

Simone Weil l'admirable

Author(s): Stanislas Breton

Source: *Esprit*, No. 211 (5) (Mai 1995), pp. 31-46

Published by: Editions Esprit

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/24275920>

Accessed: 25-08-2016 18:39 UTC

---

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact [support@jstor.org](mailto:support@jstor.org).

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://about.jstor.org/terms>



*Editions Esprit* is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Esprit*

## Simone Weil l'admirable

Stanislas Breton\*

**J'**ÉCRIS *Simone Weil l'admirable* comme on dit, et comme on écrit, *Ruysbroek l'admirable*. Je ne confonds pas pour autant les genres. Ruysbroek, spirituel du XIV<sup>e</sup> siècle, appartient à la tradition de la mystique rhéno-flamande. Simone Weil appartient à l'histoire récente de la philosophie. Entre les deux, malgré la différence des contextes, la même épithète revient à la mémoire, parce que, de part et d'autre, ce qui frappe c'est une volonté analogue de radicalité, une égale passion de l'Absolu. Il se trouve que cette passion, chez Simone Weil, s'allie à une critique qui n'épargne aucun domaine, et la religion moins que tout autre. C'est à sa divine violence que je dédie ces « exercices d'admiration ». L'admiration, comme le notait Spinoza qui tient à marquer son refus, s'adresse à une singularité en ressaut sur la continuité du quotidien, et sur la connexion (*concatenatio universalis*) qui, trop souvent, nous rassemble dans le commun de la médiocrité. Osons le mot, l'admiration de l'admirable rend hommage à une *exception*. Or l'exception, comme le miracle, ne relève pas du savoir. C'est pourquoi Spinoza qui tient au savoir ne peut tolérer l'exception, qu'il s'agisse du monde humain ou de la nature. En tant que fondement de la « concaténation universelle », Dieu, pense-t-il, serait nié par une telle dérogation qui, rompant la chaîne sur un point, la détruit *ipso facto*, et le monde par là même. Qui affirme l'exception nie donc le monde et, en conséquence, nie sa cause immanente, le Dieu substance cause de soi. Dans une philosophie comme celle de Guillaume d'Ockham, qui pose le singulier individuel comme le seul réel, et la toute-puissance divine comme dernier recours d'une onto-

---

\* Vient de publier *l'Autre et l'ailleurs*, éd. Descartes et Cie, 1995.

logie du singulier, il semblerait plutôt que l'exception fût la règle, et que la foi chrétienne dût dissiper le prestige de la loi. A la formule selon laquelle la « contingence ne serait que l'ignorance de la nécessité », il conviendrait dès lors de substituer celle-ci : « la nécessité n'est qu'une contingence qui s'oublie ». En quel camp devrions-nous situer Simone Weil ? Dirons-nous qu'elle refuse de choisir ou bien qu'elle choisit tout, le contingent comme le nécessaire ? Son originalité, d'inspiration plus platonicienne que spinoziste, est de maintenir, sans les atténuer l'un par l'autre, l'inflexibilité d'un certain ordre du monde dont il faut prendre son parti, et le prestige du Bien dont l'évangélique *agapè* serait la figure chrétienne. L'Absolu auquel elle se réfère est en quelque sorte l'union de ces deux impossibles. Et si tant est qu'il y ait eu, chez elle, quelque chose que pût nommer sans équivoque le terme « religion », il conviendrait de l'entendre selon le sens de cette paradoxale unité. De même que l'enchaînement n'a pas à réfuter le Bien, de même la foi au Bien ne saurait se dispenser de l'ordre des choses. Comme on aura l'occasion de le vérifier, l'exemple ou le « signe » vivant de ce paradoxe (« signe de contradiction ») que Simone ne cessa de méditer, n'est autre que la Croix du Christ, telle qu'elle eut à l'interpréter en une herméneutique fort personnelle, et plus stimulante que toute autre, au double titre de la philosophie et de la spiritualité.

Je me limiterai, dans ces exercices, au commentaire des plus bouleversants de ses textes relatifs à l'Absolu, tel qu'elle le conçoit, et tel qu'il fut exercé, selon la plus exigeante synergie, par une intrépide pensée et par une vie sans compromis. L'Absolu ne saurait habiter notre terre que par cette indéclinable relation.

### *L'Absolu*

Je ferai référence d'abord à des écrits, plus anciens, dont l'un parut sous le titre contestable *Intuitions préchrétiennes*<sup>1</sup>. L'épithète « préchrétiennes » doit être prise avec précaution. Simone Weil ne propose pas une apologétique. Elle n'a jamais voulu faire partie d'une « confession » quelconque, fût-ce d'une « Église confessante ». Ni chrétienne au sens strict, ni, encore moins, théologienne. L'Absolu auquel elle se dévoue corps et âme a été pour elle non pas une consolation ou un recours, mais un principe de rigoureuse séparation. Elle a donc fait sienne, au nom même de l'Absolu comme rigueur iconoclaste, une stricte *Epochè*, qui ne lui interdisait pas, du reste, une évidente sympathie pour des pratiques religieuses, dont la beauté, dans le chant et les mouvements d'ensemble, la ravissait,

---

1. *Intuitions préchrétiennes*, Paris, La Colombe, 1951.

mais qui n'entamait en rien son vœu solennel de « continence ». Il faut comprendre que cette « réduction », loin de l'obliger à ignorer ou à condamner, était pour elle, comme pour Husserl qui n'était point de ses lectures familières, la seule possibilité de s'ouvrir au monde au lieu de s'y immerger, et de « réaliser », parfois en sa saveur la plus âcre, la réalité des choses « telles qu'elles sont ».

