N° d'ordre : 4113 **ANNÉE 2009**

THÈSE / UNIVERSITÉ DE RENNES 1
sous le sceau de l'Université Européenne de Bretagne

pour le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE RENNES 1

Mention : Philosophie

Ecole doctorale : Sciences de l'homme, des Organisations et de la Société

présentée par

Hiromi TAKAHASHI-ROMANELLI

préparée à l'unité de recherche EA1270
"Philosophie des normes"

Simone Weil. Une philosophie de la force et de la faiblesse

Thèse soutenue à Rennes le 26 mars 2010

devant le jury composé de :

Mme Catherine Colliot-Thélène
Professeur à l'Université de Rennes 1

Mme Jacqueline Lagrée
Professeur à l'Université de Rennes 1

M. Miklos Vetö
Professeur honoraire à l'Université de Poitiers

M. Frédéric Worms
Professeur à l'Université de Lille III

Simone Weil.
Une philosophie
de la force et de la faiblesse

REMERCIEMENTS

Monsieur Miklos VETO, professeur honoraire à l'Université de Poitiers, a encadré mon travail depuis le D.E.A. Sans sa patience pendant ces longues années de thèse, ses commentaires et suggestions éclairées, ainsi que sa générosité et ses encouragements, ce travail n'aurait pu aboutir. Qu'il trouve ici l'expression de toute ma reconnaissance.

Je remercie Madame Jacqueline Lagrée, professeur à l'Université de Rennes 1, de la confiance qu'elle m'accordée ainsi que des conseils avisés,

Je remercie également Madame Catherine Colliot- Thélène, professeur à l'Université de Rennes 1, et Monsieur Frédéric Worms, professeur à l'Université de Lille III, de l'intérêt qu'ils ont manifesté pour mon travail en acceptant de faire partie du jury.

Je tiens également à exprimer ma gratitude à Monsieur Masato GODA, professeur à l'Université de Meiji et directeur de mon Master au Japon, et à Monsieur Kenji KANNO, professeur à l'Université Scientifique de Tokyo, qui m'a toujours dispensé ses conseils, encouragement et stimulation intellectuel, et à Madame Mayumi TOMIHARA, professeur à l'Université de Sacré Cœur, qui m'a fait découvrir Simone Weil, et à qui je dois beaucoup pour ce travail aussi.

Ma gratitude va aussi tout spécialement à Madame Ida SIMON-BAROUH qui a accepté la relecture de ma thèse avec patience; à Monsieur Louis GIRARD pour sa relecture attentive et ses remarques précieuses qui ont beaucoup contribué à l'amélioration de mon texte.

.

Parmi les nombreuses personnes qui ont soutenu ce travail, j'ai un plaisir tout particulier à citer les noms de MM. Hiroko AMEMIYA, Yoriko SUGIURA, Daisuke FUKUDA, Satoko SUZUKI, Motoko et Yoshitomo ONISHI, Mariko et Kevin DUNSEATH. Il m'est impossible de dire combien leur encouragement et leur amitié m'ont aidé pour achever cette thèse dans les conditions parfois difficiles en vivant loin de mon pays.

Mes remerciements vont, bien entendu, à ma mère, Masami, et à ma famille, Laura et Luciano qui ont supporté et aidé de façon généreuse et affectueuse ma vie et mes études. Je regrette de ne pas avoir pu remercier mon père, Hiroaki, qui nous a quitté il y a peu de temps sans voir le fruit de ce travail, et je tiens à exprimer ici mes profonds remerciements pour son regard doux et attentif envers moi qui vis en France et pour son encouragement d'étudier la philosophie depuis toujours. J'ai une pensée pour Cosimo, mon fils qui vient d'être né, qui m'a permis de terminer ce travail dans la joie. Enfin je dois témoigner ma gratitude particulière à mon époux, Marco, pour son soutien affectueux et intellectuel, son encouragement, et les échanges et discussions prodigués tout au long de ce travail sans lesquels ce travail n'aurait sûrement pu aboutir.

Listes des abréviations

Œuvres de Simone Weil

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

CO *La condition ouvrière*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1951.

CS *La connaissance surnaturelle*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1950.

