 317).

Ce don de la lecture possible par l'attention à ce qui n'existe pas à titre d'objet est ce que Weil nomme « l'attention créatrice » (*OC IV 1, Formes*, p. 293). Comme l'écrit Miklos Vetö : « la forme suprême de l'abnégation est la création, car on fait exister quelque chose d'où on est complètement absent »³⁴⁴. Par l'attention décréative, le soi s'efface pour que puisse advenir le Bien dans l'histoire. C'est ce processus mystérieux qui permet l'Incarnation de Dieu dans le monde et toutes les formes de création, artistique par exemple, véritablement inspirée par le Bien :

Une âme perpétuellement gouvernée par ce sentiment, de la naissance à la mort, c'est Dieu devenu homme. L'art est une merveille de même espèce, car l'inspiration artistique, dans l'art de tout premier ordre (qui est très rare), est de cette nature. De même toute illumination de l'intelligence. Tous ces prodiges consistent en présence de l'inconditionné dans le condition[né], en direction imprimée à la pensée par l'immobile (*OC VI 4, K14*, p. 194-195)³⁴⁵.

Les actions des figures dont il est ici question sont emblématiques d'une telle action créatrice. Elles offrent de même des exemples du patriotisme non idolâtrique décrit par Weil dans *L'Enracinement* et des vertus d'attention, d'humilité et de compassion qu'il requiert.

7.1. T.E. Lawrence et la Première Guerre mondiale

Weil trouve chez l'un de ses contemporains, Thomas Edward Lawrence (1888-1935), officier et écrivain anglais, l'admirable exemple d'une personne qui a réussi, mieux que quiconque, à incarner cet art de faire la guerre de manière vertueuse. Lawrence est demeuré un homme de paix malgré le fait qu'il a été complètement engagé dans une guerre. Weil ne tarit pas

³⁴⁴ Cité par Emmanuel Gabellieri dans *Etre et don : Simone Weil et la philosophie*, p. 476.

³⁴⁵ Un exemple est la poésie : « Il faut mériter à force d'amour de subir une contrainte. Cf. inspiration poétique » (*OC VI 2, K6*, p. 365).

d'éloges sur lui. Dans une lettre qui date du printemps 1938, elle explique à son ami Jean Posternak son « amour » pour Lawrence. À ses yeux, c'est « un héros authentique, un penseur parfaitement lucide, un artiste, un érudit, et sur tout cela une espèce de saint »³⁴⁶. Dans une autre lettre, à Joë Bousquet, elle affirme que Lawrence « est devenu pour [elle] un ami tendrement, passionnément aimé »³⁴⁷. Weil avait lu *Les Sept Piliers de la sagesse*³⁴⁸ de Lawrence, autobiographie dans laquelle il raconte comment il avait mené à la victoire la révolte arabe contre l'Empire Ottoman. Pendant la Première Guerre mondiale, Lawrence s'engage pour l'indépendance des pays arabes. On croyait, à l'époque, qu'une révolte des Arabes contre les Turcs permettrait aux Anglais de vaincre l'Allemagne, alliée de la Turquie³⁴⁹. Weil admire par-dessus tout chez Lawrence le type d'héroïsme qu'il incarne :

Jamais, autant que je peux savoir, on n'a décrit une guerre, depuis l'Iliade, avec une telle sincérité, une si complète absence de déclamation soit héroïque, soit horrifiée. Bref, je ne connais pas de personnage historique à aucune époque qui réalise à ce degré ce que j'aime à admirer. L'héroïsme militaire est quelque chose d'assez rare ; la lucidité de l'esprit est plus rare ; l'union des deux est presque sans exemple, c'est un degré d'héroïsme presque surhumain.³⁵⁰

Weil voit d'abord et avant tout en Lawrence une forme de sainteté, parce qu'il connaît la force et qu'il la méprise (*OC IV 2, Intuitions pré-chrétiennes*, p. 193). Deux passages de l'autobiographie de Lawrence attirent particulièrement son attention. Elle apprécie d'abord une anecdote du chapitre XLIV, où il raconte comment il a secouru un Arabe égaré dans le désert³⁵¹. Mais le passage qu'elle semble admirer plus que tout autre se trouve au chapitre XXXIII. Lawrence y fait le récit de la dizaine de jours pendant lesquels une maladie le contraint de rester alité dans sa

³⁴⁶ « Lettres de Simone Weil à Jean Posternak », *Cahiers Simone Weil*, Tome X, n°2, juin 1987, p. 129-130.

³⁴⁷ Il s'agit d'une lettre du 12 mai 1938 (*OC VI 3, Note 150*, p. 536).

³⁴⁸ Elle avait aussi lu ses *Lettres*. Voir, « Lettres de Simone Weil à Jean Posternak », p. 130.

³⁴⁹ T.E. Lawrence, *Les sept piliers de la sagesse* (traduction de Charles Mauron), Paris, Payot, 1979, p. 9 et 36.

³⁵⁰ « Lettres de Simone Weil à Jean Posternak », p. 129-130.

³⁵¹ Voir *OC VI 1, K3*, p. 302.

tente³⁵². Ces journées d'inactivité forcée, écrit-il, lui apportent une grande lucidité sur le conflit dans lequel il est impliqué : « mon esprit s'éclaircit, mes sens devinrent plus aigus et je me mis à raisonner sur la Révolte Arabe, comme on cherche, dans l'accomplissement d'un devoir familial, un recours contre la douleur »³⁵³. Lawrence écrit qu'il en profita aussi pour réfléchir à ce que ses nombreuses lectures sur la guerre (Clausewitz, Vonder Goltz, Foch) pouvaient lui apprendre sur la situation à laquelle il était confronté à Médine. Le plan avait toujours été de prendre la ville, mais cette période de réflexion sous la tente l'incite à questionner cette stratégie. Médine n'étant déjà plus une menace pour les Alliés, ses troupes étant tellement affaiblies qu'elles en étaient réduites à manger leurs chameaux qui n'avaient plus rien à paître : « Nous lui [à l'ennemi] avions ôté le pouvoir de nous nuire ; maintenant nous voulions lui ôter sa ville. Mais sa ville n'était pas pour nous une base comme El Ouedj, ni une menace comme l'ouadi Aiss. Alors, que diable voulions-nous en faire ? »³⁵⁴. Pourquoi s'entêter à prendre Médine ? Pourquoi détruire inutilement une cité ? Lawrence pense aussi que la guerre du Hedjaz est peut-être *déjà* gagnée depuis que les Alliés ont pris El Ouedj. Cette période de réflexion sous la tente lui inspire une solution : il décide d'avoir recours à « l'arme psychologique », à une « science des sentiments, presque une éthique »³⁵⁵, inspirée de la *diathétique* de Xénophon et consistant à influencer les sentiments et l'esprit à la fois de ses troupes et de ses supporters, des troupes ennemies et de leurs supporters, mais aussi ceux des « spectateurs neutres »³⁵⁶. La solution la plus sensée lui semble d'éviter le plus possible les combats et de plutôt s'en prendre aux biens matériels.

Pour Weil, Lawrence est un être pur parce qu'il a été « déchiré de faire le mal » ; il fait partie des rares personnes capables de se servir de la force en faisant preuve de retenue (*OC VI 2*,

³⁵² Voir *OC VI 1, K3*, p. 331.

³⁵³ Lawrence, *Les sept piliers de la sagesse*, p. 234.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 235-236.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 244-245.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 245.

K4, p. 74). Bien qu'il ait pris les armes en faveur de l'Angleterre et de ses alliés, il a réussi, en tournant son attention vers le problème auquel il était confronté, à trouver une solution pleine de compassion où il s'agit de « [t]uer *le moins possible* » (*OC VI 1, K3*, p. 305, souligné dans le texte). C'est pendant les dix jours qu'il a passés dans sa tente, loin des autres, que la nécessité est entrée en lui, qu'il a pu saisir tous les facteurs impliqués dans la situation et prendre une décision créative qui encourage la paix. Lawrence n'est pas un homme religieux, mais son œuvre témoigne d'une démarche décréative. Il décrit d'ailleurs ces dix jours de retrait et de réflexion méditative de véritable « gymnastique dans le vide »³⁵⁷. Weil voit là certainement quelque chose de l'ordre de l'inspiration surnaturelle. Lawrence n'affirme néanmoins jamais avoir reçu un commandement divin.

Weil s'intéresse par ailleurs à d'autres figures pour qui c'est le cas. Leurs actions, tout comme celles de Lawrence, reposent également sur l'attention, l'humilité et la compassion pour le prochain.

7.2. Arjuna et la Bataille du Kuruksetra

Du printemps 1940 jusqu'à sa mort, Weil s'immerge dans l'apprentissage du sanscrit et la lecture de textes sacrés de l'Inde. Elle se plonge dans l'*Isha Upanishad* et la *Bhagavad-Gita*, sous l'influence à la fois de son frère et de son ancien collègue de classe de l'École normale, René Daumal. La *Gita* raconte l'histoire déchirante d'Arjuna, qui est né dans la caste guerrière (*ksatriya*³⁵⁸) et doit faire la guerre à ses cousins, les Kaurava, qui ont conquis son royaume. Pour Weil, Arjuna est « déchiré entre la pitié et la nécessité du combat » (*OC VI 1, K3*, p. 333).

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 246.

³⁵⁸ Sa Divine Grâce A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupâda, *Bhagavad-Gita telle qu'elle est*, The Bhaktivedanta Book Trust, 1986, p. 71.

Comment Arjuna doit-il agir face à un tel dilemme ? Comment peut-il s'assurer de faire le moins de mal possible ? Et surtout, comment peut-il éviter d'être contaminé par le mal qui résultera inéluctablement de ses actions ? Ce sont ces questions qui intéressent Weil.

Comme Lawrence, les actes d'Arjuna sont informés par un moment d'attention et de méditation ainsi que par une inspiration surnaturelle. Avant de se livrer à la bataille, Arjuna s'entretient longuement avec le dieu Krishna³⁵⁹ (*OC VI 1, K3*, p. 333). Il lui exprime son tourment et ses réserves à tuer des personnes qui font partie du même clan royal que lui, de même que sa réticence à user de la violence et à faire la guerre : « Comment, ô Pârtha, celui qui sait l'âme non née, immuable, éternelle et indestructible, pourrait-il tuer ou faire tuer ? » (2.21)³⁶⁰. La solution apportée par l'enseignement de Krishna au dilemme d'Arjuna ne consiste pas à renoncer à l'action. En effet, Krishna affirme que l'indolence d'un homme aussi influent qu'Arjuna donnerait un très mauvais exemple au peuple, ce qui mènerait à la désolation (3. 21-24). C'est plutôt en accomplissant son devoir de guerrier (2. 27 et 31) avec dévotion et amour (2. 44, 3. 26 et 28) et en offrant son action à Visnu (3.9), qu'Arjuna est appelé à trouver la sagesse. Même s'il se désole de devoir tuer des membres de son clan, Arjuna doit comprendre que s'il refuse de combattre, il accomplira un autre mal, celui d'aller à l'encontre de son *dharma*, son devoir. Or, le *dharma* ou devoir d'Arjuna, en tant que membre de la caste des guerriers, est précisément de faire la guerre. Weil suggère de comprendre le *dharma* non seulement comme un devoir mais également comme une nécessité que l'on doit aimer, une nécessité divine : « La nécessité et le *dharma* ne font qu'un. Le *dharma*, c'est la nécessité aimée. La nécessité est ce qu'il y a de plus bas par rapport à l'individu – contrainte, force, “une dure nécessité” – la nécessité universelle en délivre. Considérer le *dharma*, non comme devoir, mais comme nécessité, c'est s'élever au-

³⁵⁹ Krishna est l'une des incarnations de Visnu.

³⁶⁰ Les références entre parenthèses renvoient à la *Bhagavad-Gita telle qu'elle est*.

dessus » (*OC VI 2, K4*, p. 87)³⁶¹. Le moment de pitié d'Arjuna relève « du rêve » (*OC VI 1, K3*, p. 335). Il doit se détacher des illusions de ses sens, ne pas se laisser entraîner par la « forêt touffue de l'illusion » (2.52). Il doit comprendre que son action est inéluctablement influencée par la nature : « Sous l'influence des trois *gunas*, l'âme égarée par le faux ego croit être l'auteur de ses actes, alors qu'en réalité, ils sont accomplis par la nature » (3.5 et 27).

Dans un passage de ses cahiers, Weil évoque aussi l'hypothèse qu'Arjuna doive faire la guerre parce que la situation dans laquelle il se trouve ne lui laisse plus le choix : « *Gita*. L'explication est peut-être qu'il n'a plus le choix. Les deux armées sont en face. Sa responsabilité envers les siens lui interdit de les abandonner aux armes ennemies » (*OC VI 1, K3*, p. 331). Faire la guerre est certes un mal, mais la situation dans laquelle il se retrouve fait qu'Arjuna ne peut pas ne pas la faire. Pour E. Jane Doering, Weil a sûrement vu dans l'histoire d'Arjuna une situation semblable à la sienne face à la menace allemande :

Weil drew a parallel between her countrymen's need to use force to take back their country and Arjuna's plight in having to use force, despite its terrible toll. She concluded that the moment for deflecting violence had passed; force had to be deployed to bring order and harmony back to the world and to save the precious heritage established over the past centuries.³⁶²

Krishna enseigne à Arjuna rien de moins qu'une science de l'action libre de péché. Selon cette science, Arjuna doit accomplir son *dharma*, son devoir de guerrier, en se détachant des fruits (qu'ils soient bons ou mauvais) de ses actions³⁶³ : « Tu as le droit de remplir les devoirs qui t'échoient, mais pas de jouir du fruit de tes actes ; jamais ne crois être la cause des suites de l'action, et à aucun moment ne cherche à fuir ton devoir » (2. 47).

³⁶¹ L'idée de « dure nécessité » provient de *l'Iliade VI* (*OC IV 2, K4, Note 207*, p. 566). On peut penser qu'il s'agit de la force, soit la fausse nécessité.

³⁶² E. Jane Doering, *Simone Weil and the Specter of Self-Perpetuating Force*, p. 180. On pourrait se demander si Weil ne fait pas, en quelque sorte, une apologie de la guerre sainte. La question est légitime et n'a pas échappé à Weil. On en retrouve d'ailleurs des traces discrètes dans K4 où elle note : « *Gita ? Jihâd ?* (guerre sainte musulmane) » (*OC VI 2, K4*, p. 65). Ces quelques mots sont sans doute insuffisants pour tenter une réponse, mais montrent tout de même la sensibilité de Weil à cette question.

³⁶³ Doering l'explique très bien à la p. 160 de *Simone Weil and the Specter of Self-Perpetuating Force*.

Pour Weil, cet enseignement est crucial. Que signifie se détacher des fruits de son action ? Cela équivaut au vide (*OC VI 3, K4*, p. 151). L'action d'Arjuna est « bonne » justement parce qu'il s'est arrêté momentanément (*OC VI 1, K3*, p. 341), parce qu'il s'est tourné vers Krishna avec attention. Ainsi, l'une des grandes leçons de la *Bhagavad-Gita*, selon Weil, était qu'une personne qui se retrouve dans un dilemme, une situation où elle ne peut éviter de faire du mal – comme Arjuna qui doit faire la guerre à ses cousins – peut s'élever au-dessus de cette épreuve en tournant son attention et son amour vers Krishna ou Dieu. Comme l'explique Maria Clara Bingemer : “It is precisely when one realizes that the situation is one from which there is no human resolution that one recognizes that true help can come only from a supernatural source”³⁶⁴.

L'attention surnaturelle, synonyme de détachement, mène Arjuna à une manière d'agir paradoxale : *l'action non agissante*. En fait, pour Weil, l'attention est une forme d'action non agissante : « Attention : action non agissante de la partie divine de l'âme sur l'autre » (*OC VI 2, K6*, p. 368)³⁶⁵. Il s'agit d'une forme de prière qui produit des effets directs sur l'action individuelle : « L'attention tournée avec amour vers Dieu (ou, à un degré moindre, vers toute chose authentiquement belle) rend certaines choses impossibles. Telle est l'action non agissante de la prière dans l'âme. Il est des comportements qui voileraient cette attention s'ils se produisaient, et que réciproquement cette attention rend impossibles » (*OC VI 3, K9*, p. 204). Mais Weil insiste aussi sur le caractère impérieux de l'impulsion à agir qui résulte de ce type d'attention. L'action non agissante incite à « FAIRE SEULEMENT CE QU'ON NE PEUT PAS NE PAS FAIRE » (*OC VI 2, K4*, p.87, les majuscules sont de Weil). Elle comprend l'idée que le

³⁶⁴ Maria Clara Bingemer, “War, Suffering and Detachment : Reading the Bhagavad Gita with Simone Weil”, *Song Divine : Christian Commentaries on the Bhagavad Gita* (edited by Catherine Cornille), Leuven-Paris-Dudley, MA ; Peeters-W.B. Eerdmans, 2006, p. 82.

³⁶⁵ La note 209 de K4 est à ce propos éclairante : « Faire ce qui doit être fait et non pas agir en vue du fruit de l'acte : c'est la non-action ou le non-agir (*akarma*). Le terme d' “action non agissante” fait référence à R[ené] Guénon » (*OC VI 2*, p. 566).

principe de l'action doit être autre chose que la volonté individuelle³⁶⁶. Il y a donc quelque chose dans la prière, dans l'amour et l'attention, qui révèle à l'individu ce qu'il doit faire et qui l'amène à agir non pas dans un sens qui serait motivé par ses désirs et sa perspective limitée, mais plutôt avec compassion et une conscience aigüe de l'inéluctabilité de la souffrance. Arjuna comprend que peu importe ce qu'il décide de faire – combattre ses cousins ou refuser de faire la guerre – il y aura souffrance. Et cette leçon, selon Weil, vaut non seulement pour Arjuna, mais pour nous tous, y compris lorsque nous sommes persuadés de faire le Bien.

Toutes les actions, sous l'égide de l'attention surnaturelle, sont préservées du mal, comme les Hébreux sauvés de la morsure d'un serpent quand ils tournaient le regard vers le serpent d'airain érigé par Moïse³⁶⁷. C'est le regard qui sauve, le regard qui n'est autre chose que le désir de Dieu et du Bien (*OC IV 2, Formes*, p. 322 et 324). C'est du fait d'agir avec détachement à l'égard de nos idées du bien que nous réaffirmons notre engagement auprès du Bien inintelligible, celui qui n'est pas de ce monde mais que nous ne cessons de désirer. Emmanuel Gabellieri décrit avec beaucoup de perspicacité l'idéal de l'action formulé ici par Weil : « La vérité de l'action, chez S. Weil, est en effet de laisser agir à travers soi une vie qui ne vient pas de soi, de transmettre à travers soi, ce qui n'est pas soi-même. Tel est ce que S. Weil nomme “action non-agissante” : non le contraire de l'action, mais une action dont le sujet n'est ni le principe absolu, ni la fin, une telle action étant la condition d'une *création véritable* »³⁶⁸. Gabellieri ajoute cette importante précision en note de bas de page : « Ce qui signifie, non renoncer à l'action, mais

³⁶⁶ Il ne s'agit pas pour autant d'une négation totale de la volonté. Weil insiste sur le fait que certaines situations requièrent l'usage de la volonté : « Action non agissante. [En dehors des devoirs naturels,] ne jamais faire un pas au-delà de ce à quoi on est irrésistiblement poussé, le bien même n'étant plus tel s'il n'est pas accompli par obéissance. Cela n'empêche pas de laisser un libre jeu à la volonté dans son domaine, qui est le domaine des actions limitées disposant du dehors des moyens matériels en vue de fins déterminées » (*OC VI 2, K6*, p. 362-363, les crochets sont de Simone Weil).

³⁶⁷ Voir Nb, 21, 4-9. Weil évoque ce passage notamment dans son quatrième cahier et son *Autobiographie spirituelle* (*OE*, p. 776).

³⁶⁸ Emmanuel Gabellieri, *Etre et don : Simone Weil et la philosophie*, p. 476, souligné par l'auteur.

renoncer à en être le seul auteur, comme renoncer à ses fruits. Telle est la condition pour agir vraiment de manière créatrice, sinon on ne fait que se prolonger soi-même »³⁶⁹. Si Arjuna accepte, finalement, de manier la force et de faire la guerre à ses cousins, c'est parce qu'il en a compris la nécessité. Il comprend que cela n'a rien à voir avec ses désirs, avec ce qu'il perçoit comme étant le bien. En se tournant vers Krishna (le Bien absolu), il parvient toutefois à traverser cette épreuve sans être dégradé par l'usage de la force.

7.3. Jeanne d'Arc et la guerre de Cent ans

Weil s'inspire aussi de la *Bhagavad-Gita* pour réfléchir à un autre personnage historique qui se retrouve dans une situation semblable à celle d'Arjuna : Jeanne d'Arc. Rappelons que la jeune et pieuse Jeanne de Domrémy prétend avoir entendu, en 1425, des voix d'inspiration divine lui commandant de libérer le royaume de France de la domination anglaise. Elle doit prendre la tête d'une armée afin de secourir et mener le dauphin Charles VII à Reims pour qu'il retrouve sa légitimité et soit couronné. Jeanne n'a pas agi immédiatement lorsqu'à treize ans elle a commencé à entendre ces voix. Elle en garde le secret jusqu'à ses 16 ans. Après avoir réussi sa mission, défendu Orléans et redonné sa légitimité au roi, ses voix se font moins insistantes, mais Jeanne continue tout de même, de sa propre initiative, à tenter quelques exploits, notamment libérer Paris, qui se solderont par des échecs. Elle sera finalement capturée à Compiègne en mai 1430, emprisonnée dans un cachot à Rouen (ville encore sous domination anglaise) et brûlée sur le bûcher après un procès de trois mois, le 30 mai 1431³⁷⁰.

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ Nicolas Brémaud, « Jeanne d'Arc : des voix à la mission », *L'information psychiatrique* 2008/7, Vol. 84, p. 686-688.