### *La source grecque*

De son maître Alain, elle a retenu l'impitoyable critique des « pouvoirs », toujours suspects de violence. Elle l'eût approuvé lorsqu'il affirme que « tout homme méprise la force », parce que « ce qui effraye n'est point beau. C'est le courage qui est beau ». Le beau et le bien vont ensemble. Et c'est pourquoi, dans le courage transparait le seul Dieu auquel on puisse faire allégeance. « C'est donc la faiblesse qui est Dieu... car qui a force n'a point courage<sup>2</sup>. » On est agréablement surpris de lire, d'un auteur plutôt rationaliste, des propos qui rappellent à ce point le message de la Croix dans la première lettre de saint Paul aux Corinthiens. Bien qu'elle n'y ait pas été insensible, Simone Weil ne pouvait se contenter de ces « éléments d'une doctrine radicale ». Tout d'abord parce qu'elle ne croyait pas que l'action politique dût se limiter au « pouvoir spirituel » d'une critique. Ensuite, si suggestifs qu'ils aient pu être, ils n'étaient qu'un indicatif. Restait à leur donner corps par le biais de la « source grecque ». On se demandera pourquoi la « source juive » ne fut pas explorée avec la même sollicitude. En particulier, la tradition prophétique relative au « serviteur souffrant », dont dépendent, pour une large part, les récits évangéliques de la Passion, lui aurait été précieuse, vu sa proximité aux origines chrétiennes. Il semble que la Bible, surtout par ses résonances guerrières, auxquelles elle était allergique, ait découragé une lecture approfondie. Mais ce qui fut, pour elle, le motif déterminant, c'est sans doute l'intuition cordiale que le plus lointain reste, comme l'Absolu lui-même en son éloignement de transcendance, le plus proche de nous. En un temps où, parmi les théologiens ou philosophes chrétiens, il était de bon ton de dénoncer, au nom de la continuité judéo-chrétienne, les méfaits de l'hellénisme en ses apports philosophiques, elle eut le courage d'aller à contre-courant, en vue de faire saillir, dans « le plus lointain », les affinités les mieux assurées. D'où l'hypothèse heuristique qui régit sa méditation de la source grecque : « *Sans la hantise de la Passion*, cette civilisation grecque dans laquelle vous puisez toutes vos pensées sans exception ne se serait jamais produite<sup>3</sup>. »

2. Cf. *Entretiens au bord de la mer*, Paris, Gallimard, 1949, p. 218-219 (5<sup>e</sup> édition).

3. *Intuitions préchrétiennes*, op. cit., p. 106.

Platon en philosophie, Prométhée dans le mythe, aideront à donner consistance à cette idée régulatrice, qui s'appuie elle-même à quelques présupposés qu'il importe d'explicitier.

Platon est, parmi les Grecs, le maître par excellence. C'est donc en lui qu'on trouvera les appuis les plus solides.

Or le centre de l'inspiration platonicienne est « la preuve ontologique, la certitude que le parfait est plus réel que l'imparfait ».

La preuve, si l'on en développe l'implicite, manifeste une exigence idéale : ce qui mérite d'être doit être, ce qui doit être implique, par son effective possibilité, qu'il est (ou qu'il sera).

Or le juste parfait serait, parmi nous, la figure optimale qui exemplifie la preuve. Ce qui mérite d'être et doit être est donc la justice selon son type idéal et sensible à la fois.

Parce qu'il est le modèle des hommes « à peu près justes », le type idéal « ne peut être qu'un homme parfaitement juste ».

Il convient, toutefois, de préciser. Puisque le modèle humain ne peut pas ne pas être, « il doit avoir l'existence terrestre » en un point de l'espace comme en un point du temps, vu qu'il n'est d'existence terrestre que spatio-temporelle.

De plus, il importe que l'authenticité de cette justice soit manifeste en lui. « Pour cela il faut que la justice soit vue sans prestige, nue, dépouillée de tout l'éclat de la réputation<sup>4</sup>. »

Par une chance inouïe, il se trouve que, dans un passage des plus célèbres de la *République*, Platon a su, grâce à une expérience de pensée-limite, esquisser la figure idéale de ce juste, privé de toute apparence de bien et de justice. « Dépouillons-le donc de tout, excepté de la justice et pour que le contraste soit parfait entre lui et l'autre (le scélérat parfaitement injuste et parfaitement heureux), que sans être coupable de la moindre faute il passe pour le plus scélérat des hommes, afin que sa justice mise à l'épreuve se reconnaisse à la constance qu'il aura devant la mauvaise réputation et les suites qu'elle comporte ; qu'il reste jusqu'à la mort inébranlable, toujours vertueux et paraissant toujours criminel, afin qu'arrivés tous deux au dernier terme l'un de la justice, l'autre de l'injustice, on puisse juger lequel des deux est le plus heureux<sup>5</sup>. »

Ce texte, qui est le point sublime du platonisme, vers lequel convergent toutes ses lignes de pensée et d'action, mérite qu'on s'y attarde, parce qu'il représente l'élément décisif tant de la pensée que de l'action de Simone Weil.