E *L'Enracinement*, Paris, Gallimard, 1977, coll. « Idées », 1962, 1977 ; coll. « Folio essais », 1990.

EHP *Écrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1960.

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

IPC *Intuitions préchrétiennes*, Paris, Fayard, 1985.

LP *Leçons de philosophie*, (présentées par Anne Reynaud-Guérithault), Paris, Plon, 1989.

LR *Lettre à un religieux*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1951.

OC *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard.

- *OC* I *Premiers écrits philosophiques*, 1988.
- *OC* II1 *Écrits historiques et politiques. L'engagement syndical (1927-juillet 1934)*, 1988.
- *OC* II2 *Écrits historiques et politiques. L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934- juin 1937),* 1991.
- *OC* II3 *Écrits historiques et politiques. Vers la guerre (1937-1940),* 1989.
- *OC* IV1 *Écrits de Marseille (1940-1942). Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales*, 2008.
- *OC* VI1 *Cahiers (1933-septembre 1941),* 1994.
- *OC* VI2 *Cahiers (septembre 1941-février 1942)*, 1997.
- *OC* VI3 *Cahiers (février 1942-juin1942). La porte du transcendant*, 2002.
- *OC* VI4 *Cahiers (juillet 1942-juillet 1943). La connaissance surnaturelle (Cahiers de New York et de Londres)*, 2006.

Œ *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1999.

OL *Oppression et Liberté*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1955.

P *Poèmes*, suivis de *Venise sauvée* et de *Lettre de Paul Valéry*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1968.

PG *La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1948.

PSO *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1962.

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

SG *La source grecque*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1953.

Autres ouvrages et publications

SP Simone PETREMENT, *La Vie de Simone Weil*, 2 vol., Paris, Fayard, 1973 et 1978.

CSW *Cahiers Simone Weil*, revue trimestrielle publiée par l'*Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil*.

Introduction

Quoi de plus fort que le plus fort ? L'extrême faiblesse.[1]

Simone Weil

Simone Weil (1909-1943) poursuivit sa réflexion sur la justice et la charité sa vie durant. À l'époque de l'entre-deux-guerres, confrontée quotidiennement au spectacle de la force brutale imposant irrésistiblement sa loi, elle réfléchit sur le mal intrinsèque à la collectivité, sur la nécessaire et mécanique « pesanteur » de la violence exercée sur autre que soi. Dans l'ensemble de son œuvre, en majorité posthume, les thèmes de la force, de la puissance, du

[1] *OC* VI 3, p. 286.

pouvoir et de la pesanteur jouent un rôle essentiel. Faut-il considérer sa philosophie comme une dénonciation de la force ? Elle semble viser en effet à analyser les effets et les différentes manifestations de la force, tels que le pouvoir dans la société, la violence dans la guerre ou dans la relation de soi à autrui, la conception de la toute-puissance dans la religion. Mais sa réflexion ne se limite pas à ces thèmes. Même si Simone Weil n'a pas établi sa « philosophie de la faiblesse » d'une façon cohérente et complète, comment ne pas reconnaître que sa quête philosophique cherche à définir et à édifier, en opposition à l'empire de la force, d'autres valeurs autour de la notion de *faiblesse* ? Le couple force/faiblesse est ainsi évoqué dans ce passage du *Cahier* de 1941 : « Parenté du mal avec la force, avec l'être, et du bien avec la faiblesse, le néant » [2]. Si la pensée de Simone Weil est loin d'être systématique, notre étude se propose néanmoins de montrer comment sa dynamique s'articule, au fil des œuvres, en relation constante avec les notions de force et de faiblesse.

La première œuvre majeure de Simone Weil, les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (1934), aborde la question du pouvoir dans la vie sociale. La philosophe écrit ici que « la notion de force est loin d'être simple, et cependant elle est la première à élucider pour poser les problèmes sociaux » [3] ; c'est le point de départ d'une critique radicale de Marx et de la société moderne. Il en est également question dans son interprétation de l'épopée d'Homère, « L'*Iliade* ou le poème de la force », écrit en 1938-1939 à Marseille, dont l'incipit est significatif : « Le vrai héros, le vrai sujet, le centre de l'*Iliade*, c'est la force » [4]. Dans les deux autres articles écrits à Marseille, « L'agonie d'une civilisation vue à