Même si Weil admirait Jeanne d'Arc, il faut souligner qu'elle était très critique de certains aspects de son histoire. Elle pense que le *dharma* ou le devoir de Jeanne, comme celui d'Arjuna, était de faire la guerre. Weil demeure néanmoins sceptique à l'égard de ce qu'elle nomme la « légende de Jeanne d'Arc » (*OC VI 1 K3*, p. 333). Même si elle croit que le surnaturel peut se manifester dans le monde par la médiation d'êtres humains, Dieu, tel que Weil le conçoit, n'intervient jamais directement dans l'histoire. Elle trouve donc quelque chose de « faux » dans ces voix entendues par Jeanne qui, à ses yeux, « font partie du prestige » (*Ibid.*, p. 297). Weil n'admet pas que Dieu puisse communiquer directement avec l'être humain. Elle refuse de faire de Dieu le partisan d'une guerre comme c'est le cas dans l'Ancien Testament (*Ibid.*, p. 333). On peut se demander pourquoi alors Weil admet qu'il y a eu communication entre Krishna et Arjuna. En fait, Weil voit une différence majeure entre Arjuna et la Pucelle d'Orléans: « il fait la guerre quoique inspirée par Dieu, elle fait la guerre parce que inspirée par Dieu » (*Ibid.*, p. 296). Si Arjuna est inspiré par Dieu en général, ce n'est pas Dieu qui lui inspire la guerre en particulier. Krishna amène Arjuna à accepter le fait que faire la guerre fait partie de son *dharma*, de qui il est. Dans le cas de Jeanne, il serait toutefois faux de croire que c'est Dieu qui l'incitait à faire la guerre : « c'était la nature qui agissait ses actions (*prakrti*), non Dieu (*âtman*) » (*Ibid.*, p. 333).

Malgré ces critiques, Michel Sourisse met le doigt sur deux caractéristiques de Jeanne d'Arc qui ont éveillé l'admiration de Weil. La première est la pureté de Jeanne. Weil définit la pureté comme « l'absence de tout contact avec la force » (*OC VI 3, K9*, p. 197). C'était, souligne Sourisse, la même pureté que Weil avait identifiée dans la définition de l'amour dans le *Banquet* de Platon et dans la civilisation d'Oc³⁷¹. Jeanne d'Arc, bien qu'elle se soit engagée dans la guerre contre les Anglais, a refusé d'user de la violence ou de la force. Citant le *Procès de Condamnation de Jeanne d'Arc*, Sourisse rappelle que Jeanne préférait son étendard à son épée et

³⁷¹ Michel Sourisse, « Jeanne d'Arc vue par Simone Weil, *Cahiers Simone Weil*, XXXIX, no. 2, 2016, p. 154.

qu'elle n'avait tué personne. Aussi Sourisse note-t-il que Weil admire Jeanne d'Arc parce que cette dernière avait affirmé qu'elle avait « pitié du royaume de France »³⁷². Selon Sourisse, c'est probablement Michelet qui a le mieux parlé de la charité professée par Jeanne d'Arc. Il cite un très beau passage de l'historien qui mérite d'être reproduit ici :

Elle eut la douceur des anciens martyrs, mais avec une différence. Les premiers chrétiens ne restaient doux et purs qu'en fuyant l'action, en s'épargnant la lutte et l'épreuve du monde. Celle-ci fut douce dans la plus âpre lutte, bonne parmi les mauvais, pacifique dans la guerre même ; la guerre, ce triomphe du Diable, elle y porta l'esprit de Dieu. Elle prit les armes, quand elle sut « la pitié qu'il y avait au royaume de France ». Elle ne pouvait voir « couler le sang français ». Cette tendresse de cœur, elle l'eut pour tous les hommes ; elle pleurait après les victoires et soignait les Anglais blessés³⁷³.

Ce qui animait Jeanne d'Arc, comme Arjuna et Lawrence, c'était la charité et la compassion pour son prochain. Mais l'aspect de Jeanne que Weil admire par-dessus tout est son patriotisme. Pour Weil, lorsqu'une cité est menacée, tous les trésors et la beauté qu'elle renferme doivent être défendus. Sur ce point, Jeanne d'Arc a obéi à une obligation impérieuse. C'est précisément cette sorte de défense d'une cité, corps et âme, qui est au cœur d'une pièce de théâtre sur laquelle Weil a travaillé jusqu'à la fin de sa vie.

7.4. Jaffier et la conjuration espagnole contre Venise

Weil était particulièrement sensible au théâtre qu'elle tenait en très haute estime. Elle croyait qu'il avait la tâche de montrer et de « rendre sensible la nécessité intérieure et extérieure »

³⁷² Sourisse note qu'en réalité ce n'est pas Jeanne d'Arc qui avait affirmé cela, mais probablement Saint Michel et qu'il avait utilisé le terme « misère » au lieu de « pitié » (*Ibid.*, p. 155). La phrase de Weil montre quand même sa perception positive de la pitié, alors qu'à d'autres moments elle en est très critique. Par exemple, dans K15, elle écrit : « La pitié naturelle consiste à secourir un malheureux ou afin de mieux réussir à ne plus penser à lui, ou afin de mieux jouir de la distance entre soi et lui. C'est une forme de cruauté qui n'est contraire à la cruauté proprement dite que par les effets extérieurs » (*OC VI 4*, p. 230). Ce préjugé négatif relié à la pitié disparaît néanmoins lorsqu'elle évoque la Merci des Albigeois : « La Merci. Nous sommes si mous que nous croyons aujourd'hui que la pitié est chose facile, et la dureté chose difficile et médiocre » (*OC VI 3, K8*, p. 130). Il disparaît aussi dans *Venise sauvée* – comme nous le verrons dans la prochaine section – où la pitié est synonyme de compassion.

³⁷³ [Jules] Michelet, *Jeanne d'Arc*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1974, p. 150, cité dans Michel Sourisse, « Jeanne d'Arc vue par Simone Weil, p. 157.

(OC VI 1, K3, p. 335). De 1940 à sa mort, elle a travaillé sur une pièce de théâtre en trois actes, se déroulant sur un peu plus de vingt-quatre heures, intitulée *Venise sauvée*. J.P. Little note – et nous aurons la chance de le vérifier un peu plus loin – qu’on retrouve dans *Venise sauvée* une expression artistique de ce qui est décrit théoriquement dans *L’Enracinement*³⁷⁴. Pour écrire sa pièce, Weil s’inspire librement d’un ouvrage de l’Abbé de Saint-Réal relatant la conjuration espagnole contre Venise de 1618³⁷⁵. En 1618, l’Espagne domine presque toute l’Italie. L’ambassadeur d’Espagne à Venise, le marquis de Bedmar, conçoit une conjuration afin de soumettre la cité italienne au roi d’Espagne. C’est à Renaud et à Pierre, un Français et un Provençal, qu’il confie l’exécution de la conjuration qui doit avoir lieu la nuit avant la Pentecôte. L’objectif est de semer la confusion en allumant des feux un peu partout dans la ville et de tuer quiconque essaierait de défendre la ville.

Venise sauvée est inachevée, mais Weil avait de grandes ambitions pour cette pièce de théâtre. Plusieurs notes prises au cours de sa rédaction dans ses cahiers nous donnent un accès privilégié à ses intentions et motivations. Elle voulait mettre en scène « pour la première fois depuis la Grèce, la tradition de la tragédie dont le héros est parfait » (*P*, p. 52). Ce héros, l’un des chefs de la conjuration nommé Jaffier, incarne vraisemblablement l’idéal patriotique weilien. Jaffier est pris de compassion et de pitié pour Venise. Déchiré par la tâche qu’on lui a confiée, il décide de révéler la conjuration au Conseil des Dix, chargé de veiller à la sécurité de Venise, ce qui la fait échouer.

Il n’est certainement pas insignifiant que *Venise sauvée* commence par une conversation sur l’amitié entre Pierre, Jaffier, Renaud et des officiers. Pierre, qui a été choisi comme chef de la

³⁷⁴ J.P. Little, “Society as Mediator in Simone Weil’s ‘Venise Sauvée’”, *The Modern Language Review*, Vol. 65, no. 2, 1970, p. 301.

³⁷⁵ *Conjuration des Espagnols contre la République de Venise*, Introduction et notes de Alfred Lombard, 1922. – J.P. Little souligne à quel point l’ouvrage de Saint-Réal met l’accent sur le caractère tyrannique du gouvernement de Venise, alors que cet aspect n’apparaît qu’une seule fois dans la pièce de Weil (“Society as Mediator in Simone Weil’s ‘Venise Sauvée’”, p. 300).

conjurateur et à qui on a promis le gouvernement de Venise et de ses territoires, affirme que sa plus grande fortune est l'amitié, plus particulièrement celle de Jaffier. Ni l'ambition, ni l'amour d'une femme ne saurait, dit-il, briser cette amitié. Or, Renaud expose à Pierre que pendant un discours qu'il a fait sur les horreurs et les exécutions, mal nécessaire de la conjuration, il a remarqué la blancheur horrifiée de Jaffier. Il craint qu'on ne puisse compter sur Jaffier et suggère qu'on l'assassine afin de protéger les conjurés. Pierre est horrifié. Afin de défendre l'honneur de son ami, il demande à deux officiers qui d'autre serait le plus susceptible de le remplacer, lui, Pierre, s'il ne pouvait accomplir sa tâche. Les deux répondent que Jaffier est le seul qui possède les qualités de chef nécessaires pour prendre sa place. L'un d'eux mentionne même la confiance et le désir d'obéissance qu'inspire Jaffier (*P*, p. 61). Après avoir entendu ces réponses, Pierre reproche à Renaud de vouloir assassiner Jaffier. Renaud, en contrepartie, lui reproche de mêler ses sentiments à une situation qui appelle davantage au jugement. Pierre répond qu'effectivement son sentiment d'amitié l'empêche d'agir à l'encontre de Jaffier, ce à quoi Renaud rétorque : « Pour être un bon conjuré, il faut ne rien aimer » (*P*, p. 64). Renaud et le marquis de Bedmar acceptent, finalement, la proposition de Pierre d'offrir à Jaffier de le remplacer à la tête de la conjuration et, éventuellement, au gouvernement de Venise, en espérant que ce pouvoir lui redonne le courage qui, selon eux, semble lui faire défaut.

En mettant en évidence les traits de personnalité qui différencient Jaffier de Renaud, Weil illustre deux manières d'exercer le pouvoir. À Jaffier, lucide quant aux effets dévastateurs du pouvoir, elle oppose un Renaud enivré par l'idée même du pouvoir qu'il anticipe. Renaud s'étonne même que Pierre ait voulu abdiquer son pouvoir dans le but d'enhardir Jaffier. Il affirme que « rien au monde » ne pourrait l'amener à refuser la récompense du pouvoir – une haute charge à la cour de Madrid – qu'on lui a promis pour sa participation à la conjuration (*P*, p. 65-66). À ce passage, Weil ajoute en didascalie : « *Céder volontairement du pouvoir lui paraît*

contre nature » (*P*, p. 66). Ainsi, Renaud incarne la morale naturelle ou réaliste. Comme les Athéniens dans Thucydide, il veut exercer le pouvoir partout où cela est possible³⁷⁶. D'ailleurs, à propos de Renaud, Weil note : « Cet homme est un esprit d'une pénétration prodigieuse, un trésor inépuisable de haute sagesse politique » (*P*, p. 71). Elle décrit aussi un long monologue dans la scène VI de l'acte II comme un « cours de haute politique de Renaud à Jaffier » (*P*, p. 73). Dans ce monologue, Renaud donne des conseils afin d'obtenir l'obéissance des Vénitiens après la conjuration. Ces techniques impliquent de leur faire sentir qu'ils sont étrangers chez eux et que plus rien ne leur appartient. Il suggère de détruire les lieux de culte, d'interdire leur culture (chants, spectacles et fêtes) et de les remplacer par des équivalents espagnols afin que les Vénitiens ne se reconnaissent plus chez eux (*P*, p. 78). Bref, Renaud suggère de déraciner les Vénitiens en transformant leur réalité à tel point qu'ils ne reconnaîtront plus leur cité, qu'ils ne se reconnaîtront plus en elle. Ultimement, Renaud propose d'instituer un type d'obéissance équivalent à l'esclavage et tout à fait contraire à l'idéal défendu par Weil partout dans son œuvre :

Il sera bon aussi qu'après avoir mis fin à la licence des troupes, rétabli l'ordre et la sécurité, vous commandiez durement. Il faut que toute leur vie soit changée, leur vie de chaque jour. Qu'ils sentent chaque jour qu'ils ne sont pas chez eux, mais chez autrui, à la merci d'autrui ; ainsi seulement ils obéiront sans effusion de sang. [...] Voyant sans cesse ce qu'ils haïssent même quand ils cherchent Dieu, ils se connaîtront faits pour obéir (*P*, p. 78).

Weil évoque le sentiment d'impuissance lié à la servitude volontaire identifié par La Boétie : « Il faut tuer la cité au point que les citoyens sentent qu'une insurrection, même si elle réussissait ne pourrait la ressusciter ; alors ils se soumettent » (*P*, p. 78). Aussi, dès le premier acte, Renaud louange-t-il l'unité de l'Europe qui sera accomplie par la conjuration. Ce faisait, l'Espagne pourra « conquérir, civiliser, convertir au christianisme le globe terrestre tout entier, comme [elle l']a fait pour l'Amérique » (*P*, p. 58). Sont ensuite rappelés les dangers qui pourraient surgir si l'Espagne

³⁷⁶ Pierre défend aussi une conception de l'amour comme possession, comme l'exprime cette phrase à Jaffier : « Tu vas enfin posséder la ville que tu aimes, car comme tu l'aimes cette ville ! Tu en seras le maître » (*P*, p. 67).

ne réussissait pas à dominer Venise et à installer la paix en Europe, notamment une menace de guerre et la possibilité d'une domination de l'Autriche. Puis, il est fait mention de la violence et de l'horreur provoquées par la conjuration ; mais ces horreurs sont excusées comme des moindre maux : « C'est un mal passager pour un bien durable » (*P*, p. 59).

Les notes de Weil montrent qu'elle tenait absolument à faire ressortir dans les deux premiers actes que la conjuration était « un complot d'exilés, de déracinés. » (*P*, p. 43). Dès le premier acte, elle précise que c'est « une poignée d'exilés » (*P*, p. 55) qui exécute la conjuration. Elle insiste aussi, à diverses reprises, sur le fait que c'est une série de « détresses », d' « actes arbitraires » et de « violences subies » qui les ont mis dans leur situation « d'aventuriers » (*P*, p. 55 et 58). Weil grossit le trait ici afin de mettre en lumière deux manières de vivre ensemble : d'un côté, l'Empire espagnol, gros animal tyrannique, déraciné et déracinant et cherchant inlassablement à augmenter son pouvoir ; et de l'autre, la cité vénitienne, véritable patrie et *métaxu* fragile, apportant une nourriture spirituelle à l'âme des Vénitiens.

Les Vénitiens, tels que Weil les présente, sont très attachés à leur patrie et à leur liberté. Cet attachement est particulièrement remarquable et touchant dans l'attitude de Violetta, la fille du secrétaire des Dix. Voyant l'état de joie et d'excitation de sa fille la veille de la Pentecôte, le secrétaire lui demande si ce ne serait pas, par hasard, un homme qui suscite chez elle ces sentiments. « Non, [répond-t-elle] personne, mais je ne sais pas ce que j'ai : il me semble que je vais aimer. Il me semble que j'aime tout l'univers. Combien il y a d'êtres humains bons et beaux, mon père ! » (*P*, p. 87). Ce n'est pas l'amour pour une personne qui la met dans un tel état, mais bien l'attente de la fête du lendemain. Le pressentiment d'amour et l'état de bien-être de Violetta symbolisent son enracinement, sa communion avec Venise. Ils démontrent que l'amour véritable de la cité, patriotisme non idolâtrique, est en même temps un amour du monde, du prochain et de

l'univers. Violetta va même jusqu'à affirmer que son existence serait un néant si Venise était détruite ou asservie : « Nous ne pourrions pas vivre, nous serions dans un désert » (*P*, p. 89).

Weil présente ensuite trois réactions très différentes aux exclamations de Violetta. D'abord, en toute duplicité (puisqu'il s'agit d'une rhétorique trompeuse visant à mettre les Vénitiens en confiance), Renaud la rassure : personne ne rêve même de faire du mal à Venise ou de la détruire, car sa beauté et Dieu lui-même l'empêcheraient (*P*, p. 89). Dans ce mensonge transparaît la conviction de Weil quant à la vulnérabilité de l'existence. Ni Dieu, ni la beauté de la création ne peuvent empêcher que les puissants s'en prennent aux plus faibles : une cité, comme un être humain, est foncièrement vulnérable et fragile. Jaffier, plus sincère et naïf que Renaud, affirme quant à lui que la beauté de Venise la préserve de toute attaque et qu'il est du devoir des individus de préserver cette beauté : « Ce qu'un homme peut faire de plus grand qui l'approche le plus de Dieu, c'est, puisqu'il ne peut créer de telles merveilles, de préserver celles qui existent » (*P*, p. 89). Enfin, la belle naïveté exprimée par Jaffier marque un contraste avec la lucidité du secrétaire des Dix, le père de Violetta, qui refuse de se laisser berner par l'idée que la beauté et la « pitié d'un ennemi » puissent protéger Venise (*P*, p. 90).

À la fin du deuxième acte, Weil a pris soin d'inclure une scène où Jaffier, comme Lawrence, Arjuna et Jeanne d'Arc, prend un moment de recul. Il se retire, pour faire le vide et réfléchir à ce qu'il s'apprête à faire la veille de la Pentecôte. Il était très important pour Weil que l'on sente que « le recul de Jaffier est surnaturel » et que ce moment d'attention le transforme : « Le moment de méditation de Jaffier à la fin du deuxième acte est le moment où la réalité entre en lui, parce qu'il fait attention » (*P*, p. 47). Sa prise de conscience de la beauté de Venise l'empêche de suivre les commandements espagnols et de mener à terme la conjuration. Jaffier avoue qu'il est « troublé par la pitié à l'idée du saccage de la ville » (*P*, p. 69). Mû par le devoir de remettre Venise au roi d'Espagne aussi bien conservée que possible, il décide de révéler le

plan de conjuration au Conseil des Dix (*P*, p. 99). Ainsi, le patriotisme compassionnel, attentif et humble de Jaffier le rend sensible à une patrie qui n'est pas la sienne. Pris de pitié pour Venise, il hésite à suivre les ordres de ses supérieurs. Pierre affirme que Jaffier est né pour commander et être maître, mais Jaffier contemple avec tristesse et douleur l'exercice du pouvoir : « La cité paisible est dans ma main sans le savoir ; [...] Ma main va se fermer et l'écraser » (*P*, p. 94-95). Il sait que si la conjuration réussit, elle troquera la liberté pour la servitude et que l'obéissance des Vénitiens n'aura pas la saveur³⁷⁷ de la liberté : « Étonnés et muets, ils ne sauront qu'obéir » (*P*, p. 95). Ou encore : « Demain, tous ici à contrecœur m'obéiront » (*P*, p. 95). Jaffier comprend que la justice aura disparu à Venise s'il fait ce qu'on attend de lui.

Weil donne un destin tragique à ce personnage héroïque. Si le conseil des Dix avait promis à Jaffier qu'ils épargneraient les conjurés en récompense de son aveu, il décide finalement – raison d'État oblige – d'assassiner ses amis, considérés comme des traîtres, afin de protéger Venise. Jaffier se livre à un long monologue pour tenter de convaincre le Secrétaire des Dix que sans sa pitié pour Venise, la conjuration aurait sûrement réussi (*P*, p. 111-113). Il demande qu'on lui témoigne la même pitié qu'il a éprouvée pour Venise et propose même qu'on le tue à la place de ses amis. Mais le Secrétaire fait la sourde oreille. Il n'y a pas de dénouement heureux pour Jaffier. Les Seigneuries lui laissent la vie sauve, mais à quel prix ? Il est considéré à son tour un traître et devient, malgré lui, le meurtrier de ses amis (*P*, p. 108). Jaffier affirme que sa situation malheureuse lui fait perdre la tête : « Je suis fou. La détresse a fait succomber ma raison » (*P*, p. 115). Aussi comprend-il que, dans ce malheur, sa parole est complètement vidée de son sens et de son pouvoir : « Dans mon plus grand besoin ma voix ne se fait pas comprendre » (*P*, p. 117). Même les Vénitiens, pour qui il avait développé tant d'affection, l'accusent d'être un « traître », un « chien », un « lâche », « aussi vil que Judas » (*P*, p. 124-128). Au final, Jaffier semble

³⁷⁷ « La liberté est la saveur de la vraie obéissance » (*EL, Luttons-nous pour la justice?*, p. 52)

retrouver la raison et la sérénité lorsqu'il décide de rejoindre ses compagnons dans la mort : « La mort vient me prendre. À présent la honte est passée. À mes yeux bientôt sans regard que la ville est belle ! » (*P*, p. 133). S'il estime avoir retrouvé la raison, les autres se demandent néanmoins s'il n'est pas devenu fou (*P.*, p. 131).

Tout se passe comme si Weil voulait, à travers le drame de Jaffier, donner à ses lecteurs un exemple de la beauté inspiratrice de la folie d'amour. Folie d'amour qui va jusqu'au sacrifice de soi et à laquelle Weil elle-même s'identifiait³⁷⁸. Elle considérait qu'elle rejoignait par-là une autre figure du théâtre, qui incarnaient elle aussi à la fois la résistance et l'obéissance jusqu'à la mort : Antigone³⁷⁹. Le destin de Jaffier, comme celui d'Antigone, montre l'impossibilité de la justice, du Bien, dans ce monde. « Le bien impossible. Exemple : Jaffier, la veille de la Pentecôte » (*OC VI 3, K8*, p. 99). Ce n'est toutefois pas parce que Antigone et Jaffier perdent la vie qu'ils illustrent cette impossibilité. Le Bien est impossible parce qu'il n'est pas de ce monde. Même le destin moins tragique d'Arjuna en témoigne. En fait, le dilemme d'Arjuna représente un exemple extrême de la situation dans laquelle nous nous retrouvons tous : que nous agissions ou non, nous générons inéluctablement de la souffrance autour de nous. En dépit de cette malheureuse vérité, les figures admirées par Weil sont devenues de véritables médiateurs du Bien par leur obéissance surnaturelle.

Avant de conclure, il nous reste maintenant à examiner l'obéissance surnaturelle telle que Weil elle-même croyait l'avoir vécue.