Le juste qu'on nous décrit, hors temps et hors lieu, en son utopique figuration, n'apparaît en son authenticité qu'au terme d'une

4. Cf. *Intuitions préchrétiennes*, op. cit., p. 82, 85.

5. *République*, 360e-361d, trad. E. Chambry, Budé, Paris, 1947.

radicale *Epochè*, qui le dépouille de toute apparence trop humaine. Il faut, dès lors, que l'existence postulée soit si proche de l'essence de justice, qu'on puisse les confondre et contempler celle-ci en celle-là. Or pour qu'il en soit ainsi, et que la réduction soit aussi purifiante que possible, il faut encore que la justice du juste perde les apparences de justice, c'est-à-dire « les honneurs et récompenses » qui lui sont associés, et qui feraient croire que c'est à cause de cela « qu'il est juste ». Cette justice nue, libérée de tout prestige, doit en quelque sorte épouser l'apparence contraire du scélérat et du criminel. Sans ce négatif extrême, le juste, si noble soit-il, ne serait pas dans la pure nudité de sa justice. C'est par la morsure d'une aussi éprouvante *katharsis*, que le juste « schématise », à la fois, l'idée platonicienne du Bien, et la transcendance immanente à l'âme humaine, lorsqu'elle devient, par l'excès de son oubli de soi, l'icône de l'Absolu, de « ce bien que nous souhaiterions avoir [...] parce que nous l'aimons pour lui-même<sup>6</sup> » pour la seule joie qu'il soit, et que soit honoré de notre joie ce qui mérite d'être.

La schématisation de la justice, en tant qu'idée sensible du Bien, achève ainsi, en climat platonicien, le développement de la preuve ontologique. Mais suffit-elle à cette postulation d'existence concrète qui nous semblait impliquée en son devoir-être ? On pourrait répliquer que l'important est que « la Chose soit », sans qu'il y ait besoin, par gourmandise spirituelle dirions-nous, de la voir et de la toucher. Et pourtant, il ne s'agit pas d'un simple prurit de vision ou de contact. Pour que le modèle attire, il importe non seulement qu'il « soit élevé de terre », mais qu'il ait les pieds sur terre. Il n'est vraiment modèle que si nous sommes en mesure de savoir « où il se trouve ». Il n'est de réponse décisive à la question « est-il ? » que s'il nous est donné de répondre à la question « où est-il ? ».

Avant de répondre à cette dernière question, il est nécessaire de compléter ce qui nous est dit du juste souffrant, par les considérations relatives à la figure non moins fascinante de Prométhée. Pourquoi cet « autre » ? Le juste souffrant n'est-il pas, par l'absolu de justice qu'il représente, autosuffisant en son exemplarité ? Toutefois, il n'est point téméraire, ni offensant, de déceler sur cet absolu un manque qui est, en quelque sorte, la rançon de sa perfection. Ce qui manque à l'absolu du juste souffrant, c'est précisément un fait primitif de relation, son rapport aux hommes. Le crucifié du Caucase signifie ce surcroît qui ajoute à la justice son complément d'amour. Prométhée s'offre volontairement à la mort, comme Antigone, cet être « parfaitement pur » dont « le sacrifice arrête la malédiction originelle ». On a peut-être oublié que les Grecs, dont on a exalté

6. *République*, 357b et suivants.

les prouesses d'intelligence et de sagesse, ont été poursuivis par la pensée, qui faisait pleurer un saint du Moyen Age, que l'amour n'est pas aimé. Prométhée souffre parce qu'il a trop aimé les hommes. Il souffre à la place des hommes, abandonné de tous, et des dieux eux-mêmes<sup>7</sup>. Le juste souffrant, pour accomplir toute justice, devrait être comme Prométhée, le substitut universel dont le sacrifice élargit à l'univers l'inexorable limite du souffrir humain.

### *Le juste prométhéen*

La question que nous posons devient donc celle-ci : Où trouver le Juste en soi et pour les autres, celui que nous dirions « prométhéen », mais en un sens contraire à l'acception habituelle de l'épithète ?

Simone Weil en est convaincue : il faut chercher ce lieu. Je reconnais volontiers qu'elle n'eut pas grand effort à fournir pour le trouver. On songe au mot de saint Augustin : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé. » Ce lieu qui vérifie l'existence du juste selon sa dimension pleinement humaine, n'est autre que le « lieu du crâne » appelé Golgotha. C'est là, en son être-là, que se montre le juste, vérité en acte du modèle et du bien. Il ne s'agit pas, cependant, de l'évidence sensible que nous offrirait un simple regard. Le sensible lui-même, dans le cas présent, ne peut être perçu que dans la lecture d'un sens. Si l'on parle encore de perception, il conviendra d'ajouter que le « perçu » ne saurait être que la conclusion d'une opération herméneutique. La vision, si tant est qu'on accepte ce langage, n'est accordée qu'aux yeux de la foi. Mais de quelle foi s'agit-il ?

Étrangère, comme on l'a rappelé, à toute confession religieuse comme à toute sécurité et consolation sensible, la foi de Simone Weil n'a rien d'une croyance dogmatique, référée elle-même à un magistère qui l'impose en tant que gardien d'une révélation. Son âme grecque se fût révoltée contre une telle imposition. « Les meilleurs parmi les Grecs [...] savaient que tout ce qui exerce ou subit la force est pareillement et dans la même mesure soumis à son empire dégradant<sup>8</sup>. »

Dès lors, puisque le « lieu » de la rencontre était scripturaire, il ne lui restait d'autre possibilité que le recours aux Écritures. C'est donc dans les Évangiles de la Passion qu'elle a découvert ce que lui laissait pressentir toute l'histoire de la civilisation grecque. Sa foi reposait sur une convergence dont l'improbabilité même, vu