[2] *OC* VI 2, p. 119.
[3] *OC* II 2, p. 53.
[4] *OC* II 3, p. 227.

travers un poème épique » et « En quoi consiste l'inspiration occitanienne ? », ce thème fait également surface lorsqu'il est affirmé que l'essence de l'inspiration occitanienne est constituée par « la connaissance de la force » [5].Compte tenu de l'importance de cette notion dans la pensée weilienne, et afin d'identifier la tradition philosophique dont s'inspire Simone Weil, il convient de rappeler brièvement ce que recouvre le terme de « force » en général et sur le plan philosophique. Étymologiquement, « force » vient du terme latin « fortitudo », qualité de celui qui est « fortis » (fort), soit physiquement, soit moralement. La notion de force peut relever de trois domaines : la physique, la politique sociale et la morale. En physique, la force est définie par Galilée comme ce qui peut faire équilibre à un poids par l'intermédiaire d'un système mécanique quelconque.

Dans le sens politique et social, on définit en général la force, en fonction des rapports qu'on lui attribue avec le pouvoir ou avec la violence, comme un instrument et une condition du pouvoir. Hannah Arendt a essayé de préciser la terminologie de la science politique, en distinguant notamment les notions de pouvoir, de force, de violence, d'autorité, de domination ou encore de souveraineté. Voilà la définition qu'elle propose pour la force : « La *force*, terme que le langage courant utilise souvent comme synonyme de la violence, particulièrement quand la violence est utilisée comme moyen de contrainte, devrait être réservée, dans cette terminologie, à la désignation des "forces de la nature " ou de celles des " circonstances " (la force des choses), c'est-à-dire à la qualification d'une énergie qui se libère au cours de mouvements physiques ou sociaux » [6]. S'il y avait une relation intime entre pouvoir et force, cela correspondrait à l'idée que tout pouvoir politique repose sur la force, c'est-à-dire qu'il y a une liaison entre pouvoir et violence, ce que refuse Hannah Arendt. Si la force se change en violence, il y a

[5] *EHP*, p. 79.
[6] Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, Calmann-Lévy, 1972, p. 154.

nécessairement effondrement du pouvoir ; selon son expression, « pouvoir et violence sont des phénomènes opposés ». Le pouvoir ne se constitue pas en tant que domination des hommes les uns sur les autres. Il consiste au contraire en l'instauration d'un monde commun par l'établissement des institutions : « Le pouvoir correspond à l'aptitude de l'homme à agir » [7]. La force ne peut être qu'un instrument, d'une efficacité limitée, que la politique, avec ses règles et ses institutions, tenterait de transformer.

Enfin, dans le sens courant ainsi que dans le sens moral, la notion de force renvoie, d'une part, à un principe de puissance et d'action, et d'autre part, à une « contrainte physique et extérieure, nécessité à laquelle la volonté résiste, mais inutilement » [8]. L'homme doit-il se résigner à cette contrainte ? Jean-Jacques Rousseau, un des philosophes préférés de Simone Weil, envisage cette question selon une perspective particulière dans *Du contrat social* (Chapitre VI du Livre 1) : « Comme les hommes ne peuvent pas engendrer de nouvelles forces, dit-il, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen pour se conserver que de former par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de les faire agir de concert » [9]. Rousseau veut fonder un État de droit ; un État de droit, c'est un État où les membres ne sont pas dirigés par des forces qui leur sont étrangères, mais par eux-mêmes, en tant qu'ils sont conscients de leur situation et en tirent raisonnablement les conséquences ; il s'agira donc de « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les

---

[7] Hannah Arendt, *Ibid.*, p. 153.

[8] André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1991 (1er éd., 1926), p. 367.

[9] Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, première version, dans *Œuvres complètes*, III, Paris, Gallimard, « NRF », 1964, p. 360.
Simone Weil expliquait à ses élèves de Roanne que « le *Contrat Social* de Rousseau est la recherche d'une société idéale », *LP*, p. 193. Elle gardera son admiration pour cette œuvre jusqu'à la fin de sa vie en écrivant à Londres en 1943 que « peu de livres sont beaux, forts, lucides et clairs comme Le *Contrat Social* », *EL*, p. 127-128.

biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant » [10]. Unir pouvoir politique et liberté individuelle, tel est l'objet du *Contrat social*. Il s'agit là de l'usage de la force. Alors que Rousseau prône une maîtrise collective de la force pour en user légitimement, Simone Weil rejette catégoriquement son usage : « 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 » [11].