³⁷⁸ Il faut aussi dire que Weil s'identifiait aux fous en général. Dans une des dernières lettres (4 août 1943) envoyées à ses parents, elle dit qu'elle ressemble aux fous de Shakespeare et de Vélasquez (*OC VII 1*, p. 302-303).

³⁷⁹ *OC VI 3, K10*, p. 276.

7.5. Simone Weil et la Seconde Guerre mondiale

L'une des sources les plus précieuses que nous possédons sur la vocation et les commandements de Dieu tels que Weil les comprenait est les lettres qu'elle a écrites, de New York puis de Londres, à Maurice Schumann, un ami de longue date qu'elle avait côtoyé dans la classe d'Alain. Ces lettres sont particulièrement intéressantes car, comme Weil l'écrit, le secours qu'elle espérait de Schumann la forçait à parler d'elle avec une ouverture qu'elle ne s'était jamais accordée avec quiconque (*EL*, p. 209). Dans ces lettres, elle tente de convaincre Schumann de l'aider à se rendre à Londres, où elle pourra appliquer deux « pensées » qui lui permettront de s'engager contre l'ennemi et surtout de venir en aide à sa patrie et à ses compatriotes (*EL*, p. 186).

La première « pensée » qu'elle expose à Schumann est son « Projet d'une formation d'infirmières de première ligne ». Elle avait déjà tenté de mettre en pratique ce projet en France, en 1940, avant que sa famille ne prenne la décision de partir à New York. Il consistait à envoyer une dizaine d'infirmières sur le front, dans les zones les plus dangereuses. Ces femmes étaient vouées d'abord à donner des premiers soins aux soldats gravement blessés, mais aussi à réconforter moralement les blessés et les mourants. Weil pensait que les qualités morales de ces femmes étaient plus importantes que la formation très basique nécessaire à l'exécution de leurs tâches : elles devaient faire preuve de courage et être prêtes à sacrifier leur vie. Weil était convaincue que Hitler avait été le premier à saisir le rôle de l'imagination et d'une sorte d'inspiration idolâtrique, « ersatz de religion » (*EL*, p. 191), dans la guerre et elle croyait que son projet pouvait constituer un contre-exemple au courage des formations de soldats nazis comme les SS. Ces femmes et leur « tendresse maternelle » seraient le symbole d'une inspiration « authentique et pure » (*EL*, p. 192). Leurs actions auraient pour but principal d'agir sur l'imagination des participants à la guerre, y compris les simples observateurs. Il importe de noter

que ce sont des femmes qui incarnent ce projet. Weil a peut-être puisé l'inspiration pour ce projet chez l'historien de l'empire romain Tacite, qui décrit comment, pour résister aux armées romaines, les anciens Germains avaient pris l'habitude de placer « une jeune fille, entourée de l'élite des jeunes guerriers, en avant des lignes » (*EL*, p. 194). À une époque où c'était principalement les hommes qui allaient au front, Weil est convaincue de l'influence positive que peuvent avoir les femmes sur le champs de bataille et, plus largement, sur la guerre.

La seconde « pensée » que Weil chérissait était qu'on l'envoie en France avec une mission clandestine, « dangereuse de préférence » (*EL*, p. 186). Elle voulait à tout prix effectuer une tâche impliquant « un degré élevé d'efficacité, de peine et de danger » et affirmait avoir besoin d'être exposée à ce danger à cause de sa « conformation mentale ». Elle voulait dire par là que le malheur de son prochain l'attristait et l'obsédait tellement qu'elle ne pouvait se libérer de cette obsession et reprendre pleinement possession de ses facultés qu'en assumant le plus de danger et de souffrance possible (*EL*, p. 199). Au-delà de ce trait de caractère, Weil prétendait aussi que c'était, plus foncièrement, une vocation qui la poussait à s'exposer au danger. En effet, elle croyait que ses pensées étaient ultimement le fruit d'un commandement de Dieu (*EL*, p. 203). Elle écrira aussi à son ami, Gustave Thibon, que la « pensée » de son projet de première ligne lui avait été « envoyée par Dieu »³⁸⁰.

Il faut dire que la position de Weil sur la guerre avait beaucoup évolué au fil des années. Jusqu'à ses trente ans environ, elle avait adopté le pacifisme d'Alain. Domenico Canciani note que l'engagement pacifiste de Weil était motivé par sa conviction que toutes les guerres, y compris les guerres révolutionnaires, mènent inévitablement au totalitarisme et à des formes

³⁸⁰ Lettre citée par Simone Pétrement (*SP*, p. 633).

autoritaires de gouvernement³⁸¹. Sans renier ce pacifisme, elle a cependant choisi de s'engager auprès des républicains au cours de la guerre civile espagnole. Dans une lettre à Georges Bernanos, elle écrit:

En juillet 1936, 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 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 (*EHP*, p. 221).

Ce passage démontre que Weil n'avait pas de scrupules éthiques ou moraux à s'engager personnellement dans une guerre, car il avait toujours été prioritaire pour elle de soutenir les plus faibles. Malgré son engagement à l'égard de la cause des républicains et des anarchistes espagnols, Weil continue toutefois de soutenir le gouvernement du Front populaire de Léon Blum et sa politique de non-intervention généralisée une fois rentrée à Paris³⁸². Elle n'accepte pas de défendre une politique qui aurait pour effet de mener d'autres à faire la guerre³⁸³.

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 (*OC II 3, Non-intervention généralisée, [projet d'article]*, p. 43)

Weil fera toutefois volte-face sur la question de la guerre au cours des dernières années de sa vie. Dans une lettre à Jean Wahl, elle écrit que depuis l'entrée de Hitler à Prague, en mars 1939, elle a décidé, et n'a depuis jamais changé d'idée, de « poursuivre la destruction de Hitler avec ou sans espoir de réussir » (*SP*, p. 641). Elle juge alors très sévèrement son pacifisme, parlant même de son « erreur criminelle d'avant 1939 sur les milieux pacifistes et leur action ».

³⁸¹ Voir les « Réflexions sur la guerre » de Weil (*OC II 1*, p. 288-289). Cité par Domenico Canciani dans *Simone Weil. Le courage de penser*, Beauchesne, Paris, 2011, p. 215.

³⁸² Les quelques jours passés par Weil dans la colonne anarchiste de Durruti en Espagne prirent fin lorsqu'elle mit le pied dans une bassine d'huile bouillante. Elle retourne alors se faire soigner à Paris.

³⁸³ Il s'agit de l'analyse de Domenico Canciani dans *Simone Weil. Le courage de penser*, p. 214.

Elle affirme être coupable « de négligence criminelle à l'égard de la patrie », attribuant principalement cette erreur à la douleur physique, à la paresse et à l'inertie (*OC VI 4, K18*, p. 374-375)³⁸⁴. Weil est vraisemblablement parvenue à la conclusion que dans certaines situations très graves, la force devait être employée. Elle considère que le fait de ne pas utiliser la force dans ces situations est plus condamnable que d'y avoir recours. L'occupation allemande et le gouvernement de Vichy l'obligent à réfléchir à la manière dont elle doit agir face à la destruction d'une cité, en l'occurrence *sa* cité, Paris, et *son* pays, la France.

Lorsque Paris est déclarée ville ouverte, les Weil, craignant l'antisémitisme, s'échappent de justesse et s'établissent quelque temps à Marseille. Simone s'engage alors dans les rangs des résistants en distribuant clandestinement l'une des plus importantes publications de la résistance, *Les Cahiers du Témoignage chrétien*. Cela ne lui paraît néanmoins pas suffisant. Elle croit pouvoir en faire davantage pour son pays à partir de l'Amérique. Mais installée à New York, à compter de juillet 1942, elle a la vive impression d'avoir déserté son pays et se sent coupable de vivre dans la sécurité et le confort, alors que ses compatriotes souffrent. C'est ce qu'elle écrit à un capitaine anglais qu'elle a entendu parler à la radio américaine. Elle lui dit que sa vie n'a pour elle aucune valeur aussi longtemps que Paris reste sous la domination allemande et qu'elle ne supporte pas l'idée qu'elle soit libérée seulement par le sang des autres (*SP*, p. 627-628). Weil accepte même la possibilité que la vocation particulière qu'elle a reçue l'oblige à commettre le plus grand mal, c'est-à-dire tuer son prochain³⁸⁵. Mais ni conviction idéologique ni esprit de vengeance ne fondent sa décision. Si elle accepte de tuer, ce n'est pas pour défendre ses droits ou

³⁸⁴ La « douleur » dont il s'agit ici renvoie probablement aux maux de tête qui l'ont affligée pendant de nombreuses années. En ce qui concerne le défaut de paresse auquel elle attribue ce pacifisme, on peut en repérer un critère dans les cahiers : « Et comment sait-on qu'on n'est pas allé au bout de l'énergie disponible, qu'on a commis le péché de paresse ? On doit penser que c'est le cas quand, en contemplant les choses non faites, il se produit dans l'âme un remords. Il serait difficile qu'il y ait un autre critérium » (*OC I, VI, K7*, p. 480).

³⁸⁵ « Bien que les pensées qui passent à travers ma plume soient très au-dessus de moi, j'y adhère comme à ce que je crois être la vérité ; et je pense avoir, de la part de Dieu, le commandement de faire la preuve expérimentale qu'elles ne sont pas incompatibles avec une forme extrême d'acte de guerre » (*EL*, p. 203).

ceux de son pays. Sa décision est motivée par le sentiment de compassion qu'elle ressent pour toutes les nations qui se retrouvent, comme la France, menacées par un pouvoir effroyable :

Si je suis prête à tuer des Allemands en cas de nécessité stratégique, ce n'est pas parce que j'ai souffert de leur fait – Ce n'est pas parce qu'ils ont la haine de Dieu et du Christ. C'est parce qu'ils sont les ennemis de toutes les nations de la terre, y compris ma patrie et que malheureusement, à ma vive douleur, à mon extrême regret, on ne peut pas les empêcher de faire du mal sans tuer un certain nombre d'entre eux (*OC VI 1 4, K18, p. 368*).

Si Weil accepte d'accomplir le plus grand mal, c'est donc uniquement parce qu'elle espère mettre fin aux conséquences du pouvoir de l'Allemagne nazie, soit la destruction de ces *metaxu* précieux et divers que sont les patries qui existent de par le monde.

Comme en composant de la musique ou de la poésie on a en vue un certain silence intérieur de l'âme et on dispose les sons ou les mots de manière à rendre l'aspiration à ce silence perceptible à autrui – de même, les armes et le désir de la paix. L'art des armes est aussi un art (*OC VI 1, K3, p. 305*).

L'art de la guerre doit aspirer à la paix, comme la musique et la poésie ont pour ambition de rendre sensible le silence intérieur. Bien que la paix, comme le silence, ne soit jamais parfaitement possible, il n'en reste pas moins que c'est elle que doivent viser tous les efforts. Le paradoxe de l'idéologie du pacifisme qu'elle défendait autrefois est qu'il sacrifie, ultimement, la paix en s'interdisant, coûte que coûte, la guerre.

Malgré son sentiment d'une vocation et sa perception de commandements venus de Dieu, Weil n'a pas pu mettre en œuvre les idées qui lui semblaient divinement inspirées. Maurice Schumann parla de Simone Weil à André Philip, commissaire à l'Intérieur et au Travail dans le Comité national de la France libre. Il la fit venir à Londres après un entretien à New York, pour qu'elle puisse travailler pour l'organisation à titre de rédactrice pour les services civils. Elle était chargée d'examiner les projets de réorganisation de la France d'après-guerre en provenance des résistants français. Il faut dire que ses supérieurs n'étaient guère ouverts à ses projets. Weil elle-même note qu'André Philippe pensait que son projet d'infirmières était « impraticable » (*EL, p.*

200) et Charles de Gaule, lorsqu'on le lui montra, s'écria: « Mais elle est folle ! » (*SP*, p. 667). Les autorités n'étaient pas plus ouvertes à l'idée de l'envoyer en mission en France : on considérait que les chances qu'elle se fasse prendre étaient trop élevées et qu'elle risquait ainsi de mettre en danger ceux qui la côtoyaient (*SP*, p. 668). Voyant les obstacles à la réalisation de ses projets se multiplier, Weil se retrouva plus malheureuse que jamais. Elle disait qu'elle éprouvait le sentiment d'avoir désobéi à un commandement divin (*SP*, p. 633) et qu'elle craignait d'être « au nombre des esclaves indociles » (*EL*, p. 211) :

Je crois que si quelqu'un a ce sentiment par erreur, et si, à cause de ce sentiment, il met toute sa force toute sa foi et toute son humilité dans l'effort d'obéir, alors, à condition que la chose ne soit pas mauvaise par soi (ce qui est presque certainement le cas pour mon désir), la miséricorde divine fait un commandement divin de ce qui d'abord ne l'était pas. Je suis tout à fait sûre que si quelqu'un, pensant à tort avoir reçu un commandement de Dieu, manque à l'accomplir faute d'énergie, de foi, de capacité de persuader, il est dans le crime de désobéissance. C'est ma situation en ce moment (*EL*, p. 204).

Au comble du désespoir et de l'impression d'échec, la santé de Weil se met rapidement à décliner sous les pressions d'un rythme de travail éreintant, d'une malnutrition grandissante et d'une tuberculose non traitée. Elle est hospitalisée à partir de la mi-avril 1943, à l'hôpital de Middlesex. En juillet, elle démissionne de son poste au service de la France libre, à la fois parce qu'on ne l'a pas envoyée en France mais aussi parce qu'elle tient à être complètement désaffiliée de la Résistance française, la « France combattante » et les cadres gouvernementaux au moment de la libération de la France (*SP*, p. 683). Elle craint que le gaullisme devienne une sorte de parti et qu'il se révèle fasciste (*SP*, p. 687). Déçue de ne pas pouvoir participer davantage à la libération de sa patrie, il ne lui reste plus qu'à consentir à la mort, « acte suprême de totale obéissance » (*E.*, p.197).

7.6. La liberté surnaturelle

Weil et chacune des figures correspondant à son idéal d'obéissance surnaturelle répondent à un appel, passent par la porte étroite³⁸⁶, suivent la voie royale du Tao³⁸⁷. En effet, elles font toutes preuve d'efforts considérables afin d'incarner la justice et le Bien. Elles luttent, à leurs manières, contre la morale naturelle et représentent des tentatives exceptionnelles afin de conformer leurs actions à la morale surnaturelle. Par ailleurs, cette volonté d'observer la morale surnaturelle peut les mener à entrer en conflit avec les autres et la loi instituée. Les répercussions de leurs actions sont publiques et viennent parfois bouleverser les normes sociales. Le corps politique se retrouve alors talonné par ces individus qui prétendent avoir été touchés par l'esprit de justice.

Le scandale que provoquent certaines de ces figures, comme Jeanne d'Arc et Jaffier, est la preuve du caractère subversif de la décréation³⁸⁸. Weil aime souvent citer deux personnages historiques dont la vie illustre avec brio ce caractère subversif : le Christ et Socrate. À l'hiver 1930-1931, elle affirmait déjà que « La vertu n'a pas pour fin d'inspirer confiance ; la vertu est scandaleuse, pour employer un terme de Claudel, qui nomme le Christ "le scandaleux supplicié" ; et certes ni Socrate ni le Christ n'ont donné confiance » (OC I, « *Fonctions morales de la profession* »). En effet, leur comportement dérange. Socrate lui-même comparait son rapport à la cité à celui d'un taon qui « stimulerait un cheval grand et de bonne race, mais un peu mou en raison même de sa taille, et qui aurait besoin d'être excité »³⁸⁹.

³⁸⁶ Lc 13, 24.

³⁸⁷ Weil fait souvent le lien entre le passage de l'Évangile de Jean 14, 5 « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie » et le Tao. Ainsi : « Je suis la Voie. Le Tao, l'action non agissante, est une forme équivalente » (OC VI 2, K6, p. 394) ; « Tao ("je suis la Voie") » (OC VI 4, K15, p. 225).

³⁸⁸ A. Rebecca Rozelle-Stone et Lucian Stone insistent sur le caractère subversif et menaçant pour le *statu quo* de la décréation dans *Simone Weil and Theology*, New York, Bloomsbury T & T Clark, 2013, p. 83.

³⁸⁹ Platon, « L'apologie de Socrate » dans *Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton Hippias majeur, Charmide, Lachès, Lysis* (texte établi et traduit par Maurice Croiset), Paris, Gallimard, 1985, 30 e, p. 94.

En outre, la nature des actes de ces figures venant s'opposer, parfois dramatiquement, au *statu quo*, les accusations de folie sont fréquentes. Ces accusations, combinées à la crainte d'incarner le mal, provoquent parfois des doutes. À cet égard, Weil cite les paroles du Christ sur la croix : « Mon père, pourquoi m'as-tu abandonné » (Mt, 17, 45). Socrate se targuait quant à lui d'ignorance et prétendait ne rien savoir de ce qu'il recherchait. Weil écrit aussi au sujet de Jeanne d'Arc : « on lit dans son histoire ce que dicte l'opinion publique contemporaine. Mais elle-même a été incertaine » (*OC VI 2, K5*, p. 273).

Pour Socrate et Jésus, tout comme pour Jeanne d'Arc et Jaffier, la mort est le prix à payer pour leurs actions intempestives. Socrate doit boire la cigüe, Jésus est crucifié, Jeanne est brûlée sur le bûcher et Jaffier est condamné à l'exil et à la mort. La reconnaissance, si elle vient, n'arrive souvent qu'après la mort, comme si la révélation de la vérité de leurs actions n'était possible que *dans et par* la mort. Au final, la sagesse et l'intelligence politique de ces figures se révèlent dans leur volonté, non pas d'accomplir le Bien – ce qu'elles reconnaissent comme impossible – mais plutôt d'éviter les injustices. Ainsi, ces quelques lignes de Weil sur Socrate :

Existe-t-il une vie – dans le siècle, non dans une solitude – pure, belle et complète comme une statue grecque ? Ou une seule action qui soit telle ?
 La conduite de Socrate devant les tribunaux ?
 [Règle de Socrate dans sa vie : non pas défendre la justice, la vérité, mais ne pas faire d'injustice, ne pas trahir la vérité. Ne pas cesser non plus, il est vrai, de poursuivre sa vocation.] (*OC VI 1, K3*, p. 303, les crochets sont de Weil).

Socrate et Jésus, comme toutes les figures d'obéissance surnaturelle admirées par Weil, ont ressenti le besoin de s'isoler des autres afin de discerner comment agir. Dans *Le Banquet*, par exemple, Platon raconte, par la médiation d'un esclave, que Socrate prend un moment pour méditer seul, sous le porche des voisins d'Agathon chez qui il est convié³⁹⁰. Aristodème affirme

³⁹⁰ Platon, *Le Banquet* (présentation et traduction par Luc Brisson), GF Flammarion, 2007, 175a.

qu'il s'agit là d'une habitude propre à son maître et qu'il vaut mieux ne pas le déranger³⁹¹. Les Évangiles racontent de même les nombreux moments où le Christ s'isole afin de prier. Il médite loin de ses disciples dans le désert, ainsi que dans le jardin des Oliviers juste avant d'être arrêté par les gardes du Sanhédrin. C'est souvent dans ces moments de discernement que Socrate et Jésus parviennent à entendre des commandements divins. Alors que Jésus disait obéir aux commandements de son Père, Socrate prétendait suivre son *daimôn*, ces signes qui le préviennent d'agir : « C'est quelque chose qui a commencé dès mon enfance, une certaine voix, qui, lorsqu'elle se fait entendre, me détourne toujours de ce que j'allais faire, sans jamais me pousser à agir »³⁹².

On peut toutefois se demander quelle est la part de liberté qui revient réellement à ces individus si, comme Weil le dit à plusieurs endroits, l'obéissance à la volonté de Dieu est inéluctable. Ainsi, dans ses derniers cahiers, elle note :

Et l'obéissance à Dieu, unique objet de tout le désir de l'âme, est un objet inconnaissable. J'ignore ce que Dieu me commandera demain.
De plus je sais que si je refuse de lui obéir, ou si ma faiblesse m'en rend incapable, je lui obéis quand même, car rien ne se produit ici-bas qu'Il ne le veuille.
Ce désir est donc certain de son accomplissement. Il est déjà accompli. C'est une faim qui est déjà rassasiée, qui le sera toujours, et qui cependant crie perpétuellement dans l'âme comme si elle ne pouvait jamais l'être.
C'est un cri à vide, un appel éternellement sans réponse.
Cet appel, c'est lui qui est la louange de la gloire de Dieu. Nos cris d'angoisse Le louent (*OC VI 4, K14*, p. 179).

Considérons ce passage similaire de K16 :

Joie d'être certain qu'en tout cas, inconditionnellement, même malgré soi, on obéira à Dieu, puisque tout lui obéit. Si notre âme ne consent pas à lui obéir, notre chair y consentira ; et notre obéissance sera alors conformité aux lois de la mécanique.
Celui qui consent à obéir à Dieu, l'esprit en lui obéit, c'est-à-dire est soumis aux lois des phénomènes spirituels ; le reste de l'être, par un mécanisme que nous ignorons,

³⁹¹ *Ibid.*, 175b.

³⁹² Platon, « L'apologie de Socrate », 31d. – Le Socrate de Xénophon affirme quant à lui que son *daimôn* lui disait ce qu'il devait faire (Xénophon, « Apologie de Socrate », 12, dans *Œuvres complètes 3* (trad. de Pierre Chambry), Paris, Garnier Flammarion, p. 263).

s'adapte à l'esprit autant qu'il faut pour que ces lois jouent. Celui qui ne consent pas à obéir à Dieu, en lui il n'y a pas d'esprit. L'âme charnelle et la chair qui sont tout son être obéissent, c'est-à-dire sont soumis aux lois mécaniques.

Le diable même a voulu, mais n'a pas pu désobéir (*OC VI 4*, p. 299).