7. Cf. *Intuitions préchrétiennes*, op. cit., p. 52-53, 101-103.

8. *Intuitions préchrétiennes*, op. cit., p. 54.

l'écart entre les milieux, l'assurait de son bien-fondé. Les deux textes, ainsi rapprochés, se recouvraient si bien que l'opération de foi glissait insensiblement à la perception d'une coïncidence. Le juste de Platon, devenu Prométhée enchaîné, parut, en effet, à un moment de la lecture, se confondre avec le Crucifié. Philosophe qui tenait à sa lucidité plus encore qu'à sa ferveur, Simone Weil, cependant, n'eût point établi une correspondance, élément pour élément, entre l'ensemble de départ et l'ensemble d'arrivée. Le récit évangélique a la richesse d'une histoire, aussi individuelle que collective, dont on chercherait en vain l'équivalent dans l'esquisse qui le précédait. En revanche, les traits qui disent le juste en tant que juste se retrouvent de part et d'autre. De même que l'essentiel s'achève dans l'existant, de même l'argument ontologique se vérifie dans la réalité d'une histoire singulière. Ce qui mérite d'être et qui doit être a eu lieu. Si, de plus, on accepte que l'argument ontologique, loin de se résoudre en l'immédiate identité de l'essence et de l'existence, puisse requérir la longueur d'une durée et la patience d'une attente – une patience qui s'accorde, du reste, à la « passion » du juste et à sa longanimité – on ne sera point déçu qu'il doive s'accorder aux vicissitudes d'une histoire. L'originalité de Simone Weil me paraît consister, pour une part, dans cette insertion du temps dans la vérité de l'essentiel.

On comprend par là l'audace de son interprétation, quant au sens de la civilisation grecque. Réticente comme elle l'était à l'égard des écritures bibliques, elle ne devait guère goûter l'exégèse chrétienne des prophéties relatives à la venue du Christ. Évitant tout compromis avec la théologie, elle était d'autant plus libre pour proposer de l'hellénisme une herméneutique, que certains estimeraient trop proche d'une « philosophie de l'histoire », et de ses « grands récits ». Je ne sais ce qu'elle aurait répondu à une forme de critique qui n'était pas encore courante de son temps. Peut-être eût-elle insisté à nouveau sur la preuve ontologique et sur son importance décisive en philosophie grecque. Que serait pour elle une philosophie qui se passerait d'un tel argument et de la figure du juste qui en est la meilleure illustration ? On imagine, sans trop d'artifice, quel eût été son jugement.

Son intrépidité spéculative « animée par l'amour » ne s'arrêtait pas, du reste, à la figure du juste. Plus exactement, il fallait que le juste lui-même « fît partie [de la] réalité éternelle ». Cette ultime poussée d'audace nous dirait le dernier mot, s'il en est un, sur la Passion du Christ. Le principe dont elle s'autorisait est aussi pythagoricien que platonicien. Dans les termes du *Philèbe*, on le formulerait ainsi : « La réalité dite éternelle procède de l'un et du plusieurs et porte enracinés en soi la limite et l'illimité. » Dans un

langage chrétien, « la limite et l'illimité c'est la création dont la racine est en Dieu. L'un et le plusieurs c'est la Trinité, origine première ». Pourquoi donc le nombre est-il nécessaire à l'« origine première ? Simone Weil est catégorique à ce sujet : Dieu ne peut être pensé comme *un* sans être aussitôt transformé en chose. Autrement dit, le multiple du nombre est indispensable à la vie, comme il est requis par la pensée qui exige la distinction du sujet et de l'objet. Sans cette richesse interne, l'Absolu serait livré à la morne identité  $A = A$ . La dialectique des contraires est donc constitutive du réel. « Le nombre apparaît dans la Trinité comme second membre de l'opposition et, si on l'identifie à la limite, il apparaît dans la création comme le premier terme... Puisqu'il y a en Dieu en tant que créateur un second couple de contraires (*i.e.* la limite et l'illimité), il y a aussi en Dieu une harmonie qui n'est pas définie par le seul dogme de la Trinité. » Le principe que nous invoquons concerne donc aussi bien le Dieu « en-soi » que le Dieu « au dehors » ou créateur. Si nous adoptons l'effervescente terminologie de maître Eckhart, nous dirions que, en Dieu, « *la bullition interne* » (ou trinitaire) ne se sépare pas de « *l'ébullition* » ou bullition externe. L'une et l'autre : unité et nombre, limite et illimitation, s'inscrivent, à égalité, dans l'axe de l'argument ontologique. « Il faut qu'il y ait en Dieu unité entre le principe créateur et ordonnateur de limitation et la matière inerte qui est indétermination ». A quel titre introduit-on ici la matière en tant qu'indétermination ? Notre philosophe n'a pas manqué de s'en expliquer<sup>9</sup>. Ce qu'elle énonce à ce sujet tient, me semble-t-il, en trois propositions : l'univers est constitué comme nécessité par des rapports mathématiques ; cette nécessité étant conditionnelle, il lui faut un support (sans doute, mais ce n'est pas dit explicitement, parce que tout rapport se fonde sur un support) ; ce support des déterminations ne peut être qu'indétermination illimitée c'est-à-dire ce qu'on a appelé « matière ». Cela étant posé, « il faut que non seulement le principe de limitation mais aussi la matière inerte et l'union entre les deux soient des personnes divines, puisqu'il ne peut y avoir en Dieu de relation dont les termes ne soient pas des personnes, ainsi que le lien qui les unit ». A ce point de l'argumentation, une difficulté surgit, de prime abord insurmontable. En effet, « la matière ne pense pas ; elle ne peut donc être une personne ». Impossible dès lors de mettre la matière en Dieu. Comment résoudre l'aporie ? Il faudrait à tout le moins qu'on « imagine » entre une personne et la matière une rencontre qu'on pourrait nommer « intersection ». Y aurait-il un cas où se vérifierait cette rencontre ? Effectivement, « il y a une intersection entre la personne et la ma-