Le développement de la pensée weilienne ne saurait être compris sans être inscrit dans le contexte de la tradition philosophique forgée par Alain, qui n'a cessé de s'intéresser aux concepts de « force » aveugle et inhumaine et de « pouvoir » comme source de tous les maux humains. En plus de cette influence majeure sur la pensée weilienne, il faudrait ajouter qu'en 1938 (année pendant laquelle Simone Weil commence à rédiger l'*Iliade*), la « force » est un thème prépondérant dans le discours de nombreux cercles d'intellectuels. Les *Nouveaux Cahiers* où elle publie fréquemment ses travaux consacrent, par exemple, après les Accords de Munich, plusieurs articles au rôle de la force dans les relations internationales [12].

« La force fait de l'homme une chose » [13]. Ce constat fonde l'analyse weilienne de la société moderne et du monde de l'entre-deux-guerres. La philosophe s'y intéresse à la nature du pouvoir, à la façon dont il se manifeste et est exercé, à ses effets. Le domaine de la force et de ses différents visages (pouvoir, puissance, violence) n'est pas limité aux questions socio-politiques, il touche également la science, la religion et les relations entre hommes. Dans la réflexion

---

[10] Jean-Jacques Rousseau, *Ibid.*, p. 360.
[11] *OC* II 3, p. 251.
[12] « Avant propos », *OC* II 3, p. 33.
[13] *OC* II 3, p. 227.

weilienne, ces différents aspects de la force ne sont pas développés indépendamment, bien souvent ils se recouvrent et s'entrecroisent, avec les différentes acceptions qui en découlent. Il est vrai que Simone Weil ne vise pas à édifier une construction philosophique systématique et complète. Cela entraîne parfois un manque de précision et en une certaine confusion dans l'usage de mots tels que « pouvoir », « puissance », « force », « autorité » et « violence », comme le regrette Hannah Arendt, qui propose une définition rigoureuse de chacun de ces mots. Rolf Kuhn explique également avec justesse : « Rien que les essais entrepris à maintes reprises pour transcrire la notion de « force » à l'aide des deux contenus sémantiques qui s'épaulent mutuellement : violence et puissance, sont déjà l'indice suffisant de la tendance expansive d'une catégorie fondamentale, difficilement classable du point du vue épistémologique »[14]. Si nous nous attachons, malgré cela, tout particulièrement à la notion de force, c'est parce que cette notion n'est pas un concept isolé, mais qu'elle a un rapport avec l'ensemble de l'œuvre weilienne. Les discussions ici présentées s'emploient à analyser, et autant que possible éclairer, chacun de ces termes dans les œuvres de Simone Weil, tout en suivant son cheminement dans les différents domaines qu'il traverse : les réflexions socio-politiques, la pensée sur la civilisation, sur la science, sur la religion, sur l'éthique.

L'importance de la thématique de la force dans la pensée de Simone Weil a été déjà reconnue par plusieurs commentateurs, qui ont abordé de façon directe ou indirecte la question, principalement (mais pas exclusivement) en rapport avec les textes weiliens sur l'*Iliade* ou sur Marx. Il importe en particulier de citer ici le grand ouvrage d'Emmanuel Gabellieri, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*,

[14] Rolf Kühn, « Élan et force. Phénoménologie de la violence historique chez Simone Weil », *CSW*, XXVI-3, septembre 2003, p. 302.