Comment l'obéissance décrite ici peut-elle se conjuguer avec la liberté si les dés sont jetés, si tout ce que nous faisons, y compris désobéir, est déterminé d'avance ? Il y a là une tension dont Weil ne semble jamais vraiment prendre conscience, mais qui traverse toute son œuvre. À défaut de pouvoir offrir ici une réponse à la question de savoir si l'obéissance surnaturelle se conjugue avec la liberté, nous oserons une hypothèse quant à l'origine de ce problème. Il est possible que Weil ait glané cette tension entre déterminisme et libre-arbitre dans les écrits de l'une de ses premières influences philosophiques : les Stoïciens.

Dans ses *Pensées pour moi-même*, Marc-Aurèle écrit que deux pensées devraient nous rassurer : « l'une, que rien ne m'arrivera qui ne soit conforme à la nature du Tout ; l'autre, qu'il est en mon pouvoir de ne rien faire à l'encontre de mon Dieu et de mon génie. Nul, en effet, ne peut me contraindre à leur désobéir »³⁹³. Il écrit aussi : « Personne ne t'empêchera de vivre selon la raison de ta propre nature ; rien ne t'arrivera qui soit en opposition avec la raison de la nature universelle »³⁹⁴. Et pourtant, les Stoïciens accordaient une grande importance à l'action et au discernement de la volonté de celui qu'ils appelaient le Dieu. L'idée était de vivre selon sa nature. Nous ne sommes pas nés, selon Marc-Aurèle, pour la passivité³⁹⁵. Il faut être « libre, modeste, sociable et docile à la voix de Dieu »³⁹⁶. En fait, bien agir, consiste à suivre les principes et vertus (justice, courage, tempérance, etc.) qu'on s'est fixés³⁹⁷. Si « tout arrive, en effet, conformément à la nature universelle », Marc-Aurèle prescrit aussi une méthode afin

³⁹³ Marc Aurèle, « Pensées pour moi-même » dans *Sénèque. Les Stoïciens*, Livre 5, X, p. 387.

³⁹⁴ *Ibid.*, Livre VI, LVIII, p. 414. Plusieurs passages indiquent un tel déterminisme. Par exemple : « tout arrive, en effet, conformément à la nature universelle » (*Ibid.*, Livre VIII, V, p. 434).

³⁹⁵ *Ibid.*, Livre V, I, p. 381.

³⁹⁶ *Ibid.*, Livre VII, LXVII, p. 430.

³⁹⁷ *Ibid.*, Livre VIII, I, p. 433-434.

d'agir : « fixant les yeux sur ce que tu as à faire, considère-le bien ; et, te souvenant qu'il faut être homme de bien et de ce que réclame la nature de l'homme, accomplis-le sans te détourner et de la façon qui t'apparaît la plus juste »³⁹⁸. S'il faut être impassible « à l'égard des événements qui arrivent du fait de la cause extérieure », il faut aussi faire preuve de « justice dans les actions dont la cause provient de [nous] »³⁹⁹. Il y a donc une importante distinction à faire, distinction que Marc-Aurèle trouve sûrement chez Épictète, entre « ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous »⁴⁰⁰. Nous voilà donc revenus à cette distinction entre les trois domaines identifiés au début de ce chapitre, soit celui des choses qui dépendent de nous, celui de ce qui ne dépend pas de nous, et ce troisième domaine, plus mystérieux, des choses qui dépendent en partie de nous. En dépit de cette division, Weil, comme les Stoïciens, ignore les contradictions que peuvent entraîner sa vision de l'obéissance surnaturelle, surtout en ce qui concerne la possibilité ou non de la liberté. Cela dit – et c'est avec cette idée que nous souhaitons conclure cette thèse – l'amour de la liberté politique de Simone Weil est indéniable et mérite d'être reconnue à sa juste valeur.

³⁹⁸ *Ibid.*, Livre VIII, V, p. 434.

³⁹⁹ *Ibid.*, Livre IX, XXXI, p. 461.

⁴⁰⁰ Épictète, *Manuel*, Livre 1,1, Paris, Gallimard, 2009, p. 7.

Conclusion :

Un républicanisme weilien ?

« [C]e n'est qu'en faisant appel à l'amour naturel des hommes pour la liberté qu'on peut suffisamment ralentir, et finalement, arrêter, une marche à la domination comme celle à laquelle nous assistons présentement. »
(OC II 3, *Réflexions en vue d'un bilan*, p. 115)

L'idéal weilien d'obéissance fait écho à plusieurs traditions importantes. Il correspond assurément à une tradition philosophique qui remonte, comme nous l'avons souligné à quelques endroits dans cette thèse, à l'origine de la philosophie dans ses expressions stoïcienne, platonicienne et socratique. Weil est stoïcienne par sa défense de l'acceptation et, plus tard, du consentement aux souffrances inéliminables de la vie humaine. Weil retrouve aussi dans les exemples d'obéissance légitime, analysés dans notre dernier chapitre, des incarnations de l'idéal grec, dont Socrate était, croyait-elle, un « martyr » (OC IV 2, *En quoi consiste l'inspiration occitaniennne*, p. 422). Il y a une proximité indéniable entre l'esprit civique défendu par Weil et le portrait de Socrate que nous fournit Platon. On pourrait même dire que Weil explore la tension entre l'obéissance et la résistance au pouvoir qui s'exprime de manière très forte dans les différences entre l'*Apologie de Socrate*, où Platon présente un Socrate qui accepte sa condamnation mais résiste aux lois, et le *Criton*, où Socrate défend plutôt l'obéissance aux lois. En fait, Socrate s'exprime dans des termes très similaires à Weil lorsqu'il affirme, dans le *Criton*, être l'esclave (*doulos*⁴⁰¹) des lois. Condamné à mourir par les Athéniens, Socrate discute avec son

⁴⁰¹ J. Peter Euben, "Philosophy and Politics in Plato's *Crito*", *Political Theory*, Vol. 6, no. 2, 1978, p. 149. Cicéron s'exprime aussi dans le même sens dans son *Pro Cluentio* où il écrit : « Ce qui nous fait libres, c'est d'être leurs esclaves [*i.e.*, des lois] » (« *legum idcirco omnes servi sumus ut liberi esse possimus* », 146, *Discours*, t. VIII, Paris,

ami Criton, qui tente de le convaincre de s'évader afin d'éviter sa condamnation à mort. Socrate amène son ami à reconnaître deux principes sur lesquels devra ultimement se fonder sa décision et auxquels Weil aurait acquiescé. Premièrement, seul lui importe le jugement de « celui qui s'y connaît en fait de justice et d'injustice, lui qui est unique et qui est la vérité elle-même » (48a), par quoi nous comprenons qu'il s'agit de Dieu. Socrate affirme ensuite que « l'important n'est pas de vivre, mais de vivre dans le bien » (48b), la peur de la mort ne justifiant en rien qu'il s'enfuit. Au final, Socrate parvient à la conclusion qu'il doit soit tenter de convaincre la cité de la fausseté de sa condamnation par des moyens légitimes, comme la parole et le pouvoir de persuasion, soit se soumettre aux lois et aux jugements de sa patrie (51b-c). C'est finalement son sentiment d'obligation et son amour pour sa patrie qui le poussent à agir, à choisir la mort plutôt que l'exil.

L'obéissance légitime, selon Weil, a aussi des racines dans la théologie. Au dire de Weil elle-même, c'est avant tout du côté de l'Évangile qu'il faut se tourner afin de repérer un modèle convenable. En fait, elle pensait y avoir trouvé une pensée qui réussissait à concilier un type très particulier d'esclavage avec la liberté :

L'Évangile, il est vrai, est plein de comparaisons tirées de l'esclavage. Mais dans la bouche du Christ ce mot est une ruse de l'amour. Les esclaves, ce sont les hommes qui ont voulu de tout leur cœur se donner à Dieu comme esclaves. Et, quoique ce soit là un don accompli en un instant et une fois pour toutes, dans la suite ces esclaves ne cessent pas une seconde de supplier Dieu de consentir à les maintenir dans l'esclavage (*E*, p.181).

Weil poursuit en affirmant qu'il y a là une conception de l'esclavage qui s'oppose à celle des Romains.

Cela est incompatible avec la conception romaine. Si nous étions la propriété de Dieu, comment pourrions-nous nous donner à lui comme esclaves ? Il nous a affranchis du fait qu'il nous a créés. Nous sommes hors de son royaume. Notre consentement seul

peut, avec le temps, accomplir l'opération inverse, et faire de nous-mêmes quelque chose d'inerte, quelque chose d'analogue au néant, où Dieu soit maître absolu (*E*, p.181).

Cela rejoint aussi une autre tradition, beaucoup plus ancienne, à laquelle Weil elle-même refusait de s'identifier, justement à cause de ses similarités, selon elle, avec la pensée romaine : la tradition hébraïque⁴⁰². Rappelons les dures paroles de Weil à l'égard de l'obéissance chez les Juifs :

Jéhovah, dans les textes antérieurs à l'exil, a avec les Hébreux la relation juridique d'un maître avec des esclaves. Ils étaient esclaves du Pharaon ; Jéhovah, les ayant tirés des mains du Pharaon, a succédé à ses droits. Ils sont sa propriété, et il les domine comme n'importe quel homme domine ses esclaves, sauf qu'il dispose d'un choix plus large de récompenses et de châtiments. Il leur commande indifféremment le bien ou le mal, mais beaucoup plus souvent le mal, et dans les deux cas ils n'ont qu'à obéir. Il importe peu qu'ils soient maintenus dans l'obéissance par les mobiles les plus vils, pourvu que les ordres soient exécutés (*E*, p. 177-178).

Malgré sa critique controversée du judaïsme et sa réticence à se rapprocher de ses origines juives, il semble que les idées de Weil sur l'obéissance légitime se rapprochent néanmoins d'une certaine interprétation de l'Ancien Testament. Nous rejoignons ici une observation judicieuse d'Emmanuel Lévinas qui écrit que « [l]e malentendu majeur entre Simone Weil et la Bible ne consiste pas à avoir ignoré les textes du Talmud, mais à ne pas en avoir soupçonné la dimension »⁴⁰³. En réalité, les idées de Weil en matière d'obéissance sont peut-être plus près de la pensée juive qu'elle ne le soupçonne elle-même.

Dans *De l'Exode à la liberté*, Michael Walzer explique comment le livre de l'Exode raconte l'histoire d'un peuple qui cherche à fonder une nouvelle manière d'obéir, qui n'est pas de

⁴⁰² Pour un aperçu du rapport complexe de Simone Weil au judaïsme, voir les textes cités à la p. 143, note 259.

⁴⁰³ Emmanuel Lévinas, « Simone Weil contre la Bible », p. 185. – Emmanuel Gabellieri souligne deux limites de la critique de Lévinas des écrits de Weil sur la Bible. Premièrement, Lévinas n'a pas vu à quel point l'interprétation de Weil reflète un problème herméneutique propre à la philosophie moderne, de Spinoza à Bergson, et jusqu'à Weil, à savoir la tendance à ignorer l'influence de la source juive sur le christianisme. Deuxièmement, Lévinas n'a pas vu que la critique de Weil ne concernait pas l'ensemble de la Bible, c'est-à-dire l'Ancien Testament, mais plutôt des parties spécifiques. Weil avait, malgré tout, une admiration pour certains personnages bibliques comme Abel, Noé, Melchisedec, Hénoch et Job (« Simone Weil entre le paganisme et la Bible : un dialogue herméneutique avec Ricoeur, Lévinas, Schelling et Pascal », *Cahiers Simone Weil*, XXVI, n°1 2003, p. 39-40).

l'ordre de la soumission absolue à la tyrannie et à l'arbitraire du Pharaon, quoique difficilement, et non sans retomber dans ses anciennes habitudes en quittant l'Égypte. Les murmures des Israélites contre Dieu et Moïse, de même que l'épisode du veau d'or, témoignent d'ailleurs de cette difficulté. L'Exode démontre bien la facilité avec laquelle le peuple replonge dans l'idolâtrie lorsqu'il est confronté aux difficultés et aux défis quotidiens de la libération. La recherche d'une forme d'obéissance non passive, non idolâtrique, non servile, seule obéissance qui soit synonyme de liberté, n'est-ce pas l'un des leitmotifs de l'Exode comme de l'œuvre de Simone Weil ?

Walzer note que la différence entre l'obéissance des Hébreux dans le désert et l'obéissance au Pharaon en Égypte réside dans une « innovation politique » particulière propre au livre de l'Exode : l'Alliance du Sinaï ou le contrat entre chaque individu (y compris les femmes) et Dieu. Chacun a décidé d'obéir volontairement – chacun a *consenti* – alors qu'en Égypte tous étaient contraints d'obéir au Pharaon⁴⁰⁴. De plus, Walzer offre une réponse à la critique de Weil du soi-disant rapport de servitude et de propriété entre les Israélites et Yahvé. Il y a, souligne-t-il, un risque réel de confusion dans la compréhension du rapport des Israélites à Dieu en raison du fait que le mot signifiant « esclave » et « serviteur » est le même en hébreu ; mais les Hébreux se concevaient comme les serviteurs et non les esclaves de Yahvé. L'interprétation de Walzer permet de rapprocher l'obéissance des Hébreux du type d'obéissance identifié par Weil dans l'Évangile. En fait, Walzer associe aussi le type de servitude devant être compris comme une forme de service, à la liberté défendue par le calvinisme et le républicanisme classique et néo-classique :

Il y a en effet dans l'esclavage une sorte de liberté. L'un des thèmes les plus anciens de la pensée politique, en particulier de la théorie républicaine classique et néo-classique ainsi que du calvinisme, est que la tyrannie et la licence vont de pair.

⁴⁰⁴ Michael Walzer, *De l'Exode à la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1986, p. 92.

L'esclave ou le sujet puéril et irresponsable jouit d'une liberté que le citoyen républicain et le saint protestant ne peuvent connaître. Il y a dans la liberté une sorte de servitude : l'obéissance à la loi, des obligations, des responsabilités. Selon la tradition rabbinique, la véritable liberté est l'obéissance à Dieu. Les Israélites avaient été les esclaves de Pharaon ; dans le désert, ils devinrent les serviteurs de Dieu. [...] Et une fois qu'ils ont accepté la loi de Dieu, Lui et Moïse, son représentant, les forcent d'être libres⁴⁰⁵.

Ces derniers mots rappellent le *Contrat social* de Rousseau⁴⁰⁶. En fait, Walzer confirme le rapport entre le judaïsme et la pensée républicaine en rappelant les paroles élogieuses de Rousseau à l'égard de Moïse dans ses *Considérations sur le gouvernement de la Pologne* : « il transforma une horde de “malheureux fugitifs... sans vertus, sans courage” en “peuple libre”. Il ne suffisait pas pour cela de briser leurs chaînes, il fallut encore les “instituer en corps de la nation” et leur donner des lois »⁴⁰⁷.

Ces réflexions de Walzer ont attiré notre attention sur les affinités entre la pensée de Simone Weil et la tradition républicaine. Trois aspects de l'œuvre de Weil confirment, selon nous, cette proximité : un souci constant d'éliminer toutes les formes de domination et d'oppression sociale, la défense d'un certain patriotisme et une vision active et agonistique de la citoyenneté. Avant de discuter ces caractéristiques à tour de rôle, nous examinerons l'argument selon lequel l'association entre le républicanisme et la pensée de Simone Weil pourrait paraître *a priori* contre-intuitive, pour ne pas dire étonnante. Nous finirons en identifiant la contribution de la pensée weilienne à la tradition républicaine, en explicitant en quoi elle critique les tendances machistes ou masculinistes d'un certain courant de cette tradition. Nous soulignerons aussi ce qu'apporte à la compréhension de la pensée de Simone Weil cette association avec le républicanisme.

⁴⁰⁵ Michael Walzer, *De l'Exode à la liberté*, p. 69-70. – « Les auteurs politiques républicains ont toujours manifesté un profond mépris pour la licence, et ont toujours souligné que la licence et la liberté civile sont deux choses bien différentes » (Maurizio Viroli, *Républicanisme*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2011, p. 45-46).

⁴⁰⁶ Voir le *Contrat social*, Livre I, chapitre VII « Du Souverain ».

⁴⁰⁷ Michael Walzer, *De l'Exode à la liberté*, p. 70.

1. Une association douteuse ?

La tradition républicaine n'est ni unitaire ni homogène. C'est une tradition bigarrée, dont les tenants se contredisent souvent. Il n'existe aucun consensus qui permettrait d'établir une chronologie républicaine, une liste des penseurs représentatifs de cette tradition ou encore une identification des « foyers » d'apparition des idées républicaines⁴⁰⁸. Il n'en reste pas moins possible d'identifier dans cet ensemble hétéroclite un certain nombre d'intentions – exprimées, il faut dire, avec certaines variations – qui en dessinent le fil conducteur.

La tradition républicaine part d'une attention particulière pour la république ou la *res publica*, selon les Romains, censée traduire « *ta dêmosia pragmata* »⁴⁰⁹ en grec, soit les « choses du peuple » ou le bien commun. Selon Frank Lovett, au moins deux lectures différentes de ce qu'on a appelé la tradition républicaine classique peuvent être relevées. Les humanistes civiques comme Hannah Arendt et J. G. A. Pocock repèrent chez les Grecs, et principalement Aristote, l'origine des idées républicaines, et ils interprètent la liberté comme une participation à la vie politique et l'exercice de la vertu civique. Pour Alain Renaut, ce qui caractérise la problématique républicaine est un souci de la vertu civique et de l'éducation nécessaire des citoyens afin de faire advenir cette vertu formulée d'abord par Aristote dans ses *Politiques*⁴¹⁰. Pour les néo-républicains, ou républicains civiques, tels que Quentin Skinner, Maurizio Viroli et Philip Pettit, la naissance de la pensée républicaine renvoie plutôt aux Romains. Ceux-ci voient la vertu

⁴⁰⁸ Claude Lefort identifie au moins trois grands foyers du républicanisme, à Florence, en Angleterre et en Amérique, sans oublier les courant antagonistes et les sources variées qui en découlent. Il identifie aussi des foyers mineurs dans les cantons suisses, les Provinces-Unies et la Suède (« Foyers du républicanisme », dans *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Levy, 1992, p. 181-208).

⁴⁰⁹ Serge Audier, *Les théories de la république*, Paris, Éditions La Découverte, 2004, p. 7.

⁴¹⁰ Alain Renaut, *Qu'est-ce qu'un peuple libre ? Libéralisme ou républicanisme*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2005, p. 88-89. Présentant les carences du gouvernement démocratique, Aristote démontra que ce régime n'était pas suffisant afin d'assurer le bien commun. Pour ce faire, le plus grand nombre devait être vertueux.

civique et la participation citoyenne comme étant importantes pour la liberté, mais leur accordent plutôt un rôle instrumental afin de parvenir à une liberté qui serait synonyme de non-domination⁴¹¹. Le néo-républicanisme de Philip Pettit suppose ainsi un projet de recherche qui s'articule autour de trois idées principales : la liberté comme non domination, le régime mixte et la participation active des citoyens⁴¹². Maurizio Viroli affirme pour sa part que les principes propres au républicanisme « consistent en une interprétation particulière de la république et de la liberté politique, et du rapport entre liberté politique et vertu civique »⁴¹³. Viroli souligne d'importantes différences au sein de la famille républicaine au niveau de « l'ordre constitutionnel de la république, de l'égalité sociale et de la politique extérieure »⁴¹⁴. Ainsi, s'il existe une grande variété de points de vue se revendiquant de la tradition républicaine, on peut toutefois dire qu'un certain souci de la vertu civique traverse toutes ces articulations.

Étant donné la diversité de la tradition républicaine, il est pertinent d'identifier d'abord les raisons qui risqueraient de délégitimer l'association entre elle et la pensée de Simone Weil. Cette association pourrait d'abord et avant tout paraître étonnante parce que Weil est très critique de plusieurs républiques dans l'histoire, y compris peut-être de l'une des plus importantes pour la pensée républicaine, soit celle des Romains. Elle exprime sa haine – et le mot est mesuré – pour la Rome républicaine dans deux textes de 1939 : « Réflexions en vue d'un bilan » et « Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme ». Weil pose plusieurs jugements pour le moins tranchants sur les Romains de l'Antiquité. Elle écrit qu'ils « n'avaient de supériorité que dans les armes et l'organisation d'un État centralisé » (*OC II 3, ROH*, p. 169) et qu'ils ont « menacé » et, pire, « anéanti les libertés du monde » (*Ibid.*, p. 170). Ils étaient prétentieux, cruels, perfides,

⁴¹¹ Frank Lovett, "Republicanism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/republicanism/>

⁴¹² Philip Pettit et Alice Le Goff : « Entretien avec Philip Pettit », *Raisons politiques*, 2011/3, n° 43, p. 190.

⁴¹³ Maurizio Viroli, *Républicanisme*, p. 13.

⁴¹⁴ *Ibid.*

menteurs, manipulateurs, aimaient la domination et valorisaient le prestige plus que tout (*Ibid.*, p. 175-182). Weil s'oppose au républicanisme des Romains comme elle s'oppose à toutes les méthodes impérialistes et guerrières, y compris, évidemment, celles de Hitler, qui lui rappellent celles de Jules César (*Ibid.*, p. 179-180). Elle établit d'ailleurs une association entre la politique extérieure du Troisième Reich et la République Romaine du II^e siècle. Elle affirme aussi que l'Empire romain n'était pas responsable de l'esprit de conquête des Romains : « il a conservé les conquêtes, il a fort peu conquis » (*OC II 3, Réflexions en vue d'un bilan*, p. 108) ; le responsable de toutes les conquêtes illégitimes était plutôt la République romaine.

Weil s'oppose également à une autre république beaucoup plus près d'elle : la Troisième République française (1870-1940). En effet, Weil pense que la Troisième République est un régime impérial et totalitaire, coupable d'avoir entraîné ses compatriotes à laisser tomber leur patrie. C'est ce genre de critique qui fait dire à Daniel Lindenberg que Weil « voit dans les idéaux républicains de pieux mensonges »⁴¹⁵. L'admiration de Weil va plutôt à la monarchie anglaise et à sa « tradition millénaire de liberté garantie par les pouvoirs publics » (*E*, p. 95), en qui elle voit un authentique esprit républicain : « Les Anglais ont un royaume à contenu républicain ; nous avons une République à contenu impérial. Encore l'Empire lui-même se rattache-t-il, par-dessus la Révolution, par des liens sans discontinuité, à la monarchie ; non pas l'antique monarchie française, mais la monarchie totalitaire, policière du XVII^e siècle » (*E*, p. 84)⁴¹⁶.