9. *Intuitions préchrétiennes, op. cit.*, p. 143.

tière inerte ; cette intersection c'est un être humain à l'agonie, quand les circonstances précédant l'agonie ont été brutales au point d'en faire une chose. C'est un esclave agonisant, un peu de chair misérable, clouée sur une croix ». De quel droit, cependant, assimiler « esclave » et « matière » ? Le moyen terme de la « chose » permet, par contraste avec « l'être libre comme cause de soi », d'identifier l'esclave à la double négation : « ni par soi ni pour soi », qui, selon saint Thomas<sup>10</sup>, en serait la définition. Pure passivité souffrante, incapable d'autodétermination, l'esclave rejoint l'indétermination de la matière, inerte et première, de jadis. Or l'esclave-matière cloué sur la croix est une personne. Dans la figuration trinitaire, il est la seconde personne. « S'il est uni à la première par le lien divin de la troisième personne (l'Esprit), on a la perfection de l'harmonie, l'harmonie où se trouve entre les contraires le maximum de distance et le maximum d'unité. » Or, il ne peut y avoir d'êtres pensants plus unis et plus séparés que le Père et le Fils au moment où le fils pousse le cri éternel : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? Ce moment est la perfection incompréhensible de l'amour, l'amour qui dépasse toute connaissance... Ainsi, Dieu n'est parfait que comme Trinité ; et l'amour qui constitue la Trinité trouve sa perfection seulement dans la Croix<sup>11</sup>. »

La hardiesse de ce texte n'est, tout bien considéré, que l'explicitation de l'argument ontologique, tel que Simone Weil le concevait. Le juste, pour aller jusqu'au bout de son exemplarité, ne peut être que l'esclave divin en lequel l'Absolu accomplit sa réalité d'origine. Une fois encore, et pour éviter toute méprise, la référence chrétienne, si évidente soit-elle, n'est ici que le soutien sensible de l'Idée, dont on déroule les implications. Supposé que la logique soit sauve, une légitime inquiétude se fait jour, malgré tout, sur la portée exacte de ces développements à visée philosophique. Serions-nous en présence d'un pur jeu de l'esprit, qui s'enchantent de lui-même ?

Une exégèse aussi minimisante méconnaîtrait la rigueur d'une existence qui ne pouvait dissocier ni la pensée du devoir d'être vrai ni l'action des heureuses contraintes de la pensée. Une personnalité de cette trempe n'eût pas toléré une pareille vivisection. L'expression « il faut » qui revient si souvent sous sa plume n'est pas une clause de style. C'est un impératif incorporé à une vie, qui est demeurée jusqu'à la fin sous le signe de l'argument ontologique, héroïquement pratiqué comme sens et énergie du quotidien. Le juste en croix comme esclave divin a inspiré des gestes si éloignés, croit-on, de la philosophie, qu'une appréciation rapide n'y eût décelé que le

10. In *Johannem*, 15.

11. Cf. *Intuitions préchrétiennes*, op. cit., p. 130-132.

congé définitif d'une discipline périmée. Quant à elle, elle n'aura été, et voulu être, qu'une ouvrière de justice, victime volontaire, sur une terre si peu propice à la réalisation de l'argument ontologique, de l'absolu qui l'a consumée. La dyade qui oppose nécessité et devoir-être, amour-justice et cours du monde en sa banalité terrible, a pu l'incliner, à une certaine époque, vers la spiritualité cathare, qui lui dictait une réelle sympathie. Hérité en partie de son maître Alain, ce dualisme, loin de s'ériger en ontologie substantialiste de divinités hostiles, ne semble avoir eu que la valeur fonctionnelle d'instances contraires, ou d'un « état de dualité » qui, sous le choc des résistances, avive le désir congénital d'unité. Mais cet « état » n'a jamais été lié, loin de là, à une fuite du monde. Car le bien et l'amour doivent affronter la nécessité froide que régissent, dans l'ordre de la nature, les rapports mathématiques et, dans l'univers humain, les rapports de conflit ou d'exploitation. C'est ainsi que, au nom de la justice, et du juste en croix, elle s'est jetée dans la fournaise. La guerre d'Espagne d'une part, la condition ouvrière d'autre part, ont mobilisé ses pauvres forces, décuplées par l'amour qui les traversait. C'est dans cette dure et double expérience qu'elle souhaitait être, à l'image de son modèle, la petite servante ou esclave de la justice. Ce désir de servir, qui la brûlait d'une certaine impatience, dont elle se méfiait parfois, ne fut pas toujours comblé. Dans la période londonienne (1942-1943), ses projets se heurtèrent tantôt à une estimation négative de ses possibilités physiques tantôt à un jugement, plutôt sévère, quant aux modalités de la Résistance pendant la guerre, sur le réalisme de ses projets<sup>12</sup>. Qu'elle ait souffert de l'insuccès de ses entreprises, qui n'entamait pas, d'ailleurs, l'admiration qu'on avait pour son courage, cela va de soi, si l'on se souvient que, pour les plus courageux, la force d'âme ne peut que renforcer la sensibilité. Il est probable que ces échecs aient pu, sinon changer, en leur teneur substantielle, sa pensée et sa volonté de servir, du moins en modifier l'inflexion. La déréliction du Christ en croix, le renoncement de la personne à la propriété de son être (renoncement pour lequel elle inventa le terme « décréation »), lui rappelaient que l'heure de vérité était pour elle celle d'une « ké-nose » dont elle avait médité, à propos de la création, la divine leçon<sup>13</sup>.