qui montre comment l'enjeu de la pensée de Simone Weil est « de passer d'une science et d'une ontologie de la « force », radicalement opposée à l'inspiration morale et mystique à une science et une métaphysique capables au contraire d'être le fondement ontologique et conceptuel de cette inspiration » [15]. Les travaux de Rolf Kühn, notamment sa thèse *Lecture décréative. Une synthèse de la pensée de S. Weil,* analysent la force d'un point de vue historique et social [16]. Jean-Marie Muller s'attache dans *Simone Weil. L'exigence de non-violence* à une tentative de systématisation « des brouillons à travers lesquels ses réflexions sur la violence se trouvent dispersées » [17]. Parmi les ouvrages publiés au Japon, l'importance de la notion de force chez Simone Weil a été remarquée dans l'article de Yoshio Murakami, « Les notes sur la force », qui dresse une liste des pages des textes de Simone Weil contenant les termes « force », « pouvoir », « puissance », « pesanteur », « vertu » [18]. L'ouvrage de Mayumi Tomihara, *Le mythe de la force*, en contextualisant historiquement les écrits weiliens, parle du « mythe weilien » comme d'un mélange d'« analyse logiquement serrée » et de « mythe peu conventionnel et exubérant » [19]. Nous analyserons le développement de la notion de force dans les ouvrages de Simone Weil, tout en renvoyant aux travaux que nous venons de citer.

---

[15] Emmanuel Gabellieri, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, Louvain, Editions Peeters, 2003, p. 17. Cet ouvrage est une version réduite d'une partie importante de sa thèse, *Être et don. L'unité et l'enjeu de la pensée de Simone Weil*, Thèse de doctorat en philosophie, soutenue le 1er mars 1997, à l'université de Nice.

[16] Rolf Kühn, *Lecture décréative. Une synthèse de la pensée de S. Weil,* Thèse de doctorat en philosophie, soutenue le 29 nov. 1985, à l'université de Paris-Sorbonne. Voir en particulier « III. La symbolique de la puissance historique et sociale ». La thèse est reprise et développée dans *Deuten als Entwerden. Eine Synthese des Werkes Simone Weils in hermeneutisch- religionsphilosophischer Sicht*, Freiburg, Herder, 1989. *Cf.* « Pouvoir, connaissance, conscience aspects sociologiques de la pensée de Simone Weil », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol LXXXII, 1987, p. 257-280 ; « Élan et force. Phénoménologie de la violence historique chez Simone Weil », art. cit., p. 281-320.

[17] Jean-Marie Muller, Simone Weil. *L'exigence de non-violence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, p. 9.

[18] Yoshio Murakami, « Les note sur la force », *Les études de Faculté des arts libéraux à l'université Nigata*, n. 16, Nigata, décembre 1985, p. 19-48.

[19] Mayumi Tomihara, *Simone Weil. Chikara no guwa* [Le mythe de la force], Tokyo, Seidosha, 2000, p. 12.

Notre étude a premièrement pour objectif de donner à la notion de force une place majeure dans la lecture de l'œuvre weilienne. La réflexion sur ce sujet nous amène naturellement à son complément, la faiblesse. Le terme de faiblesse peut évoquer l'insuffisance, l'incapacité, le manque de résistance, le défaut de qualité. Mais dans la pensée de Simone Weil cette notion est posée comme une potentialité positive, une possibilité alternative à la force brutale, « ce qui est plus fort que le plus fort ». Simone Weil n'a pas produit d'œuvre spécifiquement consacrée à la faiblesse. De plus, dans tous les écrits weiliens, ce terme est beaucoup moins employé que celui de force. L'interprétation de la faiblesse chez Simone Weil n'est pas une entreprise facile. Néanmoins, ce thème, qui n'a pas été, nous semble-t-il, suffisamment étudié, mérite qu'on s'y attarde. En effet, l'importance de la place qu'il occupe dans l'œuvre weilienne paraît essentielle en vertu de l'opposition force/faiblesse dans le passage que nous avons cité plus haut. Pour comprendre la faiblesse chez Simone Weil il ne conviendra pas de se livrer à une analyse directe de ce thème, il importera plutôt de chercher ce qui oppose la force à la faiblesse. Dans la conception weilienne d'un monde dominé par la force, nous voudrions cerner un élément original, là où sa pensée s'articule autour des termes « faiblesse », « vulnérabilité », « impuissance ». À bien voir, ce thème est toujours présent au cours de l'évolution de sa pensée, depuis les essais de philosophie générale de la jeunesse jusqu'aux écrits socio-politiques, de la réflexion sur la culture grecque aux tentatives théologiques et éthiques. Afin d'esquisser la conception de la faiblesse chez Simone Weil, il importe de connaître l'éclaircissement fourni par Miklos Vetö sur les notions philosophiques et religieuses chez Simone Weil [20], ainsi que l'interprétation intégrale par Emmanuel

[20] *Cf.* Miklos Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, Vrin, 1971, réédité,

Gabellieri des textes weiliens en posant le concept de « don » comme central.