Mais la tradition républicaine ne s'oppose-t-elle pas à la monarchie ? La Révolution française n'institue-t-elle pas la Première République en France, en opposition à l'Ancien Régime et à la monarchie absolue ? Or, Weil propose une interprétation alternative de la Révolution française. Elle affirme que même si, sous l'influence de la diffusion des travaux des

⁴¹⁵ Daniel Lindenberg, « Politique de Simone Weil », *Esprit*, n°387 (8/9), 2012, p. 46.

⁴¹⁶ Il est quand même étonnant que Weil ne fasse pas mention de l'impérialisme britannique.

Encyclopédistes, on a beaucoup insisté sur les aspects de rupture avec le passé et de progrès propres à la Révolution, l'esprit de la Révolution fait partie d'une longue tradition révolutionnaire qui avait des racines dans l'Ancien Régime.

Et pourtant la Révolution avait un passé dans la partie plus ou moins souterraine de l'histoire de France ; tout ce qui avait rapport à l'émancipation des serfs, aux libertés des villes, aux luttes sociales ; les révoltes du XIVe siècle, le début du mouvement des Bourguignons, la Fronde, des écrivains comme d'Aubigné, Théophile de Viau, Retz. Sous François Ier un projet de milice populaire fut écarté, parce que les seigneurs objectèrent que si on le réalisait les petits-fils des miliciens seraient seigneurs et leurs propres petits-fils seraient serfs. Si grande était la force ascendante qui soutenait souterrainement ce peuple (*E*, p. 78).

Ainsi, Weil distingue deux sortes de monarchie, l'une, qu'elle admire et repère dans l'Antique monarchie en France et en Angleterre, dont la source est antique et l'esprit républicain ; l'autre, qui est moderne et potentiellement totalitaire. Il y avait, croit-elle, dans la monarchie française dont les racines s'étendaient dans l'Antiquité, l'esprit de liberté propre à la Révolution ; mais la Révolution a propagé la seconde conception de la monarchie et du patriotisme dont les racines sont reconnaissables jusque dans la Troisième république. En fait, elle croit que la Révolution a contribué à répandre une conception de l'État centralisé, source exclusive d'autorité et d'obéissance servile, héritée de Richelieu et Louis XIV⁴¹⁷, perpétuée par Napoléon et qui atteint « sa forme suprême en Allemagne » (*OC II 3, ROH*, p. 171). Pour Weil, l'idée d'une « France éternelle », porteuse de paix et de liberté⁴¹⁸, est fautive et une « fabrication très récente » (*Ibid.*, p. 175) : « À vrai dire, depuis la mort de Charles V, jusqu'à la Révolution, la France a eu en Europe

⁴¹⁷ À propos de Louis XIV qui prononce « L'État c'est moi », Weil affirme que Montesquieu montra que cela n'était pas propre à la royauté (*E*, p. 182).

⁴¹⁸ L'expression provient du Maréchal Pétain. Dans *L'Enracinement*, Weil écrit à ce sujet: « Ces mots sont une espèce de blasphème. On est obligé d'en dire autant de pages si touchantes écrites par de grands écrivains catholiques français sur la vocation de la France, le salut éternel de la France, et autres thèmes semblables » (*E*, p. 91). Simone Fraisse rappelle que c'est probablement Charles Péguy qui est visé ici, étant donné que Weil lui reproche, un peu plus loin (*E.*, p. 99), d'être un admirateur de l'Empire Romain (« La nation dans la pensée de Simone Weil », p. 337). Benoît Chantre a montré que la mystique républicaine de Péguy rejoint toutefois celle de Weil, malgré la piètre opinion qu'avait Weil de Péguy (« Charles Péguy et Simone Weil, une mystique républicaine ? », *Cahiers Simone Weil*, XXIII, no. 1, 2000, p. 79-100).

la réputation d'être la terre d'élection non pas de la liberté, mais bien plutôt de l'esclavage, du fait que les impôts n'étaient soumis à aucune règle et dépendaient exclusivement de la volonté du roi » (*Ibid.*, p. 174).

La tendance à penser le républicanisme sous le prisme de l'antimonarchisme est apparue à un moment précis de l'histoire. James Hankins a montré qu'elle est propre à la réflexion de penseurs modernes ayant puisé des arguments dans une pratique discursive popularisée pendant la Renaissance italienne dans des ouvrages comme *Le Prince* de Machiavel⁴¹⁹. Selon cette pratique discursive, la *respublica* est le gouvernement par plusieurs, alors que chez les prémodernes, comme Aristote, le terme s'appliquait à différents types de régimes, y compris la monarchie. Cette nouvelle conception de la *respublica* a eu deux effets significatifs : d'abord, l'expression fut utilisée afin de décrire des États en particulier ; puis, fut appelée « République » la période non monarchique de l'histoire romaine⁴²⁰. Même si ce nouveau sens accordée à la *respublica* est devenue de plus en plus répandu au fil du temps, la compréhension des prémodernes n'a pas pour autant disparu, de sorte que nous pouvons donner aujourd'hui au moins deux sens au républicanisme : il peut soit se référer à la forme d'un régime ou d'un système politique, soit évoquer le type de société et la qualité des relations entre individus dans cette société⁴²¹.

Selon Philip Pettit, les républicains se sont surtout opposés à la monarchie dans les cas d'absolutisme monarchique portant atteinte à l'idéal de liberté, mais ils ont été beaucoup plus tolérants à l'égard de la monarchie constitutionnelle⁴²². L'observation de Simone Weil concernant

⁴¹⁹ James Hankins, « Exclusivist Republicanism and the Non-Monarchical Republic », *Political Theory*, 38 (4), 2010, p. 452-482.

⁴²⁰ Il s'agit de la période allant de la chute de la monarchie avec l'expulsion du dernier roi Tarquin en 509 av. J.-C. à la Bataille de l'Actium en 31 av. J.-C.

⁴²¹ Vincent Bourdeau, « Un républicanisme rénové », *Revue du MAUSS permanente*, 27 novembre 2007 [en ligne] <http://www.journaldumauss.net/?Un-republicanisme-renove>

⁴²² Philip Pettit, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Gallimard, 2004, p. 39.

la monarchie anglaise et son esprit républicain, correspond à cette tendance. Elle fait d'ailleurs écho à un autre philosophe français associé à la tradition républicaine : Montesquieu. Dans la première partie de *L'Esprit des lois* (chapitre XIX du livre V), Montesquieu affirme que l'Angleterre est un État libre et que « la république se cache sous la forme de la monarchie »⁴²³. Dans le même sens, Rousseau affirme dans le livre II, chapitre VI du *Contrat social* : « J'appelle donc République tout État régi par des lois, sous quelque forme d'administration que ce puisse être : car alors seulement l'intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose. Tout Gouvernement légitime est républicain »⁴²⁴.

Cela dit, Robert Chenavier met en garde contre un rapprochement trop rapide entre Simone Weil et le républicanisme :

Se demander si Simone Weil était monarchiste ou républicaine, cela pourrait avoir un sens si, par ces termes, on entendait les « formes de gouvernement », celles de l'exécutif. Mais cette question n'a aucun sens si on entend par ces notions des systèmes politiques porteurs en eux-mêmes de la source de la légitimité, substantiellement attachée à leur forme. [...] La légitimité n'appartient pas à la forme du gouvernement⁴²⁵.

Chenavier met ici le doigt sur un détail fort important pour notre analyse : la légitimité, selon Weil, n'a rien à voir avec la forme du gouvernement ou le régime politique. Weil observe d'ailleurs que la légitimité du gouvernement républicain a complètement disparu en France, car les Français ont abandonné le fondement de cette légitimité, soit la Constitution de 1875, en 1940 (*E*, p. 119-120). Pour Weil, un gouvernement n'est pas plus ou moins légitime s'il est monarchique, républicain, ou même démocratique. Comme l'explique Benoît Chantre, la

⁴²³ Charles de Secondat Montesquieu, *De l'esprit des lois* (1758), Paris, Gallimard, 1995, p. 101.

http://classiques.uqac.ca/classiques/montesquieu/de_esprit_des_lois/partie_1/de_esprit_des_lois_1.html

⁴²⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, p. 78.

⁴²⁵ Robert Chenavier, « Simone Weil et Rousseau. Volonté générale, partis politiques, république », *Cahiers Simone Weil*, XXII, no. 3, 1999, p. 302. – Il faut toutefois noter que le platonisme de Weil la mène à exprimer, à quelques endroits, une préférence pour la monarchie. Dans K9, par exemple, elle note : « 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 infiniment petit. Ainsi une royauté véritable serait la cité parfaite. Chacun est dans la société l'infiniment petit qui représente l'ordre transcendant au social et infiniment plus grand » (*OC VI 3*, p. 164).

philosophie de Weil mène à penser que « la question de la nature des régimes importe moins que la transcendance du principe auquel ils doivent, pour être légitimes, se référer »⁴²⁶. Ce principe dont dépend la légitimité est la justice. Car c'est seulement lorsque la justice découle du régime et des institutions que celles-ci peuvent être considérées légitimes pour Simone Weil. Or, la légitimité de n'importe quel régime politique, selon Weil, est toujours religieuse : « Ce qui est surnaturel dans la société, c'est la légitimité sous sa double forme : loi et attribution du plus haut pouvoir. [...] Il ne peut y avoir de légitimité sans religion » (*OC VI 3, KI0*, p. 266). D'ailleurs, le problème avec Rome, selon Weil, était précisément spirituel. Les Romains souffraient d'une carence spirituelle et valorisaient Rome au-dessus de tout le reste, y compris la morale. Ils n'avaient ni l'amour du Bien ni celui de la nature (*OC II 3, ROH*, p. 208) et ils subordonnaient tout à leur politique impériale : « chaque Romain mettait en son âme Rome au-dessus de tout. La vie spirituelle n'était guère à Rome qu'une expression de la volonté de puissance. La mythologie grecque fut un jeu de l'esprit qui laissait la pensée entièrement libre ; mais Cicéron réclamait le respect pour la religion romaine en raison de ses liens avec la grandeur de Rome » (*OC II 3, ROH*, p. 195).

Ce point touche à la dernière raison pour laquelle on pourrait penser que les écrits de Weil sont étrangers à la tradition républicaine : son opposition à la laïcité. En effet, une pensée républicaine qui se réfère à la Révolution française vise une division claire des sphères politiques et religieuse en séparant les affaires de l'État (qui font partie du domaine public) des affaires de l'Église (qui font partie du domaine privé). Cela est vrai pour la France⁴²⁷, qui a donné naissance au principe de la laïcité pendant la Révolution⁴²⁸, mais cela l'est aussi d'une certaine pensée

⁴²⁶ Benoît Chantre, « Charles Péguy et Simone Weil, une mystique républicaine ? », p.93.

⁴²⁷ Les travaux de Cécile Laborde en témoignent. Voir, entre autres, *Français, encore un effort pour être républicains!*, Paris, Seuil, 2010.

⁴²⁸ Le principe entre dans la loi en 1905, soit pendant la Troisième République (1870-1940).

politique québécoise s'identifiant à l'héritage du républicanisme français⁴²⁹. Comme nous l'avons vu dans notre sixième chapitre, Weil s'oppose farouchement à la laïcité⁴³⁰ et elle perçoit dans le religieux une dimension vitale pour la vie collective. À cet égard, elle n'est toutefois pas seule dans la famille républicaine. En fait, une grande partie des auteurs républicains classiques, de Cicéron à Tocqueville, en passant par Machiavel et Rousseau, a reconnu l'importance de la religion pour la politique⁴³¹. Nous aurons d'ailleurs la chance d'approfondir ces liens un peu plus loin.

Si la pensée de Simone Weil semble s'éloigner des grandes lignes dessinées par des courants importants du républicanisme en raison de son opposition à la monarchie et à la laïcité et de sa critique des républiques romaine et française, nous avons vu qu'il n'en demeure pas moins possible de rapprocher Weil d'intuitions propres à des auteurs importants de la tradition républicaine, tels que Montesquieu et Rousseau. Dans ce qui suit, nous voulons interroger les affinités électives de Simone Weil avec des pans de la tradition républicaine en mettant en valeur trois éléments : la liberté comme non-domination, le patriotisme et une conception active et agonistique de la citoyenneté.

⁴²⁹ Voir Danic Parenteau, *Précis républicain à l'usage des Québécois*, Montréal, Fides, 2014.

⁴³⁰ Voir *OE*, p. 1082-1083. Weil admet toutefois un cas où la laïcité serait utile, soit en présence d'une religion totalitaire : « Le courant idolâtre du totalitarisme ne peut trouver d'obstacle que dans une vie spirituelle authentique. Si l'on habitue les enfants à ne pas penser à Dieu, ils deviendront fascistes ou communistes par besoin de se donner à quelque chose » (*OE*, p. 1082). Elle note aussi qu'une *spiritualité du travail* serait « la seule chose assez grande pour la proposer aux peuples au lieu de l'idole totalitaire » (*Ibid.*, p. 1086). Une vie spirituelle authentique est « universelle par son orientation » (*Ibid.*, p. 1083). Dans *Formes de l'amour implicite de Dieu*, Weil écrit :

Tant qu'il y aura du malheur dans la vie sociale, tant que l'aumône légale ou privée et le châtement seront inévitables, la séparation entre les institutions civiles et la vie religieuse sera un crime. L'idée laïque prise en elle-même est tout à fait fautive. Elle n'a quelque légitimité que comme réaction contre une religion totalitaire. À cet égard il faut avouer qu'elle est pour une part légitime. Pour pouvoir être, comme elle le doit, présente partout, la religion non seulement ne doit pas être totalitaire, mais doit se limiter elle-même rigoureusement au plan de l'amour surnaturel qui seul lui convient. Si elle le faisait, elle pénétrerait partout à cause de sa parfaite pureté » (*OC IV 1*, p. 298).

⁴³¹ Précisons que pour Tocqueville et Machiavel, la religion a une fonction essentiellement instrumentale qu'on ne retrouve pas chez Cicéron ; elle est subordonnée à la vie politique.

2. Éradiquer la servitude : la liberté comme non-domination

L'un des traits les plus saillants de la pensée républicaine, entre autres dans son acception néo-républicaine, est la signification qu'elle accorde à la liberté. Dans *Republicanisme*, Philip Pettit décrit la liberté comme non-domination, proposant ainsi une troisième voie afin de sortir de l'alternative proposée par Isaiah Berlin (1988) entre la liberté négative, conçue comme non-interférence de la part d'autrui, et la liberté positive, comprise dans le sens d'une participation active de l'individu à la démocratie et d'une maîtrise de soi⁴³². Cette conception de la liberté implique l'absence non pas d'interférence, comme le veut la pensée libérale depuis Hobbes au moins⁴³³, mais plutôt de la domination et de la soumission à la volonté arbitraire d'autrui. Elle admet toutefois la légitimité d'une certaine interférence, à condition qu'elle ne soit ni le fruit d'une domination ni d'un pouvoir arbitraire, comme par exemple dans le cas d'une loi « qui correspond systématiquement aux idées et aux intérêts généraux du peuple »⁴³⁴.

Qu'en est-il de la liberté telle que la comprend Simone Weil ? Il faut reconnaître – et cela était l'un des objectifs implicites de cette thèse – que la liberté est l'un des sujets les plus contradictoires et difficiles à cerner dans son œuvre. Nous en avons d'ailleurs identifié plusieurs conceptions. Dans les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (1934), Weil décrit la liberté comme un rapport entre la pensée et l'action. Dans *L'Enracinement* (1943), la liberté consiste plutôt en la possibilité de choisir. Ajoutons à cela la *liberté surnaturelle* incarnée par les figures d'obéissance admirées par Weil, laquelle implique le consentement à la nécessité – nécessité entendue dans le sens paradoxal d'une présence-absence de Dieu (c'est-à-dire du Bien et de la Justice). Weil vante, à ce propos, les mérites d'une vie idéale où l'individu

⁴³² Philip Pettit, *Republicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*.

⁴³³ Voir le chapitre XXI, « De la liberté des sujets », du *Léviathan*.

⁴³⁴ Philip Pettit, *Republicanisme*, p. 57.

n'aurait plus jamais à choisir, mais se contenterait de consentir aux nécessités, imitant ainsi le consentement de la matière à Dieu. Michel Sourisse résume bien le côté problématique de cette conception de la liberté au regard de la liberté comme choix proposée dans *L'Enracinement* : « Ou encore on peut dire qu'il y a un choix inévitable parce que dans l'urgence de l'action, on ne peut pas faire autrement (mais est-ce encore un choix ?) »⁴³⁵. En dépit de cette diversité et des contradictions inéliminables qu'elle révèle, une autre définition de la liberté traverse, nous semble-t-il, l'œuvre de Simone Weil, même si elle n'est jamais énoncée formellement. Il s'agit de la liberté comme non-domination décrite par les auteurs néo-républicains.

L'un des signes les plus frappants en est la préoccupation constante de Weil, pour ne pas dire son obsession, pour la figure de l'esclave et le rôle que l'analogie avec l'esclavage joue dans la manière dont elle pense les problèmes sociopolitiques. L'esclavage et la relation entre le maître et l'esclave sont souvent utilisés par les néo-républicains tels que Pettit afin de décrire la différence entre la liberté comme non-domination et la liberté comme non-interférence. Chez les Romains, la personne libre (*liber*) était opposée à l'esclave (*servus*) sur lequel pouvait s'exercer un pouvoir arbitraire⁴³⁶. La différence est la suivante : un bon maître garde son esclave sous sa domination même s'il n'interfère pas directement dans sa vie, soit physiquement ou moralement. L'analogie avec la relation du maître et de l'esclave porte également, comme nous l'avons mentionné, sur le fait que les républicains acceptent une certaine interférence, à condition qu'elle ne provienne pas d'un maître, c'est-à-dire de qui exerce un pouvoir arbitraire. Elle peut tout à fait légitimement provenir de la loi ou d'un bon gouvernement républicain⁴³⁷.

De ses premiers écrits dans la classe d'Alain jusqu'à ses derniers efforts de résistance à Londres, la pensée weilienne sur l'obéissance témoigne d'un effort afin d'identifier et d'éradiquer

⁴³⁵ Michel Sourisse, « Jeanne d'Arc vue par Simone Weil, p.151.

⁴³⁶ Philip Pettit, « Freedom as Antipower », *Ethics*, Vol. 106, no. 3, 1996, p. 576.

⁴³⁷ Philip Pettit, *Républicanisme*, p. 52.

les formes d’oppression et de domination les plus subtiles. Weil ne cesse de penser la liberté en conjonction avec une obéissance à un pouvoir légitime et non-arbitraire. Si, avant ses expériences de travail en usine, elle concevait essentiellement la liberté dans le sens des Stoïciens, soit comme un phénomène intérieur, qui relève de la pensée individuelle, elle n’est pas moins préoccupée par le problème de l’oppression et de la domination, qu’elle pense toujours dans le sens d’une contrainte capricieuse et illimitée. À ce moment, et ce jusqu’à la fin de sa vie, Weil sera portée à réfléchir à la liberté à l’aune de la grande question du travail et de la soumission à la nécessité. C’est à partir du travail qu’elle pensera les conditions de la non-domination de l’individu. Même si, à cette époque, Weil croit qu’il n’est pas possible de faire disparaître complètement l’oppression sociale – une forme d’oppression étant nécessaire à la vie sociale – elle pense aussi qu’il faut tout faire pour en comprendre les conditions et veiller à la faire disparaître lorsque cela est possible. Après ses expériences ouvrières, Weil est plus consciente que jamais de la complexité du problème de la domination des plus faibles par les plus forts et de l’importance de distinguer, par un travail politique, la fausse nécessité associée à l’injustice, de la vraie nécessité, liée aux souffrances inéliminables de la vie humaine. Deux philosophes républicains classiques, La Boétie⁴³⁸ et Machiavel⁴³⁹, seront d’ailleurs des phares importants de ses réflexions⁴⁴⁰.

Une compréhension de la liberté comme non-domination ressort aussi des suggestions avancées par Weil afin de remédier à l’oppression coloniale. Son argument principal contre l’assujettissement d’autres sociétés est précisément celui des néo-républicains selon lequel la

⁴³⁸ Sur le républicanisme de La Boétie voir Marta García-Alonso, “La Boétie and the Neo-Roman Conception of Freedom”, *History of European Ideas*, 39 (3), 2013, p. 317-334.

⁴³⁹ Machiavel est sûrement l’une des références les plus citées par les auteurs républicains. Voir, entre autres, J.G.A. Pocock, *Le moment machiavélien : la pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, Paris, Presses universitaires de France, 1997 et Gisela Bock, Quentin Skinner and Maurizio Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. Pour une critique de cette lecture républicaine de Machiavel voir John McCormick, “Machiavelli Against Republicanism : On the Cambridge School’s Guicciardinian Moments”, *Political Theory*, 31 (5), 2003, p. 615-643.

⁴⁴⁰ On ne peut toutefois ignorer la critique de Machiavel qui ressort fortement de *Venise sauvée*.

liberté ne peut se conjuguer avec un pouvoir arbitraire qui se donne le droit de décider de l'avenir de l'autre. Weil voit la colonisation comme la mise en esclavage d'une patrie étrangère. À propos des colonies françaises, elle écrit :

Quand même tous les Français des colonies adopteraient soudain les procédés les plus humains, les plus bienveillants, les plus désintéressés, cela ne suffirait pas à susciter dans l'Empire les sentiments nécessaires à la sécurité de la France. Il est indispensable que les sujets de la France aient quelque chose à eux qu'une autre domination risquerait de leur faire perdre ; il est indispensable qu'ils cessent d'être des sujets, autrement dit des êtres passifs, bien ou mal traités, mais entièrement soumis au traitement qu'on leur accorde. Il faut qu'ils entrent effectivement, et bientôt, et assez rapidement, dans le chemin qui mène de la situation de sujet à celle de citoyen (*OC II 3, Les nouvelles données du problème colonial*, p. 148-149).