---

12. Sur tout cela, cf. Simone Pétrement, *la Vie de Simone Weil*, II, Paris, Fayard, 1973, p. 483-486.

13. *Ibidem*, p. 459-460.

*Le culte de la pauvreté*

*Écrits de Londres et Dernières lettres*<sup>14</sup> nous permettraient d'approfondir cette spiritualité kénotique, qu'elle conciliait sans artifice avec sa présence militante aux événements. Des différents thèmes qui occupaient alors sa réflexion, se détachent ceux qui ont trait à la pauvreté, à la folie, à la beauté.

La pauvreté allait si bien avec son détachement, et avec son effort constant pour se dépouiller du superflu certes, mais aussi du nécessaire, qu'elle aurait eu honte, aux heures les plus préoccupantes de la guerre, de manger à sa faim, quand les enfants risquaient la mort par manque de l'indispensable. On a tenté d'expliquer cette décision par une poussée suicidaire, qu'elle aurait acceptée depuis ses plus jeunes années. Bien qu'elle n'ait point ignoré le problème du suicide, et les cas d'exception, où elle le croyait acceptable, le souci d'une pauvreté, qui fût en communion avec le malheur du grand nombre, suffit à expliquer, sans recourir à cette hypothèse, un radicalisme qui était sa grâce d'état et de tempérament.

Avec cette émotion qui, chez elle, s'allie à l'attention aux plus modestes choses, elle fait mémoire d'« un petit bistro de Londres », « plein de poésie à en déborder, où sont dévorés pour quelques sous des repas sommaires. Car il est vraiment un refuge contre la faim, le froid, l'épuisement ; il est placé sur la limite comme un poste frontière. Cette poésie est tout à fait absente d'un restaurant moyen, où rien ne rappelle la possibilité que des hommes aient faim ». Du poste frontière londonien, on passe sans transition à Assise et à saint François qui, refusant « le mensonge de la richesse », « a cherché dans la pauvreté non la douleur, mais la vérité et la beauté. Il cherchait la poésie du contact vrai, conforme à la vérité de la situation humaine, avec cet univers où nous avons été placés<sup>15</sup> ». La pauvreté franciscaine, ainsi comprise, excède, sans la renier, sa condition matérielle. Elle est toute proche de la « pauvreté en esprit » qui, dans l'Évangile, est la première des béatitudes, celle qui fonde les autres, et qui ouvre aux doux et aux cœurs purs la vérité et la beauté de l'univers. Toutefois une vision aussi poétique qui sublime la misère du monde ne serait-elle pas « un obstacle à la compassion pour les pauvres » ? « Au contraire, répond Simone, car la compassion est à la racine de cette poésie. Les œuvres de la compassion n'en sont pas non plus diminuées mais accrues. » Notre erreur ne serait-elle pas de confondre l'« amour de la pauvreté » avec un ascétisme plus ou moins morose ? Saint François, le saint des temps nouveaux,

14. Paris, Gallimard, 1957.

15. *Écrits de Londres*, op. cit., p. 181.

donne le ton de cette poésie. Il exulte d'« un bonheur parfaitement pur le jour où son compagnon lui apporta plusieurs pains entiers qu'on lui avait donnés comme aumône, et où ils se mirent à manger près d'une fontaine aux eaux claires, sur une grande pierre plate, sous un beau soleil<sup>16</sup> ». La poésie ne passe pas nécessairement par le grandiose qui force la vision des choses sur la terre comme au ciel. L'attention au quotidien, plus difficile à réaliser, n'est pas moins riche de surprises. Revient alors l'obsédante question : et les pauvres, ceux qui, trop pauvres pour être à ce point poètes, qu'ont-ils à espérer de cet « amour de la pauvreté » qui leur est étranger ? A quoi on doit répondre : « A plus forte raison, l'amour de la pauvreté [qui] cueille et savoure dans leur plénitude toutes les joies, [...] incline-t-il pour les autres à soulager leurs souffrances, à procurer des joies. *Il est même une condition pour que cette inclination soit entière*<sup>17</sup>. » En quel sens est-il une condition ? En dépit de l'antique axiome relatif à « la connaissance du semblable par le semblable », ce n'est pas la pauvreté-détresse qui comprend le mieux la situation de pauvreté et qui serait le moyen le plus apte à la transformer. Il y faut une générosité, une exultation qui fasse droit aux valeurs qu'on entend instaurer, pour que cela puisse changer. La pauvreté en esprit est ainsi la condition pour remédier à la pauvreté de pure misère ; et pour obtenir de ces pauvres qu'ils accèdent enfin à la « pauvreté en esprit ». C'est dans cette optique que j'interpréteraient une observation consignée page 182 : « Chez celui qui est étranger à l'amour de la pauvreté, l'inclination à nourrir ceux qui ont faim est gênée par le sentiment d'une inconvenance, d'un manque de goût, dans le fait que des hommes ont faim. » On peut croire que l'auteur ne parle pas à la légère ; et qu'elle connaît d'expérience ce qu'elle dit. Il convient, cependant, sans s'éloigner du sujet, de prendre un peu plus de hauteur par une réflexion sur la condition humaine elle-même.