« Parenté du mal avec la force, avec l'être, et du bien avec la faiblesse, le néant » : ce passage capital éclaire en quelques mots la vision du monde et de l'être de la philosophe. L'être n'est pas le bien, il est au contraire proche du mal dans la mesure où il est soumis à la force. Cette conception se situe aux antipodes de la philosophie chrétienne de la création systématisée par Saint Thomas d'Aquin, pour qui l'être, par définition même, s'identifie au bien. Le mal, qui n'est ni une essence, ni une réalité, n'a pas d'existence véritable. Au contraire, pour Simone Weil le fait même d'exister oblige l'homme, par une nécessité sans appel, à transmettre la violence du mécanisme dont il est un rouage [21]. Ainsi, le bien ne peut se trouver qu'en s'éloignant de l'être, dans la faiblesse qui consiste à ne subir ni exercer la force, dans le non-être. Nous essayerons de montrer comment, au fil des études, cette notion de faiblesse mène Simone Weil à élaborer une conception originale des principes de la justice et de l'amour. Dans le cadre weilien, la justice est figurée comme mesure, limite, comme un équilibre des forces. Dans un monde qui est le royaume de la force, l'amour est renoncement, non action, passivité, obéissance. On mesure ici toute la distance qui sépare désormais l'ancienne disciple d'Alain et son maître, dont la pensée est une véritable philosophie de la volonté basée sur une confiance fondamentale en l'homme.

La méthodologie de la recherche

« Philosophie (y compris problèmes de la connaissance, etc.), chose *exclusivement* en acte et en pratique — C'est pourquoi il est si difficile d'écrire là-

---

Paris, l'Harmattan, 1997.

[21] *IPC*, p. 58.

dessus — difficile à la manière d'un traité de tennis ou de course à pied, mais bien davantage » [22] note Simone Weil dans son dernier carnet écrit à Londres. En effet, il est difficile de mesurer l'importance de la philosophie de Simone Weil, sans intégrer le témoignage de sa vie et de son action. À l'époque où elle est professeur de lycée, elle s'engage activement dans le syndicat, et attache la plus grande importance à la question sociale et politique. Elle se fait embaucher en usine en tant qu'ouvrière et travaille également dans les champs pour avoir une connaissance immédiate des problèmes du peuple. La philosophe se rend en Espagne à l'époque de la Guerre Civile, et s'engage activement lors de la deuxième guerre mondiale. Ses écrits naissent de la réflexion constante sur les événements, sur ses engagements, dans l'urgence de l'histoire. Encore importe-t-il de marquer qu'un aspect essentiel de sa pensée tient à son expérience religieuse, c'est-à-dire au contact avec le catholicisme. Ces influences diverses rendent l'œuvre de Simone Weil « féconde, complexe, presque inclassable », selon le mot de Florence de Lussy, et, « allant à l'encontre des idées reçues et des prêts-à-penser, […] profondément originale tout en répondant à des attentes modernes » [23]. Il faut signaler que notre approche vise à interpréter le texte, non à analyser la personnalité de la philosophe ; cependant l'étude chronologique permettra de dégager les articulations majeures d'une pensée solidement ancrée dans sa vie et son action, pensée qui ne saurait être saisie pleinement en faisant abstraction complète des contingences biographiques et historiques.