Peu importe la bienveillance des Français à l'égard des colonies, la seule condition pour que ces dernières soient libres, selon Weil, est qu'elles ne soient plus soumises à l'arbitraire de la France. Car même une France clémentine et généreuse est une menace pour la liberté. Weil souhaite refaire de la France un fleuron de la liberté, pour ses citoyens et le monde entier : « Il ne faudrait pas que dans le monde un seul homme sincèrement amoureux de liberté pût se croire des raisons légitimes de haïr la France ; il faudrait que tous les hommes sérieux qui aiment la liberté soient heureux que la France existe » (*OC II 3, Réflexions en vue d'un bilan*, p. 116). C'est précisément cette passion pour la liberté que Weil souhaite encore défendre dans ses écrits de Londres, où elle avance des idées pour que la France redevienne un modèle de liberté partout dans le monde. Et c'est encore cette défense de la liberté comme non-domination qui est au cœur de l'éthique weilienne entendue comme amour du prochain et amitié s'exprimant par le respect du consentement de l'autre. Comme nous l'avons vu au chapitre 5, ce n'est pas l'égalité qui est au principe de l'amitié et de la justice telles que Weil les entend ; c'est plutôt l'amitié qui rend égaux les individus par une sorte d'imitation de la générosité et de la vertu surnaturelle de Dieu et du Christ. L'égalité et l'harmonie entre individus sont les conséquences directes de la vertu surnaturelle de justice, entendue comme amitié.

Enfin, Weil rejoint la conception républicaine de la liberté par sa conviction que seule l'obéissance à une loi à laquelle chacun a consenti rend libre. Les Albigeois, par leur incarnation d'institutions telles que la *merci*, comprise comme une forme de respect du consentement d'autrui, et le *Parage*, soit le fait d'obéir sans s'abaisser, représentent, pour Weil, des exemples par excellence de cette liberté. Ce type d'obéissance préservant la liberté allait de pair avec un type de patriotisme particulier que Weil tente de faire connaître à ses contemporains dans *L'Enracinement*. Or, ce souci pour la vertu civique témoigne lui aussi des affinités de Weil avec la tradition républicaine.

3. Le patriotisme

En fait, nous observons à la fois une convergence et une divergence de Simone Weil à l'égard de la pensée républicaine sur ce point. Si Weil peut suivre les républicains dans leur défense du patriotisme, elle se démarque toutefois par la finalité qu'elle accorde à cette vertu : alors que pour un bon nombre de républicains le patriotisme est le bien supérieur, c'est la sainteté qui joue ce rôle dans la philosophie weilienne.

Les auteurs républicains et plus spécifiquement les néo-républicains défendent l'idée selon laquelle la protection du bien commun et de la liberté comme non-domination requiert la vertu civique des citoyens. Cette vertu, en effet, augmente les chances que les lois et les institutions d'une communauté politique veillent à éliminer la domination. Pour les républicains, la vertu civique suppose le patriotisme, qui a pour but de motiver les individus à agir et à respecter le bien commun et leurs devoirs envers la loi. Viroli note que, depuis Cicéron, les

républicains ont cherché à distinguer la *patria* (la *res publica*) de la *natio*⁴⁴¹. Comme nous l'avons exposé dans notre sixième chapitre, en dépit du succès mitigé de son entreprise, Weil cherche à penser le type de grandeur propre au patriotisme en le distinguant du nationalisme. D'ailleurs, selon Viroli, le patriotisme compassionnel défendu par Weil est exemplaire du « patriotisme de la liberté »⁴⁴² propre au républicanisme⁴⁴³.

Compassion is not only a Christian value, but also a distinctive character of republican patriotism. Christian or republican, the patriotism of compassion is righteous because it allows us to keep both eyes fixed on our country's greatness and miseries. [...] Weil's patriotism of compassion is a powerful antidote to the nationalist's love of country that preaches the necessity of defending the country's culture and history as values to be retrieved and defended in their entirety, as goods to be cherished because of their distinctiveness and particularity, because they are ours. Like the patriot, the nationalist also looks at his country's history and feels attached to it. He sees, however, no fragility or reasons for shame [...] The patriot sees a more variegated picture composed of transient greatness and glory; past or present crimes and scandals; past or present miseries and humiliations. It is all his; he does not flee, he does not want to forget. He accepts everything, but not everything has the same value or belongs to him in the same way. Some moments of the nation's history bring joy, others indignation, others shame – the most distinctive feeling, perhaps, of the patriot's love⁴⁴⁴.

Viroli note aussi que chez les auteurs républicains classiques, l'amour de la patrie est « un amour charitable pour la république (*caritas reipublicae*) et pour les concitoyens (*caritas civium*) »⁴⁴⁵. Il se fait même insistant à ce sujet :

Le cœur du républicanisme est la charité laïque, c'est-à-dire cette passion qui nous fait sentir l'oppression, la violence, l'injustice et la discrimination perpétrées contre les autres comme des actes qui nous offensent comme si nous en étions les victimes. Précisément parce qu'elle est fille de la charité, la politique républicaine n'aspire pas à rendre les hommes heureux, mais à réduire la souffrance humaine. Elle n'est pas l'affaire de chefs qui connaissent les fins de l'histoire ou le destin de la nation, ni de

⁴⁴¹ Aussi Viroli propose-t-il dans *Républicanisme* une théorisation du patriotisme, car il la juge lacunaire dans la réflexion néo-républicaine (Maurizio Viroli, p. 81).

⁴⁴² Viroli parle d'un "patriotism of liberty" dans *For Love of Country. An Essay on Patriotism and Nationalism*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 185.

⁴⁴³ *Ibid.*, p.163-166.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 165-166.

⁴⁴⁵ Maurizio Viroli, *Républicanisme*, p. 81.

démagogues ou de prophètes, mais de citoyens qui aiment la liberté et savent servir le bien public pour ne pas devoir servir les puissants⁴⁴⁶.

Weil elle-même, tant par ses écrits que par sa vie, offre un exemple de cet amour de la patrie charitable propre au républicanisme. Dès qu'elle aperçoit des formes d'oppression et d'injustices, elle prend la responsabilité – et souvent au détriment de sa propre santé physique – d'en comprendre les causes afin de les éliminer. Cela dit, pour Weil, comme pour de nombreux républicains, la transmission de la *caritas reipublicae* et de la *caritas civium* dépend avant tout de deux institutions sociales : l'éducation et la religion. Ce sont l'éducation et la religion, instituées par l'État, qui suscitent l'amour de la patrie et encouragent les individus à développer et à cultiver la vertu civique et à participer aux affaires publiques.

Dans la même veine, Weil conçoit l'éducation comme un « mobile »⁴⁴⁷ motivant l'action patriotique. À cet égard, elle a ici beaucoup en commun avec Rousseau qui associait l'idéal politique développé dans son *Contrat social* au grand projet éducatif qu'il explicite dans *L'Émile*. C'est toutefois dans ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne* que Rousseau donne un aperçu clair de la nature des liens entre l'éducation et l'amour de la patrie propre à la république :

C'est l'éducation qui doit donner aux âmes la forme nationale, et diriger tellement leurs opinions et leurs goûts, qu'elles soient patriotes par inclination, par passion, par nécessité. Un enfant en ouvrant les yeux doit voir la patrie et jusqu'à la mort ne doit plus voir qu'elle. *Tout vrai républicain suçait avec le lait de sa mère, l'amour de sa patrie, c'est-à-dire des lois et de la liberté.* Cet amour fait toute son existence ; il ne voit que la patrie, il ne vit que pour elle ; sitôt qu'il est seul, il est nul : sitôt qu'il n'a plus de patrie, il n'est plus ; et s'il n'est pas mort, il est pis⁴⁴⁸.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 9-10.

⁴⁴⁷ Surtout dans *L'Enracinement* et dans ses *Écrits de Londres*. Par exemple : « L'éducation – qu'elle ait pour objet des enfants ou des adultes, des individus ou un peuple, ou encore soi-même – consiste à susciter des mobiles. Indiquer ce qui est avantageux, ce qui est obligatoire, ce qui est bien, incombe à l'enseignement. L'éducation s'occupe des mobiles pour l'exécution effective. Car jamais aucune action n'est exécutée en l'absence de mobiles capables de fournir pour elle la somme indispensable d'énergie. Vouloir conduire des créatures humaines – autrui ou soi-même – vers le bien en indiquant seulement la direction, sans avoir veillé à assurer la présence des mobiles correspondants, c'est comme si l'on voulait, en appuyant sur l'accélérateur, faire avancer une auto vide d'essence » (*E.*, p. 124).

⁴⁴⁸ Jean-Jacques Rousseau, « Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée », *Œuvres complètes*, 1882, p. 19. Les italiques sont les nôtres.

http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/considerations_pologne/considerations_pologne.html

Dans « Luttons-nous pour la justice ? », écrit dans l'esprit de reconstruction de la France après la guerre, Weil s'exprime quasiment dans les mêmes termes que Rousseau :

Il faut quelque chose qu'une population puisse aimer naturellement, du fond du cœur, du fond de son propre passé, de ses aspirations traditionnelles, et non pas par suggestion, propagande ou apport étranger. *Il faut un amour bu tout naturellement avec le lait*, et qui porte les adolescents à conclure une fois pour toutes, au plus secret de leur cœur, un pacte de fidélité dont une vie entière d'obéissance ne soit que le prolongement (*EL*, p. 54-55, c'est nous qui soulignons).

De plus, Rousseau et Weil proposent des modèles de communauté politique où le religieux a un sens pratique dans la mesure où il participe à la formation de la vertu civique. Dans ses *Considérations*, Rousseau dit son admiration pour Moïse, Lycurgue et Numa, trois législateurs de l'Antiquité qui ont usé du pouvoir de la religion, des cérémonies religieuses et autres « institutions douces », tels que les spectacles et les jeux, afin de fonder des communautés politiques solides orientée vers le bien commun. L'usage du religieux afin d'encourager la vertu civique ressort aussi du *Contrat Social*, où Rousseau appelle à la création d'une religion civile (IV, VIII).

Pour Weil, le fait religieux a aussi ce sens pratique. Weil propose, en fait, deux niveaux du rapport de la République au religieux qui rejoignent, quoiqu'en la modifiant, la théorie platonicienne. Pour la majorité des citoyens, elle reconnaît le bien-fondé d'une sorte de religion civile d'inspiration chrétienne, qui peut être assez similaire à celle proposée par Rousseau. Mais elle reconnaît aussi le besoin d'un deuxième niveau, par où le petit nombre cherche à s'élever à la sainteté. Dans les deux cas, il est question d'une spiritualité susceptible d'élever à un état où toutes les dimensions de la vie, notamment le travail, sont des occasions de baigner dans une mystique orientée vers ce qu'elle appelle « l'infiniment petit », c'est-à-dire Dieu ou le Bien absolu (voir *EL*, *Cette guerre est une guerre de religions*, p. 102-103). De cette façon, selon Weil, le mot spiritualité « n'implique aucune affiliation particulière » et pourrait être acceptée

tant par les communistes que les chrétiens, les francs-maçons, les laïques⁴⁴⁹ et les conservateurs (*OE*, p. 1086)⁴⁵⁰.

Si Weil reconnaît le primat de la sainteté sur la citoyenneté, c'est en raison de sa conviction que le patriotisme menace toujours de se transformer en idolâtrie. Certes, elle croit, comme les républicains, que l'éducation et la religion visent à encourager la vertu civique, mais, pour elle, l'éducation et la religion possèdent aussi le pouvoir d'enseigner aux individus la compassion, l'humilité et l'attention nécessaires à un patriotisme non idolâtrique, qui sait sauvegarder la liberté. Ces qualités sont particulièrement importantes afin de former des citoyens en un sens non servile, puisqu'elles nourrissent une sagesse permettant de donner un sens à l'obéissance (et d'indiquer les effets éventuels de la désobéissance). Selon Weil, la vertu principale accessible à tous mais inspirée par les élites⁴⁵¹, est la « pauvreté spirituelle » (*EL, Cette guerre est une guerre de religions*, p. 105). Celle-ci doit être synonyme de pauvreté matérielle ; mais elle doit aussi, et surtout, renvoyer au fait de subir, sans compensation, « les douleurs et les humiliations de la misère » (*Ibid.*). Weil précise : « Car la pauvreté spirituelle ressemble en apparence à l'acceptation de la servitude. Elle y est même identique à un infinement

⁴⁴⁹ Ce qu'il faut sans doute retenir ici, à la lumière de son opposition à la laïcité, c'est le fait que cette spiritualité ne doit pas être rattachée à une religion organisée ou à une institution religieuse particulière. La lumière spirituelle, « l'infiniment petit », doit toutefois être présente dans toutes les dimensions de la vie, tant privées que publiques.

⁴⁵⁰ « Si une telle solution était appliquée, la religion cesserait peu à peu, il faut l'espérer, d'être une chose pour ou contre laquelle on prend parti de la même manière qu'on prend parti en politique. Ainsi s'aboliraient les deux camps, le camp de l'instituteur et le camp du curé, qui mettent une sorte de guerre civile latente dans tant de villages français » (*OE*, p. 1084).

⁴⁵¹ Il est possible de relier ceci à ce que Weil affirme au sujet de l'aspect révolutionnaire de la folie d'amour dans « Luttons-nous pour la justice? », un court texte contemporain de « Cette guerre est une guerre de religion ».

La foule des êtres privés du pouvoir d'accorder ou de refuser le consentement n'a pas, dans son ensemble, la moindre chance de s'élever jusqu'à en atteindre la possession, sans quelque complicité dans les rangs de ceux qui commandent. Mais il n'y a pas de telle complicité, sauf chez les fous. Et plus il y a de folie en bas, plus il y a de chances pour qu'il apparaisse par contagion de la folie en haut. 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 (*EL*, p. 50).

Voir notre discussion de ce passage à la p. 136.

petit près. Toujours le même infiniment petit, qui est infiniment plus que tout » (*EL, Cette guerre est une guerre de religions*, p. 108).

L'éducation et la religion, en encourageant la vertu de pauvreté spirituelle et la démarche décréative, développent le discernement qui caractérise la sainteté nécessaire à l'obéissance juste. En effet, la décréation est essentielle et permet d'éviter la double source de corruption idolâtrique, le *soi* et le *social*. Elle contribue à cultiver la vertu civique des citoyens et à ce qu'ils s'intéressent davantage au bien commun qu'à leurs biens individuels et égoïstes. Aussi, l'effort de réflexion solitaire qu'exige la démarche décréative doit-il être compris comme l'une des conditions encourageant l'expression des vraies nécessités auxquelles les individus doivent obéir. Robert Chenavier a montré que, sur ce point, Weil emprunte vraisemblablement encore à Rousseau et, plus particulièrement, à l'idée de volonté générale⁴⁵². Cela nous amène à la troisième caractéristique du républicanisme weilien : une citoyenneté active et agonistique.

4. Une conception active et agonistique de la citoyenneté

Bien que Weil ait toujours admiré Rousseau, son appréciation du *Contrat Social* a sensiblement changé au fil des années. Dans ses *Leçons de philosophie* de 1933-1934, elle affirmait qu'une société qui serait fondée sur le libre consentement des individus serait idéale mais « irréalisable parce que les hommes ne sont pas bons » (*LP*, p. 160). Vers la fin de sa vie, Weil s'affirme néanmoins plus résolument rousseauiste. Cela ressort notamment de ses *Écrits de Londres*, où elle note que Rousseau « était un esprit lucide, puissant, et d'inspiration vraiment chrétienne » (*EL, La personne et le sacré*, p. 24) et que « [q]uelques chapitres mis à part, peu de livres sont beaux, forts, lucides et clairs comme *Le Contrat Social* » (*EL, Note*, p. 127-128).

⁴⁵² Robert Chenavier, « Simone Weil et Rousseau. Volonté générale, partis politiques, république », p. 299-314.

Malgré la grande influence de cet ouvrage, Weil pense qu'il a été mal lu, de sorte que les intuitions les plus puissantes de Rousseau sont restées dans l'ombre, sans être appliquées (*Ibid.*, p. 129). Weil recommandera ainsi la lecture attentive du *Contrat Social* dans *L'Enracinement* (*E*, p. 26).

Comme Rousseau, Weil pense que la source de toute justice est Dieu. La difficulté reconnue tant par Weil que par Rousseau est toutefois l'impossibilité d'une communication directe de la justice de Dieu aux sociétés, ce qui rend nécessaires la création et le respect des lois⁴⁵³. Pour que ces lois se rapprochent de la justice, elles doivent, selon Rousseau, émaner de la volonté générale. Weil déplore toutefois que ses compatriotes n'aient pas une idée claire du sens de ce concept, alors qu'il fonde pourtant l'idéal républicain (*EL, Note*, p. 127). Deux évidences, précise-t-elle, mène Rousseau à croire que la volonté générale est révélatrice de la justice et de la liberté : « L'une, que la raison discerne et choisit la justice et l'utilité innocente, et que tout crime a pour mobile la passion. L'autre, que la raison est identique chez tous les hommes, au lieu que les passions, le plus souvent différent » (*EL, Note*, p. 128). Prenant les révolutionnaires français comme exemple d'expression de ce principe, elle poursuit : « Le véritable esprit de 1789 consiste à penser, non pas qu'une chose est juste parce que le peuple la veut, mais qu'à certaines conditions le vouloir du peuple a plus de chances qu'aucun autre vouloir d'être conforme à la justice » (*EL, Note*, p. 129). Mais ce que Weil admire chez Rousseau – et que ses contemporains ont ignoré – ce sont les deux conditions qu'il identifie afin que la volonté générale puisse se rapprocher au maximum de la justice et de la vérité. La première est que la volonté générale ne

⁴⁵³ « Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source ; mais si nous savions la recevoir de si haut nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de lois. Sans doute il est une justice universelle émanée de la raison seule ; mais cette justice pour être admise entre nous doit être réciproque. À considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle les lois de la justice sont vaines parmi les hommes ; elles ne font que le bien du méchant et le mal du juste, quand celui-ci les observe avec tout le monde sans que personne les observe avec lui. Il faut donc des conventions et des lois pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet » (Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Livre II, chapitre VI, « De la loi », p. 76).

soit pas l'expression de passions collectives. Et la seconde, que le peuple puisse exprimer sa volonté, non seulement quant aux représentants qu'il souhaite⁴⁵⁴, mais aussi et surtout à propos des enjeux de société les plus importants.

Constatant que ces deux conditions n'ont pas toujours été pleinement remplies en France, Weil affirme qu'une réelle expérience de la démocratie n'a jamais été vécue. Cette observation l'amène à deux questions pressantes afin d'assurer la légitimité du républicanisme français : « Comment donner en fait aux hommes qui composent le peuple de France la possibilité d'exprimer parfois un jugement sur les grands problèmes de la vie publique ? Comment empêcher, au moment où le peuple est interrogé, qu'il [ne] circule à travers lui aucune espèce de passion collective ? » (*EL, Note*, p. 131).

Toute réponse sensée à ces questions indique, pour Weil, la nécessité d'appliquer une idée à laquelle Rousseau lui-même tenait, soit la suppression des partis politiques⁴⁵⁵. Elle insiste pour dire que « Rousseau d'ailleurs avait montré clairement que la lutte des partis tue automatiquement la république » (*E.* p. 26). Si les partis méritent d'être supprimés, selon Weil, c'est parce qu'ils sont des instruments de fabrication des passions collectives. Aussi tous les partis exercent-ils, sans exception, une pression sur les esprits par le moyen de la propagande. Mais le défaut principal des partis politiques est le fait qu'ils visent, ultimement, leur croissance sans limite.

⁴⁵⁴ E. Jane Doering a bien expliqué que si cette défense des représentants du souverain peut paraître étonnante au regard de ce qu'en dit Rousseau dans le *Contrat social*, celui-ci admet toutefois la représentation dans la « Huitième lettre de la montagne » (« Jean-Jacques Rousseau et Simone Weil : Deux théoriciens d'une politique moderne », *Cahiers Simone Weil*, XV, n° 3, p. 234).

⁴⁵⁵ Rousseau parle des « brigues » ou « associations partielles » (Robert Chenavier, « Simone Weil et Rousseau. Volonté générale, partis politiques, république », p. 309). Emmanuel Gabellieri observe que cette critique des partis était, en fait, très répandue pendant les années trente (*Etre et don : Simone Weil et la philosophie*, p. 480).

Ces trois défauts des partis montrent, selon Weil, leur nature potentiellement totalitaire⁴⁵⁶. En effet, les partis, suivant la logique de la lutte pour le pouvoir, ont tendance à confondre les fins et les moyens⁴⁵⁷. Bien que tous disent vouloir le bien public, cette visée se transforme, dans la plupart des cas, en moyen pour eux d'augmenter leur puissance. La croissance sans limite du parti devient ainsi conditionnelle à la réalisation du bien public. Mais un parti politique ne peut être considéré comme une fin légitime, un bien en soi, nous dit Weil. Seules « la vérité, la justice, et, en second lieu, l'utilité publique », peuvent l'être (*EL, Note*, p. 127). Même la démocratie, insiste Weil, ne peut être considérée comme un bien. Elle est toujours un moyen pour atteindre la justice. Par ailleurs, en général, les partis ne se demandent jamais si telle ou telle mesure qu'ils adoptent sert la justice. C'est la fidélité à la doctrine, à la ligne du parti comme on dit, qui leur importe. Tout le pouvoir accumulé par les partis ne pourrait jamais suffire à la réalisation des conceptions du bien qu'ils défendent, précise Weil. Car celles-ci sont toujours des fictions évasives : « Les partis les plus inconsistants et les plus strictement organisés sont égaux par le vague de la doctrine. Aucun homme, si profondément qu'il ait étudié la politique, ne serait capable d'un exposé précis et clair relativement à la doctrine d'aucun parti, y compris, le cas échéant, le sien propre » (*EL, Note*, p. 133).

Weil pense aussi que la logique totalitaire à laquelle aboutissent les partis politiques s'incruste de manière insidieuse dans les dimensions les plus insoupçonnées de la vie sociale. Elle s'infiltré dans tous les domaines de la pensée, de sorte que les individus sont de moins en moins portés à une réflexion de fond sur les problèmes sociaux. Ils ont plutôt tendance à se dire

⁴⁵⁶ La lutte des partis politiques mène ultimement au parti unique (*E.*, p. 26).