« La condition humaine, c'est-à-dire la dépendance d'une pensée souveraine, capable d'aimer ce monde et l'autre, rendue esclave d'un morceau de chair qui lui-même est soumis à toutes les actions extérieures<sup>18</sup>. » La définition proposée était sans doute la meilleure approche que Simone Weil ait pu suggérer de sa propre condition, telle qu'elle l'a éprouvée en pensée, en parole et en action. Pensée souveraine et morceau de chair. Dans ce raccourci qui accuse le plus grand contraste, réside le secret non seulement de « l'amour de la pauvreté », mais l'essence ou quasi-essence du beau. On y

---

16. *Écrits de Londres, op. cit.*, p. 182.

17. Souligné par nous.

18. *Écrits de Londres, op. cit.*, p. 181.

perçoit, en arrière-plan, les résonances de l'argument ontologique, le rapport, dans l'écart maintenu, entre le Bien et la nécessité, entre le Juste et la croix de l'existence, entre la perfection de l'Absolu et, en lui, le retrait de « kénose » qui donne lieu à la possibilité du monde, aux lumières ombrées de sa dure réalité. Le beau serait l'unité de ces extrêmes. « Qu'il y ait là de la beauté, c'est infiniment mystérieux. » L'argument ontologique, en son idéale nécessité, n'est donc point étranger à la contingence et à l'imminence du malheur. Mystérieuse beauté, en effet. Si fidèle qu'on se veuille au principe de raison, il faut avouer que la rationalité bute ou échoue sur le choc et le scandale du simple fait. C'est ainsi, « en fait il en est ainsi<sup>19</sup> ». Dans l'expression « il faut », il convient d'entendre, à la fois, la noblesse du devoir-être et la prose du « c'est ainsi » ou de la nécessaire facticité. C'est pourquoi l'amour de la beauté est solidaire de l'amour de la pauvreté. « Dans l'art, tout ce qui évoque la misère humaine dans sa vérité est infiniment touchant et beau<sup>20</sup>. » Il s'ensuit que la richesse, telle qu'elle est communément vécue, est incompatible avec l'art et avec la beauté. De plus, loin d'apporter un « remède à la misère de l'âme soumise à la chair », elle ne fait que dissimuler « cette misère par un mensonge ». « C'est le mensonge enfermé dans la richesse qui tue la poésie. » Et si l'on objecte que le luxe est, à sa façon, la poésie de la richesse, il est aisé de répliquer que le luxe est un « ersatz ». Un ersatz, ajouterons-nous, qui sue l'ennui. Or l'ennui, symbole humain de la dégradation de l'énergie, se marie mal à la poésie.

Si la condition humaine, en sa pauvreté d'origine et en son état de fait, conditionne à ce point la poésie, il faudrait conclure qu'« il y a dans la pauvreté une poésie dont il n'y a aucun autre équivalent. C'est la poésie qui émane de la chair misérable vue dans la vérité de sa misère. Le spectacle des fleurs de cerisier au printemps n'irait pas droit au cœur comme il fait si leur fragilité n'était tellement sensible ». Les « astres immuables » ne pouvaient qu'être fort lointains de Simone. Les fleurs blanches, par contre, sont là, près d'elle, « mais presque détruites ». Je songe, je ne sais pourquoi, à Husserl qui, lui aussi, savait conjuguer, dans sa phénoménologie de la perception, les fleurs du cerisier et la poussière de son cendrier. Pour que le poétique existe, il faut qu'il participe, à sa manière, à la divine kénose qui est à l'origine du monde, et à la croix du juste sur le mont Chauve. Simone en est si persuadée que la pauvreté en laquelle elle a souhaité mourir aura été, à l'acmé de son désir, sa réalisation, poétique et suprême, le chef-d'œuvre de sa vie.

19. *Écrits de Londres, op. cit.*, p. 181.

20. *Ibidem*.

Le culte de la pauvreté n'était pas seulement pour elle la voie poétique de la vie. Aux jours les plus difficiles de la guerre où « les Français éprouvaient les douleurs, les soucis, les angoisses réservés, en temps normal, aux miséreux » ; où chacun, « en un sens, était précipité dans la pauvreté totale », elle osait affirmer que, par cette porte étroite, « le pays était ainsi entré en contact avec quelques vérités précieuses », dont le sens politique, autant que poétique, lui semblait manifeste. On ne parlait pas encore d'« écologie » et de respect de la nature. Mais ce qu'elle disait alors n'était rien moins qu'une indication d'avenir sur ce que devrait être, grâce à l'amour de la pauvreté, non pas tant le souci de la nature que le respect de la condition humaine.