Un autre trait spécifique à notre recherche tient à la nature des textes, dont la plupart sont inachevés et fragmentaires [24]. On ne connaît pas la forme

---

[22] *OC* VI 4, p. 392. Souligné par Simone Weil.
[23] Florence de Lussy, « Introduction » dans *Simone Weil. Sagesse et grâce violente*, sous la direction de Florence de Lussy, Montrouge, Bayard, 2009, p. 38.
[24] L'achèvement des *Œuvres complètes* de Simone Weil en cours de publication aux Édition Gallimard, qui complètent ses textes par de nombreux inédits, rendra possible une étude plus en profondeur.

définitive de la pensée et de l'écriture, à cause de la mort précoce de la philosophe ; ou plutôt, on pourrait dire avec Miklos Vetö que le caractère fragmentaire peut être la forme même des écrits weiliens : « La pensée de Simone Weil est constitutionnellement, pas seulement accidentellement, inachevée et paradoxale » [25]. Cependant, et malgré son caractère inclassable, fragmentaire et paradoxal qui interdit de parler d'un système, la pensée weilienne est sous-tendue et innervée par une cohérence interne, qui se déploie au fil de ses œuvres : telle est l'hypothèse qui sert de base à notre travail [26]. Pour une compréhension plus systématique des textes de Simone Weil, nous regroupons les notes, les fragments, les aphorismes qu'on trouve dans les *Cahiers* selon les thématiques qui font l'objet de notre étude. Tout en n'étant pas rédigés ni polis pour la publication, les *Cahiers* sont néanmoins à privilégier car, comme l'atteste Miklos Vetö, ils « préfigurent par de courtes esquisses presque tout ce qui sera exposé plus tard dans la forme qui restera définitive » [27]. Nous utiliserons les notions de force et de faiblesse comme clefs de lecture pour analyser les réflexions de Simone Weil dans divers domaines : les textes politiques et sociaux, les réflexions originales sur la civilisation (la Grèce antique, l'Empire romain), autour de la science moderne et de la science grecque, ainsi que sa pensée très originale sur la religion et l'éthique. Une recherche sur la force et la faiblesse chez Simone Weil doit en particulier prendre en compte les textes weiliens de « l'anti-judaïsme ». Nous essayons d'interpréter son hostilité envers le peuple hébreu et la culture hébraïque à

---

[25] Miklos Vetö,*La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, l'Harmattan, 2e édition, 1997, p. 148.

[26] Miklos Vetö a déjà réalisé en 1971 pour la première fois une synthèse de la pensée philosophique de Simone Weil. L'auteur affirme que « La pensée de Simone Weil est un tout cohérent » et se propose de « déchiffrer ses connections organiques », *Ibid.*, p. 11. Outre ce grand ouvrage d'études weiliennes, il faut noter ici d'autres propositions importantes d'une synthèse de la philosophie weilienne : Emmanuel Gabellieri, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie* ; Rolf Kühn, *Lecture décréative. Une synthèse de la pensée de S. Weil* ; Peter Winch, *Simone Weil. The Just Balance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

[27] Miklos Vetö, *op. cit.*, p. 10.

l'intérieur du cadre de sa pensée. Il nous semble aussi essentiel de porter une grande attention aux travaux de la jeunesse conçus dans la classe d'Alain. La philosophie d'Alain est le véritable fondement de la réflexion weilienne, si elle-même écrit qu'« il y a une part de pensée [= d'Alain] que j'ai assimilée au point de ne pouvoir la distinguer de ma propre pensée » [28]. Et les écrits de jeunesse contiennent, semble-t-il, le noyau essentiel des thèmes ultérieurs. Cependant, comment concilier le rationalisme d'Alain et la philosophie mystique ultérieure de Simone Weil ? Nous aborderons cette contradiction apparente en nous appuyant sur les études faites par Emmanuel Gabellieri, Robert Chenavier et Rolf Kühn, qui ont démontré un lien étroit entre la philosophie des travaux estudiantins et la pensée religieuse des dernières années.

La richesse d'une telle pensée, qui a été qualifié de « platonisme chrétien » [29], nous mènerait bien trop loin de notre sujet si nous essayions d'en esquisser ne serait-ce qu'une ébauche sommaire. Nous considérerons donc les conceptions weiliennes de Dieu et de la création uniquement sous le point de vue des thèmes de la force et de la faiblesse.

Les principales articulations de la recherche

Nous abordons dans la première partie la genèse des idées weiliennes sur la force et la faiblesse dans les textes philosophiques de la jeunesse, des textes de

---

[28] Gilbert Kahn, « Simone Weil et Alain », *CSW*, XIV-3, septembre 1991, p. 212.