⁴⁵⁷ Rappelons que dans ses *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Weil explique que toutes les luttes pour le pouvoir confondent naturellement les fins et les moyens. Voir notre discussion à ce propos à la p. 38.

pour ou contre certaines opinions et, ensuite, à trouver des arguments afin de soutenir les leurs⁴⁵⁸. Weil déplore aussi le fait que les partis mènent toujours à un triple mensonge, à l'égard du parti, du public et de soi-même. Car il est impossible, selon elle, d'être fidèle à la fois à la justice et à la vérité ainsi qu'à la ligne d'un parti.

Weil admet toutefois la difficulté d'influencer les affaires publiques sans passer par un parti politique. Elle propose donc quelques solutions de rechange. À ses yeux, il faudrait d'abord que les candidat(e)s et député(e)s puissent s'exprimer sur des problèmes particuliers, toujours en leur nom propre et sans affiliation à un parti. Les représentants du peuple pourraient ensuite s'associer autour des problématiques et des enjeux que chacun jugent importants. Des milieux intellectuels pourraient aussi se former autour de revues et de journaux, sans engager la fidélité des membres. Ces milieux devraient être caractérisés par leur fluidité : chaque individu étant libre de ses allées et venues. C'est, semble-t-il, dans l'expérience de la Révolution française que Weil puise cette idée :

S'il y a eu en 1789 une certaine expression de la volonté générale, bien qu'on eut adopté le système représentatif faute de savoir en imaginer un autre, c'est qu'il y avait eu bien autre chose que des élections. Tout ce qu'il y avait de vivant à travers le pays – le pays débordait alors de vie – avait cherché à exprimer une pensée par l'organe des cahiers de revendications. Les représentants s'étaient en grande partie fait connaître au cours de cette coopération dans la pensée ; ils en gardaient la chaleur ; ils sentaient le pays attentif à leurs paroles, jaloux de surveiller si elles traduisaient exactement ses aspirations. Pendant quelque temps – peu de temps – ils furent de simples organes d'expression pour la pensée publique. Pareille chose ne se produisit jamais plus (*EL, Note*, p. 130-131).

L'héritage de la Révolution française est très présent dans les suggestions de Weil afin de reconstruire la France libérée et de permettre que s'exprime la volonté générale. Dans

⁴⁵⁸ On peut dire qu'on retrouve cette logique partisane, en partie, dans le *modus operandi* des médias sociaux, qui visent moins à permettre un espace de discussion collective qu'à encourager les individus à afficher publiquement leurs accords ou désaccords.

« Légitimité du gouvernement provisoire », elle appelle aussi à l'élection d'une Assemblée Constituante, similaire à celle de 1789 (*EL*, p. 62).

Cette question de l'expression de la volonté générale était capitale pour Weil. À notre avis, les conditions permettant l'expression de la volonté générale selon Rousseau sont vraisemblablement les mêmes que les conditions de repérage des nécessités pour Weil. Rappelons que l'identification des vraies nécessités, selon Weil, requiert un travail de lecture afin de déterminer ce qui relève de l'oppression sociale, et qui mérite la désobéissance ou la résistance, et ce qui est une souffrance inéliminable rattachée à l'existence humaine. Les vraies nécessités sont susceptibles d'être exprimées lorsque les individus ne sont pas traversés par des mauvaises passions et qu'ils font un effort afin d'utiliser leur raison surnaturelle, qui nécessite un travail de réflexion solitaire et une démarche décréative.

On peut penser que, pour Weil, comme pour Rousseau, le jugement collectif, la volonté générale, se rapprochera de la justice, à condition que le jugement individuel soit dépourvu de l'influence des passions, des factions et partis politiques et des collectifs en général. Robert Chenavier écrit, à ce propos :

Le problème politique [pour Weil] paraît subordonné à la capacité de chacun de conduire sa raison. L'exercice, par chacun, de sa raison, est la condition de la légitimité du rapport politique et du pouvoir politique. À ceux qui auraient objecté qu'on est là dans la morale plus que dans la politique, Simone Weil aurait sans doute répondu, dans la ligne de son maître Alain, que la formation de citoyens qui n'écouteront que leur conscience assurerait mieux les fondements de la vie politique que la multiplication des règles et des préceptes⁴⁵⁹.

Les écrits de Weil témoignent néanmoins de la difficulté, voire de l'impossibilité de l'identification des vraies nécessités. Si, à travers sa notion de lecture, Weil recommande l'ouverture continue à la diversité des points de vue sur la nécessité et le bien, elle ne pense pas pour autant que la coordination des lectures mènerait à la réconciliation des individus ou à

⁴⁵⁹ Robert Chenavier, « Simone Weil et Rousseau. Volonté générale, partis politiques, république », p. 305.

l'évacuation complète des conflits. Aucune réconciliation n'est possible, car nous n'avons jamais un accès direct au Bien, seulement aux médiations par lesquelles chacun de nous tente de lire le réel. Ainsi, la justice, le Bien, demeurent toujours, pour Weil, des aspirations.

Malgré l'admiration de Weil pour *La République* de Platon et son identification des besoins d'une société bien ordonnée dans *L'Enracinement*, elle ne perçoit vraisemblablement pas l'identification des vraies nécessités et l'harmonie comme des objectifs sociopolitiques réalistes. En effet, la pensée de Weil ne privilégie pas une conception particulière du bien contre une autre. Elle encourage plutôt un travail continu afin de faire advenir la vérité et le Bien dans la cité, ce qui suppose une dimension conflictuelle, salutaire pour la liberté politique. C'est ce que nous avons décrit comme l'aspect agonistique de la citoyenneté weilienne. Il ne s'agit néanmoins pas d'un agonisme sans limites, car Weil valorise tout autant l'ordre social, en dépit de ses imperfections, de même que la compréhension mutuelle, la coopération et la compassion.

L'agonisme de Weil est d'abord présent dans sa description de la vie en société qu'elle représente comme un combat constant entre, d'une part, la lutte naturelle pour la puissance et, d'autre part, l'amour surnaturel qui oppose la justice à la force. L'agonisme de Weil est présent également dans ses textes sur le *Discours* de La Boétie et sur la révolte des Ciompi décrite par Machiavel. L'article sur La Boétie décrit le conflit comme étant propre à la nature des choses et propice à la liberté, à condition que son potentiel de violence soit contenu, alors que celui sur Machiavel célèbre les conflits entre les classes sociales⁴⁶⁰. Weil demeure toutefois pessimiste quant à l'avènement, à travers ces conflits, d'une organisation politique qui réussirait à éliminer l'oppression une fois pour toutes. Un dernier aspect de la pensée de Weil est révélateur de son agonisme : ses réflexions sur l'amitié. L'amour-amitié comme fondement de l'éthique weilienne, ne correspond pas à une défense de l'harmonie par-dessus tout. Weil se méfie de l'accord trop

⁴⁶⁰ Voir notre chapitre 3.

rapide entre amis, car il sacrifie la réflexion individuelle et transforme l'amitié en esclavage à l'autre. L'amitié a le potentiel de devenir une forme d'esclavage lorsqu'elle évacue les désaccords inévitables entre individus⁴⁶¹.

5. Un républicanisme anti-machiste

Après avoir indiqué quelques points de convergence entre la tradition républicaine et la pensée weilienne, nous voudrions, dans cette dernière section, dire ce qu'est, selon nous, la contribution de Simone Weil à la pensée républicaine et, finalement, ce qu'apporte à la compréhension de l'obéissance chez Weil le rapprochement avec cette tradition. Il devrait être clair, par ce que nous venons d'exposer, que l'une des principales critiques que Simone Weil adresse aux auteurs républicains, en commençant par les Romains, est leur usage excessif de la force. Rappelons ce passage des *Réflexions sur les origines de l'hitlérisme* :

Les Romains eurent presque toujours à l'égard des chefs vaincus ces manières de maître légitime qui punit la rébellion. La cérémonie du triomphe, cette institution horrible, propre à Rome, à laquelle Cicéron trouvait tant de douceur, contribuait à créer cette illusion. Il semblait toujours d'après ses actes et ses paroles que Rome punît ses ennemis non par intérêt ou par plaisir, mais par devoir (*OC II 3, ROH*, p. 193).

L'opposition de Weil à l'adoration de la force et à la volonté de puissance ressort aussi de sa lecture du dialogue mélien: « on voit dans Thucydide avec quelle netteté les Athéniens, quand ils commettaient de cruels abus de pouvoir, reconnaissaient qu'ils les commettaient. On ne bâtit pas un empire quand on a l'esprit si lucide » (*OC II 3, ROH*, p. 194). La vision d'un Dieu tout-puissant, qui conduit des armées à accomplir des massacres et des conquêtes violentes est aussi l'un des aspects de l'Ancien Testament qui a poussé Weil à rejeter le judaïsme et à lui préférer le Dieu d'humilité de l'Évangile.

⁴⁶¹ Cela fut l'objet du chapitre 5.

On retrouve concomitamment chez Weil une critique de l'aspect martial ou machiste parfois reproché à la vertu civique républicaine⁴⁶². En fait, Weil s'oppose à la *virtù* républicaine entendue dans le sens de l'origine étymologique du mot latin *virtus* qui provient de *vir*, ce qui veut dire « homme »⁴⁶³, incarnant les valeurs de conquête et de domination. On pourrait résumer cette vertu par le dilemme républicain : dominer pour ne pas être dominé⁴⁶⁴. En ce sens, Weil critique implicitement des penseurs associés à la tradition républicaine qui ont néanmoins beaucoup compté pour elle et auquel elle emprunte parfois des idées. Cela est le cas pour Machiavel, qui a beaucoup insisté sur l'importance d'une citoyenneté prête à combattre. On peut penser que cela est le cas aussi pour Rousseau. E. Jane Doering note que l'admiration par Rousseau du modèle d'organisation civique des Romains (qu'il exprime dans le Livre IV du *Contrat Social*) a sûrement fait horreur à Simone Weil, même si elle n'en glisse pas un mot. Selon Doering, c'est probablement cet aspect de la pensée rousseauiste que Weil avait en tête lorsqu'elle affirme dans sa *Note sur la suppression générale des partis politiques* que « *Quelques chapitres mis à part, peu de livres sont beaux, forts, lucides et clairs comme Le Contrat Social* » (*EL*, p. 127-128, c'est nous qui soulignons)⁴⁶⁵.

À l'opposé de la *virtù* et de la *grandezza* machiavéliennes, la vertu civique weilienne n'est pas une vertu guerrière, motivée par la volonté de puissance et orientée vers la conquête et l'expansion. C'est plutôt une vertu associée à des traits plus traditionnellement féminins. Comme nous l'avons montré au chapitre 2, bien que l'expérience de travail en usine ne mène pas Weil à prendre position dans la lutte féministe ni à prendre la parole au nom des femmes, ses écrits

⁴⁶² Voir Hanna F. Pitkin, *Fortune Is a Woman : Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*, Berkeley, University of California Press, 1984 et Robert E. Goodin, "Folie Républicaine", *Annual Review of Political Science*, 6, 2003, p. 65-66.

⁴⁶³ Hanna F. Pitkin, *Fortune Is a Woman*, p. 25.

⁴⁶⁴ Sur le dilemme républicain entre *grandezza* et liberté voir David Armitage, "Empire and Liberty : A Republican Dilemma" in *Republicanism : A Shared European Heritage, Vol. 2, The values of republicanism in early modern Europe* (Martin van Gelderen and Quentin Skinner eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 29-46.

⁴⁶⁵ E. Jane Doering, « Jean-Jacques Rousseau et Simone Weil : deux théoriciens d'une politique moderne », p. 246.

personnels de même que son « Journal d'usine » révèlent chez elle une sensibilité certaine à la réalité socio-politique particulière de nombreuses femmes. Cela transparaît sans doute dans la manière dont elle pense la reconstruction de la France après la libération dans *L'Enracinement*. Rappelons que cet ouvrage qu'elle considérait comme son testament intellectuel, a comme sous-titre « Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain ». Il ne s'agit donc pas des *droits de l'homme*, comme d'autres l'ont proposé à la même époque, mais bien des *devoirs envers l'être humain*⁴⁶⁶. Viroli a bien démontré que l'attention accordée au devoir est propre au discours de plusieurs penseurs républicains classiques, que ce soit Cicéron avec son *De Officiis* ou Mazzini dans son *Doveri dell'uomo*⁴⁶⁷. Mais le sous-titre de *L'Enracinement* indique aussi un autre détail fort important : il présente les femmes comme étant égales aux hommes devant la loi⁴⁶⁸.

L'un des traits les plus significatifs de la vertu civique weilienne, traditionnellement associé à la féminité, est la tendresse⁴⁶⁹. Comme Weil l'écrit dans son « Projet d'infirmière de première ligne », l'esprit nazi ne peut être combattu que par une contre-force, soit une « tendresse et résolution froide » (*EL*, p. 177). En effet, Weil appelle à un type de grandeur différent de la *grandezza* machiavélienne, qui serait synonyme de compassion, d'attention, d'amour du prochain et surtout de douceur, comme elle le précise dans une lettre à un ami inconnu : « [La] violence est souvent nécessaire, mais il n'y a à mes yeux de grandeur que dans la douceur (je n'entends par ce

⁴⁶⁶ Weil critique également les révolutionnaires de 1789 pour avoir fait fausse route en privilégiant la notion de droit sur celle d'obligation dans « La personne et le sacré » (*EL*, p. 12).

⁴⁶⁷ Maurizio Viroli, *Républicanisme*, p. 217.

⁴⁶⁸ « Les valeurs que portent les femmes et qu'elles veulent insérer dans les structures ne sont pas des valeurs de femmes mais des valeurs universelles, qui concernent chacun », écrit Françoise Collin dans « La démocratie est-elle démocratique ? », *Anthologie québécoise, 1977-2000*, p. 75.

⁴⁶⁹ Des hommes ont, bien sûr, aussi fait l'éloge de la tendresse et de la douceur à travers l'histoire. Nous pensons notamment à Jésus, mais aussi aux Stoïciens. Marc-Aurèle écrit, par exemple : « Et, dans tes colères, aie présent à l'esprit que ce n'est pas l'irritation qui est virile, mais que la douceur et la politesse sont des vertus d'autant plus humaines qu'elles sont plus mâles, et que celui qui en est pourvu montre plus de force, de nerfs et de virilité que celui qui s'indigne et se fâche » (« Pensées pour moi-même » dans *Sénèque. Les Stoïciens*, Livre XI, XVIII, p. 494).

mot rien de fade, vous le supposez bien) » (*EHP*, p. 109). Comme nous l'avons vu dans le chapitre 6, cette vertu peut néanmoins elle aussi mener à faire la guerre à certains moments, quand cela est nécessaire, c'est-à-dire quand la paix et la liberté de toutes les patries sont menacées par un pouvoir excessif. Dans ses « Réflexions en vue d'un bilan », Weil affirme que la France doit aussi faire preuve d'une *certaine forme d'offensive* :

Une certaine forme d'offensive nous est indispensable ; il nous faut, nous aussi, posséder une force d'expansion. Mais non pas sur le terrain de la violence et de l'appétit de pouvoir ; sur ce terrain nous sommes battus d'avance. On a raison de réclamer de la France une politique généreuse. Seulement ce n'est plus vis-à-vis de l'Allemagne ni de ses clients qu'elle peut être généreuse ; on n'est pas généreux vis-à-vis de plus fort que soi. On est généreux, si on l'est, vis-à-vis de ceux que l'on a à sa merci (*OC II 3, Réflexions en vue d'un bilan*, p. 115).

On peut donc dire que Weil nous propose un républicanisme qui tente de surmonter les excès machistes et impérialistes que l'on retrouve chez certains penseurs républicains.

Comme en témoignent les analyses de Viroli (1995), Chenavier (1999) et Chantre (2000), nous ne sommes pas la première à rapprocher la philosophie weilienne de la tradition républicaine. À l'instar d'autres philosophes qui n'étaient pas « formellement républicains »⁴⁷⁰, Simone Weil fait preuve d'une inspiration républicaine certaine. Faire l'effort, comme nous l'avons fait, de comprendre la pensée de Simone Weil sur l'obéissance à l'aune de la tradition républicaine et des auteurs républicains qui l'ont inspirée – de la Grèce et la Rome antique à Rousseau – permet d'atteindre quelques objectifs importants. Premièrement, cela situe Simone Weil dans une certaine tradition républicaine (ce qui mériterait d'être approfondie dans un travail futur), en dépit de sa critique de la République française. Ensuite, cela permet de circonscrire quelques-unes des conditions définies par Weil afin d'assurer la liberté. Conor Cruise O'Brien a reproché à Weil de mentionner la liberté – ou quelque chose qu'elle décrit ainsi – entre le besoin

⁴⁷⁰ Pour reprendre la formule que Claude Nicolet emprunte à Alphonse Aulard : « Ni Montesquieu, ni Voltaire, ni Rousseau n'étaient formellement républicains ». Cité par Claude Lefort dans « Foyers du républicanisme », p. 181.

d'ordre et d'obéissance dans *L'Enracinement*, sans préciser comment cette liberté peut être protégée ou garantie⁴⁷¹. Rapprocher Weil de la tradition républicaine comme nous l'avons fait permet de mettre en lumière les moyens qu'elle avait prévus afin de parvenir à cette fin. En veillant constamment à éradiquer le pouvoir arbitraire et la domination sous toutes ses formes, en valorisant la vertu citoyenne et un patriotisme non idolâtrique et, finalement, en reconnaissant qu'une certaine part de conflit est une dimension inéliminable et salutaire de la vie collective, Simone Weil propose des moyens concrets de veiller à la liberté politique. Associer cette pensée à la tradition républicaine l'éloigne aussi d'une critique qui voudrait voir dans son tournant religieux une célébration absolue de l'esclavage et de la servitude. Car il y a dans cette œuvre le souci d'une liberté politique toujours à réaliser, toujours à protéger contre les multiples formes de servitudes qui nous séparent des expériences humaines les plus profondes : la joie comme sentiment du réel, l'amour du prochain et la beauté du monde.

⁴⁷¹ "There would be liberty, or something so described, coming second after "order" and just before "obedience" among the needs of the soul, but the guarantees of liberty in no way indicated." (« Patriotism and The Need For Roots. The Anti-Politics of Simone Weil », *The New York Review of Books*, vol. 24, n° 8, 12 May 1997, p. 23-28).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Écrits de Simone Weil :

Attente de Dieu, Paris, Fayard, 1966.

Écrits historiques et politiques, Paris, Gallimard, 1960.

Écrits de Londres et dernières lettres, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1957.

http://classiques.uqac.ca/classiques/weil_simone/Ecrits_de_Londres/Ecrits_de_Londres.html

La Condition ouvrière, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2002.

La connaissance surnaturelle, Paris, Gallimard, 1950.

http://classiques.uqac.ca/classiques/weil_simone/connaissance_surnaturelle/connaissance_surnaturelle.html

La pesanteur et la grâce, Paris, Plon, 1988.

La Révolte des Ciompi. Un soulèvement à Florence au XIV^e siècle (textes de Nicolas Machiavel et Simone Weil), Toulouse, CMDE et Smolny, 2013.

L'Enracinement, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1949.

http://classiques.uqac.ca/classiques/weil_simone/enracinement/enracinement.html

Intuition pré-chrétiennes, Paris, La Colombe, Éditions du Vieux Colombier, 1951.

Leçons de philosophie de Simone Weil (Roanne 1933-1934), Paris, Plon, 1989.

« Lettres de Simone Weil à Jean Posternak », *Cahiers Simone Weil*, X, no. 2, 1987, p. 101-136.

Note sur la suppression des partis politiques, Paris, Gallimard, 1957.

Œuvres complètes, Paris, Gallimard.

I Premiers écrits philosophiques, 1988.

II Écrits historiques et politiques 1 (1927-juillet 1934), 1988.

II Écrits historiques et politiques 2 (juillet 1934-juin 1937), 1991.

II Écrits historiques et politiques 3 (1937-1940), 1989.

IV Écrits de Marseille 1 (1940-1942), 2008.

IV Écrits de Marseille 2 (1941-1942), 2009.

V Écrits de New York et de Londres 2, 2013.

VI Cahiers 1 (1933-septembre 1941), 1994.

VI Cahiers 2 (septembre 1941-février 1942), 1997.

VI Cahiers 3 (février 1942-juin 1942), 2002.
VI Cahiers 4 (juillet 1942-juillet 1943), 2006.
VII Correspondance familiale, 2012.

Œuvres, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1999.

Poèmes, suivis de Venise sauvée, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1968.

Sur la science, Paris, Gallimard, 1966.

Écrits sur Simone Weil

Adler, Laure, *L'insoumise*, Arles, Actes Sud, 2008.

Alexandre, Jeanne, « Rencontre de Simone Weil et d'Alain », dans *Alain philosophe de la culture et théoricien de la démocratie*, Extraits des Actes du colloque « Vigueur d'Alain et rigueur de Simone Weil », qui eu lieu au Centre Culturel international de Cerisy-La-Salle du 21 juillet au 1^{er} août 1974 (sous la direction de Gilbert Kahn), Paris, les Amis d'Alain, 1976, p. 183-199.

Allen, Diogenes, “The concept of reading and the ‘Book of Nature’” in *Simone Weil's Philosophy of Culture. Readings toward a divine humanity* (Edited and Introduced by Richard H. Bell), Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 93- 115.

Beauchesne, Richard J., “Attention in Simone Weil, and Dying as Supreme Attention”, *Église et Théologie*, vol. 24, 1993, p. 259-271.

Beauchesne, Richard J., “Simone Weil's Political Theory for Today. Politics and/or Mysticism ?”, *Église et Théologie*, vol. 29, 1998, p. 339-354.

Bingemer, Maria Clara, “War, Suffering and Detachment : Reading the Bhagavad Gita with Simone Weil”, *Song Divine : Christian Commentaries on the Bhagavad Gita* (edited by Catherine Cornille), Leuven-Paris-Dudley, MA ; Peeters-W.B. Eerdmans, p. 69-89.

Blech-Lidolf, Luce, *La pensée philosophique et sociale de Simone Weil*, Herbert Lang, Berne, Peter Lang, Frankfurt/M., Publications Universitaires Européennes, 1976.