Ces propos, en des circonstances qui les toléraient si mal, avaient, elle s'en doutait, quelque semblant d'extravagance. Elle n'en ressentait, quant à elle, nulle inquiétude. Elle se réjouissait plutôt qu'un grain de folie fût nécessaire. Les remarques, dispersées en ses dernières lettres, ne sont pas, comme on s'y attendrait, un commentaire de la « divine folie » dont parlait saint Paul. Elles ne visent pas non plus les excès de ceux qui, dans l'histoire, orientale et occidentale, de la spiritualité chrétienne, portent le noble nom de « fous du Christ ». Le hasard d'une libre association, provoquée par le mot *fruit fool* qui désigne, à Londres, un mélange hétéroclite de fruits, de gélatine et d'ingrédients chimiques, l'invite à une improvisation sur un « nom aussi délicieux ». « Mais ces *fools* ne sont pas comme ceux de Shakespeare. Ils mentent, en faisant croire qu'ils sont du fruit au lieu que dans Shakespeare, les fous sont les seuls qui disent la vérité ».... « Leur tragique », mal compris par lecteurs et spectateurs, « ne consiste pas dans les choses sentimentales qu'on dit parfois à leur sujet ; mais en ceci : en ce monde, seuls des êtres tombés au dernier degré de l'humiliation, loin au-dessous de la mendicité, non seulement sans considération sociale, mais regardés par tous comme dépourvus de la première dignité humaine, la raison – seuls ceux-là ont en fait la possibilité de dire la vérité. Tous les autres mentent... L'extrême du tragique est que [...] leur expression de la vérité n'est pas même entendue. Personne [...] ne sait qu'ils disent la vérité. Non des vérités satiriques ou humoristiques, mais la vérité tout court. Des vérités pures, sans mélange, lumineuses, profondes, essentielles<sup>21</sup> ».

---

21. *Écrits de Londres*, op. cit., p. 255-256.

*Philosophie ondulatoire*

Pauvreté, folie, beauté. Ce ternaire qui renverse nos évidences les plus tenaces, celles qu'a établies et que consacre un bon sens devenu commun, ne serait-il pas la manifestation la plus consonante à la condition humaine ?

Simone Weil en était si persuadée, qu'elle a tenté, par les moyens les plus divers, de répondre à la question qui lui était ainsi posée. Ce qui frappe, et remplit d'admiration, dans une vie aussi riche d'ardeur réflexive que d'insatiable dévouement, c'est, par la grâce d'un vouloir indomptable, le souci d'une simplification toujours plus accentuée, et l'ouverture inconditionnée aux appels d'un multiple qui ne cessait de la solliciter. Elle a refusé aussi énergiquement le divertissement de la dispersion que l'étroussure de l'unilatéral. Consciente d'une vocation qui était son principe d'unité, elle aurait cru la trahir si, assurée d'avoir trouvé, elle avait interrompu sa recherche. Qu'il s'agisse de religion, de philosophie, ou d'action militante, on retrouve, en ces différents domaines, les deux aspects de ce qui avait pour elle le nom de liberté.

Sur la question religieuse, on peut observer cette double dimension d'une quête qu'elle souhaitait à la fois docile à la grâce et intrépide dans ses questions. Elle n'a jamais bronché, autant que je sache, sur le privilège, au long de son existence, de l'argument ontologique tel qu'elle le concevait : le Bien en son devoir-être de perfection comme en sa douloureuse existence, et pas davantage sur la dualité, mystérieuse et ineffaçable, de la condition humaine. C'est pourquoi la religion qui prétend en sensibiliser la présence ne pouvait offrir du meilleur, fût-ce dans le cas le plus favorable, qu'une problématique approximation. Son attrait si marqué pour l'Église catholique et la beauté de ses liturgies, pour François d'Assise en particulier, selon sa divine pauvreté et folie face au Juste en Croix, se heurtait, finalement, aux limites d'un dogmatisme enrobé d'un *anathema sit*, dont la Bible elle-même avait été le premier exemple. Attraction et distance, la liberté se doit d'être l'une et l'autre, et réticente sans fin sur les portes dorées qui vous invitent à entrer. Le christianisme lui-même ne serait pas sans faire problème. Certes, le Christ en croix est pour Simone une figure bouleversante du Juste. Mais pourquoi serait-elle l'unique ? *L'unité* qui la passionne ne se confond pas avec *l'unicité*, qui en fige le rayonnement. Dans la proposition de foi, « Jésus » est le sujet, « Christ » est le prédicat. Or le prédicat déborde toujours le support existentiel qui en limite l'extension. L'Inde et ses mystiques, qu'elle avait étudiés en apprenant le sanscrit, révélaient à notre philosophe que la fonction « Christ »

comme le prédicat « Juste » ne s'épuisent pas en leur illustration européenne. De proche en proche, du catholicisme au christianisme, et du Christ occidental au « christique » oriental, l'élan de ferveur égrenait la série ouverte des possibles qui s'offrent à une âme libre ; cette âme dont il fut dit qu'elle n'a point de nature sinon celle-ci : être capable de s'ouvrir à toutes.

La distinction du clos et de l'ouvert s'est banalisée au point de devenir une formule passe-partout. L'ouverture pouvait signifier, en effet, en vertu d'un axiome de paresse, le libre passage de tous les courants d'air qu'il vous suffit de suivre pour avoir le droit au titre d'esprit libre. Une interprétation aussi laxiste eût fait horreur à Simone Weil qui s'était fait serment de ne point trahir. Car c'est au nom de la rigueur impérative de l'argument ontologique ou, plus concrètement, de la différence entre le Bien et la nécessité, qu'elle refusait, si séduisantes qu'elles fussent, d'absolutiser l'une ou l'autre de leurs spécifications historiques. On ne saurait l'accuser d'avoir pratiqué une philosophie ondulatoire, par mépris du corps que les philosophes avaient donné à leur pensée. L'extrême mobilité, qu'elle savait indissociable de sa vocation, n'était que sa manière à elle de servir l'unique nécessaire, la cause qu'elle s'était fait serment de ne point trahir. Elle est morte, volontairement morte, de cette fidélité poussée jusqu'aux plus dures conséquences. Suicide, dira-t-on. Peu importe le mot, pourvu qu'on y entende l'honneur d'être « cause de soi » dans et par la cause qui vous a fait vivre et mourir.

Stanislas Breton