Boitier, Daniel, « L'impossible enracinement de Simone Weil. Simone Weil entre « judaïsme » et « catholicisme » », *Cahiers Simone Weil*, XIV, no. 4, 1991, p. 320- 340

Bordin, Luigi, « L'éthique chez Simone Weil », dans *Simone Weil. Action et contemplation* (sous la direction de Maria-Clara Lucchetti Bingemer et Emmanuel Gabellieri), Paris, L'Harmattan, 2008, p. 61-72.

Bourgault, Sophie, « Le déracinement comme bien et comme mal : réflexions weiliennes sur l'exil », dans *L'exil et l'errance. Le travail de la pensée entre enracinement et cosmopolitisme* (sous la direction de François Charbonneau), Montréal, Liber, 2016.

Broc-Lapeyre, Monique, « Simone Weil et le devenir-esclave », *Cahiers Simone Weil*, XXVI, no. 4, 2003, p. 353-368.

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, 2011.

Carliez, Dominique, *Penser la politique avec Simone Weil*, Paris, Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2009.

Chantre, Benoît, « Charles Péguy et Simone Weil, une mystique républicaine ? », *Cahiers Simone Weil*, XXIII, no. 1, 2000, p. 79-100.

Chenavier, Robert, « Simone Weil et Rousseau. Volonté générale, partis politiques, république », *Cahiers Simone Weil*, XXII, no. 3, 1999, p. 299-314.

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

Chenavier, Robert, « Ouverture "Une joie gratuite" et "une vertu" », *Cahiers Simone Weil*, XXX, no. 4, 2007, p. 119-120.

Chenavier, Robert, « Simone Weil, l'anti-hébraïsme et les Juifs », *Cahiers Simone Weil*, XXX, no. 3, 2007, p. 215-237.

Chenavier, Robert, *Simone Weil. L'attention au réel*, Paris, Éditions Michalon, 2009.

Chenavier, Robert, « Encadré : Anti-hébraïsme, antijudaïsme ou antisémitisme ? », *Esprit*, no. 387 (8/9), 2012, p. 49-51.

Chenavier, Robert, « Quand agir, c'est lire. La lecture créatrice selon Simone Weil », *Esprit*, no. 387 (8/9), 2012, p. 116-130.

Colombo, Bruna, « Penser l'esclavage à partir de L'Iliade », *Cahiers Simone Weil*, XXXVI, no. 3, 2013, p. 211-231.

Courtine-Denamy, Sylvie, *Simone Weil. La quête de racines célestes*, Paris, Cerf, 2009.

Danese, Attilio, « Le mal et la politique ou : la politique comme moindre mal », *Cahiers Simone Weil*, XIX, no. 2, 1996, p. 199-223.

Danese, Attilo, « Recherche du moindre mal. La critique weilienne du politique », *Simone Weil : Action et contemplation* (éd. E. Gabellieri et M. Clara L. Bingemer), Paris, L'Harmattan, 2008, p. 33-60.

Devaux, André-A., « Nature et rôle de l'attention chez Simone Weil (1) », *Giornale di Metafisica*, XXXII, no. 3, 1977, p. 217-227.

Devaux, André-A., « Liberté et nécessité » dans *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique* (communications regroupées par Gilbert Kahn), Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1978, p. 301-312.

Devaux, André-A., « Note sur le livre de Philippe Dujardin : 'Simone Weil, idéologie et politique' », *Cahiers Simone Weil*, IV, no. 3, 1981, p. 186-190

D'Hautefeuille, François, *Le tourment de Simone Weil*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970.

Dietz, Mary G., *Between the Human and the Divine : The Political Thought of Simone Weil*, Totowa : New Jersey, Rowman & Littlefield, 1988.

Doering, E. Jane, « Jean-Jacques Rousseau et Simone Weil : deux théoriciens d'une politique moderne », *Cahiers Simone Weil*, XV, no. 3, 1992, p. 232-246.

Doering, E. Jane, *Simone Weil and the Specter of Self-Perpetuating Force*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2010.

Dreyfus, Dina, « Connaissance surnaturelle et obéissance chez Simone Weil. I. Connaissance naturelle et connaissance surnaturelle », *Les Études philosophiques*, 6^e Année, no. 2/3, 1951, p. 149-160.

Dreyfus, Dina, « Connaissance surnaturelle et obéissance chez Simone Weil (suite). II. Obéissance et transcendance », *Les Études philosophiques*, 6^e Année, no. 4, 1951, p. 276-288.

Dujardin, Philippe, *Simone Weil. Idéologie et politique*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1975.

Farron-Landry, Béatrice-Clémentine, « Lecture et non-lecture chez Simone Weil », *Cahiers Simone Weil*, III, no. 4, 1980, p. 225-244.

Fiori, Gabriella, *Simone Weil. Une femme absolue*, Paris, Éditions du Félin, 1987.

Fraisse, Geneviève, « Le temps historique de la pensée des femmes », *Cahiers Simone Weil*, XXXIII, no. 4, 2010, p. 559-564.

Fraisse, Simone, « Révolte et Obéissance chez Simone Weil », *Esprit*, octobre 1975, p. 530-543.

Fraisse, Simone, « La nation dans la pensée de Simone Weil », *Cahiers Simone Weil*, VIII, no. 4, 1985, p. 332-343.

Fraisse, Simone, « Simone Weil vue par Simone de Beauvoir », *Cahiers Simone Weil*, VIII, no. 1, 1985, p. 1-12.

Gabellieri, Emmanuel, « Simone Weil entre le paganisme et la Bible : un dialogue herméneutique avec Ricoeur, Lévinas, Schelling et Pascal », *Cahiers Simone Weil*, XXVI, no. 1, 2003, p. 27-49.

Gabellieri, Emmanuel, *Etre et don : Simone Weil et la philosophie*, Louvain-Paris, Édition de l'Institut supérieur de philosophie Louvain-la-Neuve, Édition Peeters, 2003.

Gérard, Valérie, *L'expérience morale hors de soi*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.

Ghitti, Jean-Marc, *Présence au Puy de Simone Weil : une inspiration dans la ville*, Saint-Hostien, Édition P.P.P. (Présence philosophique au Puy), 2009.

Halda, Bernard, *L'évolution spirituelle de Simone Weil*, Paris, Beauchesne, 1964.

Hamilton, Christopher, "Simone Weil's "Human Personality": Between the Personal and the Impersonal", *Harvard Theological Review*, Vol. 98, n°2, 2005, p. 187-207.

Héraud, Marie, « Unité de la pensée mystique et de la pensée politique de Simone Weil », *Cahiers Simone Weil*, VII, n°4, 1984, p. 360-367.

Hof, Christine, « Kénose et Histoire. La lecture de l'Hymne aux Philippiens » dans « L'Herne. Simone Weil » (dirigé par Emmanuel Gabellieri et François L'Yonnet), *Cahiers de l'Herne*, no. 105, Paris 2014, p. 385-396.

Hourdin, Georges, *Simone Weil*, Paris, La Découverte, 1989.

Janiaud, Joël, *Singularité et responsabilité : Kierkegaard, Simone Weil et Levinas*, Paris, Honoré Champion, 2006.

Kahn, Gilbert (dir.), *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1978.

Kahn, Gilbert, « Le sentiment de la nécessité chez Simone Weil », *Cahiers Simone Weil*, X, no. 3, 1987, p. 269-275.

Kempfner, Gaston, *La philosophie mystique de Simone Weil*, Paris, La Colombe, 1960.

Kühn, Rolf, « Le monde comme texte. Perspectives herméneutiques chez Simone Weil », *Revue des Science philosophiques et théologiques*, Vol. 64, no. 4, 1980, p. 509-530.

Kühn, Rolf, « Les présupposés métaphysiques de la "lisibilité" de l'être : Examen critique de la "lecture dé-créative" chez Simone Weil », *Archives de Philosophie*, Vol. 54, no. 1, 1991, p. 43-64.

Leroy, Géraldi, « Simone Weil et le Front populaire », *Cahiers Simone Weil*, II, no. 1, 1979, p. 27-37.

Lévinas, Emmanuel, « Simone Weil contre la Bible » dans *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 178-188.

Lindenberg, Daniel, « Politique de Simone Weil », *Esprit*, n°387 (8/9), 2012, p. 30-48.

Little, J.P., “Society as Mediator in Simone Weil’s ‘Venise Sauvée’”, *The Modern Language Review*, Vol. 65, no. 2, 1970, p. 298-305.

Little, J.P., *Simone Weil. Waiting on Truth*, Oxford, Berg Publishers, 1988.

Little, J.P., “Simone Weil’s Concept of Decreation” in *Simone Weil’s Philosophy of Culture. Readings toward a divine humanity* (Edited and introduced by Richard H. Bell), Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 25-51.

Little, J.-Patricia, « Le refus de l’idolâtrie dans l’œuvre de Simone Weil », *Cahiers Simone Weil*, II, no. 4, 1979, p. 197-212.

Lussy, Florence de (dir.), *Simone Weil : sagesse et grâce violente*, Montrouge, Bayard, 2009.

Mallan, Claude, « Au-delà des oppositions : Simone Weil et l’amitié pythagoricienne », *Cahiers Simone Weil*, XXXI, no. 1, 2008, p. 1-10.

Manceron, Gilles, « Réflexions sur l’anticolonialisme de Simone Weil », *Cahiers Simone Weil*, XXXVII, no. 1, 2014, p. 1-9.

Maroger, Nicole, « Simone Weil: images de la condition féminine », *Cahiers Simone Weil*, XIII, no. 4, 1990, p. 355-373.

McCullough, Lissa, *The Religious Philosophy of Simone Weil. An Introduction*, London/New York : I.B. Taurus, 2014.

Narcy, Michel, *Simone Weil, malheur et beauté du monde*, Paris, Éditions du Centurion, 1967.

O’Brien, Conor Cruise, “Patriotism and The Need For Roots. The Anti-Politics of Simone Weil”, *The New York Review of Books*, vol. 24, n° 8, 12 May 1997, p. 23-28.

Perrin, J.-M., et G. Thibon, *Simone Weil telle que nous l’avons connue*, Paris, Éditions du vieux colombier, 1954.

Perrin, Joseph-Marie, *Mon dialogue avec Simone Weil*, Paris, nouvelle cité, 1984.

Pétrément, Simone, *La Vie de Simone Weil*, Paris, Fayard, 1973.

Rabedon, Christine et Jean-Luc Sigaux, *Simone Weil. Mystique et rebelle*, Paris, Éditions Entrelacs, 2009.

Rancé, Christiane, *Simone Weil. Le courage de l'impossible*, Paris, Seuil, 2009.

Reynolds, Siân, "Simone Weil and Women Workers in the 1930s", *Cahiers Simone Weil*, XIX, no. 1, 1996, p. 97-113.

Riviale, Philippe, *La pensée libre. Essai sur les écrits politiques de Simone Weil*, Paris, L'Harmattan, 2004.

Rolland, Patrice, « Approche politique de *L'Enracinement* », *Cahiers Simone Weil*, VI, no. 4, 1983, p. 297-318.

Rolland, Patrice, « Religion et politique : expérience et pensée de Simone Weil », *Cahiers Simone Weil*, VII, no. 4, 1984, p. 368-391.

Rozelle-Stone, A. Rebecca and Lucian Stone, *Simone Weil and Theology*, New York, Bloomsbury T & T Clark, 2013.

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

Saint-Sernin, Bertrand, « L'idée de patrie et l'universel chez Simone Weil », *Cahiers Simone Weil*, XXII, no. 4, 1999, p. 355-365.

Sontag, Susan, "Simone Weil", *The New York Review of Books*, Vol. 1, no. 1, February 1, 1963.

Sourisse, Michel, « Jeanne d'Arc vue par Simone Weil », *Cahiers Simone Weil*, XXXIX, no. 2, 2016, p. 141-158.

Sparling, Robert, "Theory and Praxis: Simone Weil and Marx on the Dignity of Labor", *The Review of Politics*, 74 (1), 2012, p. 87-107.

Springsted, Eric O., *Christus Mediator: Platonic Mediation in the Thought of Simone Weil*, Chico: CA, Scholars Press, 1983.

Springsted, Eric O., "The Need for Order and the Need for Roots : to Being Through History", *Cahiers Simone Weil*, XVII, no. 2, 1994, p. 177-193.

Vetö, Miklos, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1971.

Winch, Peter, « Le nécessaire et le bien » dans Kahn, Gilbert (dir.), *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1978, p. 313 à 328.

Worms, Frédéric, « Les effets de la nécessité sur l'âme humaine : Simone Weil et le moment philosophique de la seconde guerre mondiale », *Les études philosophiques*, Vol. 3, no. 82, 2007, p. 223-237.

Autres écrits

Alain, *La théorie de la connaissance des Stoïciens*, Paris, Presses universitaires de France, 1964.

Alain, *Propos sur les pouvoirs. Éléments d'éthique politique*, Paris, Gallimard, 1985.

Arendt, Hannah, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, 1966.

Arendt, Hannah, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1972.

Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.

Aristote, *Politiques*, Paris, GF Flammarion, 1993.

Armitage, David, "Empire and Liberty : A Republican Dilemma", in *Republicanism : A Shared European Heritage, Vol. 2, The values of republicanism in early modern Europe* (Martin van Gelderen and Quentin Skinner eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 29-46.

Audier, Serge, *Les théories de la république*, Paris, Éditions La Découverte, 2004.

Berlin, Isaiah, « Deux concepts de la liberté », *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Levy, 1988, p. 167-218.

Berthelot, Benoît, <https://www.capital.fr/entreprises-marches/amazon-un-rapport-alarmant-sur-les-conditions-de-travail-a-montelimar-1285393> [consulté en novembre 2019]

La Bible de Jérusalem, Paris, Cerf, 1998.

Bock, Gisela, Quentin Skinner and Maurizio Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Bourdeau, Vincent, « Un républicanisme rénové », *Revue du MAUSS permanente*, 27 novembre 2007 [en ligne] <http://www.journaldumauss.net/./?Un-republicanisme-renove>.

Brémaud, Nicolas, « Jeanne d'Arc : des voix à la mission », *L'information psychiatrique* 2008/7 Vol. 84, p. 685-695.

Caillé, Alain, Michel Senellart et Christian Lazzeri, *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique, Tome I. De l'Antiquité aux Lumières*, Paris, Flammarion, 2007.

Cervera-Marzal, Manuel, *Désobéir en démocratie : la pensée désobéissante de Thoreau à Martin Luther King*, Paris, Aux Forges de Vulcain, 2013.

Cicéron, *Discours*, t. VIII, Paris, Les Belles Lettres, 1974.

Collin, Françoise « Il n’y a pas de cogito-femme », dans *Anthologie québécoise, 1977-2000* (textes rassemblés et présentés par Marie-Blanche Tahon), Montréal, Éditions du Remue-ménage, 2014, p. 33-45.

Collin, Françoise, « La condition natale » dans *Anthologie québécoise, 1977-2000* (textes rassemblés et présentés par Marie-Blanche Tahon), Montréal, Éditions du Remue-ménage, 2014, p. 47-67.

Collin, Françoise, « La démocratie est-elle démocratique ? », *Anthologie québécoise, 1977-2000* (textes rassemblés et présentés par Marie-Blanche Tahon), Montréal, Éditions du Remue-ménage, 2014, p. 69-76.

Courtois, Stéphane, « Les intellectuels et l’antifascisme » dans *Le Front populaire* (sous la direction de Jean-Pierre Rioux), Paris, Éditions Tallandier, 2006.

Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.

Dictionnaire étymologique et historique du français, Paris, Larousse, 2011.

Ellul, Jacques, « Propagande et démocratie », *Revue française de science politique*, 2^e année, no. 3, 1952, p. 474-504.

Épictète, *Manuel*, Paris, Gallimard, 2009.

Euben, J. Peter, “Philosophy and Politics in Plato’s *Crito*”, *Political Theory*, Vol. 6, no. 2, 1978, p. 149- 172.

García-Alonso, Marta, “La Boétie and the Neo-Roman Conception of Freedom”, *History of European Ideas*, 39 (3), 2013, p. 317-334.

Garneau, Saint-Denys, *Poésie. Regards et jeux dans l’espace. Les solitudes*, Montréal, Fides, 1972.

Goodin, Robert E., “Folie Républicaine”, *Annual Review of Political Science*, 6, 2003, p. 55-76.

Gros, Frédéric, *Désobéir*, Paris, Albin Michel/Flammarion, 2017.

Hankins, James, “Exclusivist Republicanism and the Non-Monarchical Republic”, *Political Theory*, 38 (4), 2010, p. 452-482.

Hobbes, Thomas, *Le Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000.

Kearney, Richard, Emmanuel Lévinas et Anne Bernard-Kearney, « De la phénoménologie à l'éthique : Entretien avec Emmanuel Lévinas », *Esprit*, no. 234 (7), juillet 1997, p. 121-140.

La Boétie, Étienne de, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, GF Flammarion, 1983.

Laborde, Cécile, *Français, encore un effort pour être républicains!*, Paris, Seuil, 2010.

Lawrence, T.E., *Les sept piliers de la sagesse* (traduction de Charles Mauron), Paris, Payot, 1979.

Lefort, Claude, « Foyers du républicanisme » dans *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 181-208.

Leterre, Thierry, *Alain. Le premier intellectuel*, Paris, Stock, 2006.

Lévinas, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le livre de poche, 1971.

Lovett, Frank, "Republicanism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/republicanism/>

Machiavel, Nicolas, *Le Prince*, Paris, Garnier-Flammarion, 1980.

Machiavel, Nicolas, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Paris, Gallimard, 2004.

Marc Aurèle, « Pensées pour moi-même » dans *Sénèque. Les Stoïciens*, Paris, Flammarion, 2008.

McCormick, John, "Machiavelli Against Republicanism: On the Cambridge School's Guicciardinian Moments", *Political Theory*, 31 (5), 2003, p. 615-643.

Merleau-Ponty, Maurice, « Lecture de Montaigne » dans *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 250-266.

Merleau-Ponty, Maurice, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1960.

Michelet, *Jeanne d'Arc*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1974.

Montesquieu, Charles de Secondat, *De l'esprit des lois* (1758), Paris, Gallimard, 1995.

http://classiques.uqac.ca/classiques/montesquieu/de_esprit_des_lois/partie_1/de_esprit_des_lois_1.html

Nietzsche, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 1971.

Ogien Albert et Sandra Laugier, *Pourquoi désobéir en démocratie*, Paris, Éditions La Découverte, 2010.

Parenteau, Danic, *Précis républicain à l'usage des Québécois*, Montréal, Fides, 2014.

Pettit, Philip, "Freedom as Antipower", *Ethics*, Vol. 106, no. 3, 1996, p. 576-604.

Pettit, Philip, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Gallimard, 2004.

Pettit, Philip et Alice Le Goff : « Entretien avec Philip Pettit », *Raisons politiques*, 2011/3, no. 43, p. 177-191.

Pitkin, Hanna F., *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*, Berkeley, University of California Press, 1984.

Platon, « L'apologie de Socrate » dans *Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton Hippias majeur, Charmide, Lachès, Lysis* (texte établi et traduit par Maurice Croiset), Paris, Gallimard, 1985.

Platon, *Le Banquet* (présentation et traduction par Luc Brisson), GF Flammarion, 2007.

Pocock, J.G.A., *Le moment machiavélien : la pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.

Renaut, Alain, *La fin de l'autorité*, Paris, Flammarion, 2004.

Renaut, Alain, *Qu'est-ce qu'un peuple libre ? Libéralisme ou républicanisme*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2005.

Renou, Xavier, *Petit manuel de désobéissance civile. À l'usage de ceux qui veulent vraiment changer le monde*, Paris, Syllepse, 2009.

Revault d'Allonnes, Myriam, *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, Paris, Seuil, 2006.

Richard, Claire, <http://tempsreel.nouvelobs.com/rue89/rue89-chine/20160311.RUE2397/dans-les-usines-a-smartphones-certains-meurent-tous-sont-brises.html> [consulté en octobre 2017]

Rioux, Jean-Pierre (dir.), *Le Front populaire*, « Repères chronologiques », Paris, Éditions Tallandier, 2006.

Rousseau, Jean-Jacques, « Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée », *Œuvres complètes*, 1882.

http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/considerations_pologne/considerations_pologne.html

Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, GF Flammarion, 2001.

Sa Divine Grâce A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupâda, *Bhagavad-Gita telle qu'elle est*, The Bhaktivedanta Book Trust, 1986.

Sahlins, Marshall, *Âge de pierre, âge de l'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, 1976.

Saint Augustin, *Les confessions*, Paris, GF-Flammarion, 1964.

Sibley, Richard, « Émile Chartier militant politique, précurseur d'Alain penseur politique » dans *Alain philosophe de la culture et théoricien de la démocratie*, Extraits des Actes du colloque « Vigueur d'Alain et rigueur de Simone Weil », qui eu lieu au Centre Culturel international de Cerisy-La-Salle du 21 juillet au 1^{er} août 1974 (sous la direction de Gilbert Kahn), Paris, les Amis d'Alain, 1976, p. 121-139.

Smart, Patricia, *De Marie de l'Incarnation à Nelly Arcan. Se dire, se faire par l'écriture intime*, Montréal, Boréal, 2014.

Sophocle, *Théâtre complet* (présentation et traduction par Robert Pignarre), Paris, GF-Flammarion, 1964.

Vadeboncoeur, Pierre, *Les deux royaumes*, Montréal, Éditions Typo, 1993.

Viroli, Maurizio, *For Love of Country : An Essay on Patriotism and Nationalism*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

Viroli, Maurizio, *Républicanisme*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2011.

Walzer, Michael, *De l'Exode à la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1986.

Xénophon, « Apologie de Socrate » dans *Œuvres complètes 3* (trad. de Pierre Chambry), Paris, Garnier Flammarion.

Yang, Jenny Chan et Xu Lizhi, *La Machine est ton seigneur et ton maître* (traduit de l'anglais par Celia Izoard), Marseille, Agone, 2015.

Zahn Max et Sharif Paget, <https://www.thedailybeast.com/amazon-the-shocking-911-calls-from-inside-its-warehouses> [consulté en novembre 2019]

Zerner, Sylvie, *Ouvrières et employées entre la première guerre et la grande crise*, Université de Paris X-Nanterre, 1985.

Zerner, Sylvie, « De la couture aux presses : l'emploi féminin entre les deux guerres », *Le Mouvement Social*, no. 140, 1987, p. 9-25.