[29] Par cette expression, Miklos Vetö désigne Simone Weil comme le penseur le plus influencé par Platon au XXe siècle, et en interprète la pensée en conséquence. L'auteur affirme : « Presque toutes les questions fondamentales du platonisme chrétien sont débattues dans son œuvre, qui est l'unique exemple de la spéculation mystique platonique et chrétienne de notre siècle », Miklos Vetö, *op. cit.*, p. 148.
Concernant l'influence du platonisme dans la pensée de Simone Weil, on doit noter ici l'importance des deux ouvrages : Michel Narcy, *Simone Weil. Malheur et beauté du monde*, Paris, Édition du Centurion, 1967 ; E. O. Springsted, *Christus Mediator, The platonic doctorine of mediation in the Religion and Philosophy of Simone Weil*, Faculty of Princeton Theological Seminary, Princeton, 1980 ; Fernando Rey Puente, *Simone Weil et la Grèce*, Paris, L'Harmattan, 2007.

la période scolaire sous la direction d'Alain (1925-1929), au mémoire pour le Diplôme d'études supérieures sur Descartes (1930). Dans le chapitre I, il est question de la première réflexion de Simone Weil sur l'action, la perception, l'imagination, le beau, le temps ou le rapport entre le sujet et le monde. Les textes de la jeune disciple d'Alain font découvrir les premières esquisses de sa réflexion autour de la nature humaine, envisagée dans la perspective ouverte par Kant, Lagneau et Alain. On y retrouve une certaine manière de définir la condition temporelle de l'homme comme une *impuissance*. Nous tentons de dégager dans ces textes de jeunesse le germe de la notion de la faiblesse autour des termes de *détachement*, d'*abstention* et de *renoncement*. Dans le chapitre II, qui analyse le mémoire sur Descartes, nous nous interrogeons avec Simone Weil sur le rôle que tient dans la société moderne la science comme pouvoir. Quand la science peut-elle être considérée comme un pouvoir ? Nous essayons de montrer avec la jeune Simone Weil comment s'est produite la séparation entre la science et le savoir commun. Nous abordons ensuite le *cogito* weilien. En interprétant les œuvres de Descartes, et en critiquant la science comme instrument de pouvoir, la disciple d'Alain formule « Je puis, donc je suis » au lieu de la formule cartésienne « Je pense, donc je suis ». Cette modification du *cogito* interprété par elle en termes de « pouvoir » aura d'abord pour effet de qualifier le sujet comme *pouvoir* et ensuite de définir la condition humaine comme *impuissance* plutôt que comme puissance.

La deuxième partie nommée « Contre le pouvoir et la violence » poursuit l'étude de l'analyse weilienne de la notion de force, telle qu'elle est menée dans les textes socio-politiques de la période de l'engagement politique (1931-1939). Dans le chapitre III, nous examinons sa critique de Marx. Le marxisme a-t-il, comme il l'assure, la recette pour mettre fin à l'oppression de l'homme par l'homme ? Si on le refuse, comment supprimer ou du moins diminuer cette oppression ? C'est dans

le cadre de son analyse des mécanismes de l'oppression sociale que les notions de *force*, de *puissance* et de *pouvoir* vont se préciser. Notre recherche essaie de clarifier ces notions autant que possible. Le résultat de la réflexion weilienne sera de révéler le *désir de puissance* en tant que motif de l'oppression et de montrer la *limite* du progrès humain. Nous abordons ensuite les textes ultérieurs sur Marx (écrits à Londres en 1943), où la construction d'une nouvelle société libre du matérialisme moderne est envisagée. Notre étude vise à élucider dans sa tentative une valeur alternative, ce qu'elle appelle une *faiblesse forte*. Le chapitre IV aborde l'analyse weilienne de la *force* et de la *violence* engendrées par le mécanisme de l'État et de la guerre. Existe-t-il une possibilité de s'opposer à ces mécanismes de force par la politique ? L'expérience de la guerre espagnole lui apporte la preuve de l'universalité de la barbarie humaine. Dans les temps de crise aiguë, tout se passe comme si ce qu'on appelle « humain » avait disparu, comme si ne régnait que le mécanisme meurtrier, tout effort pour s'opposer à la pesanteur et à la force étant disqualifié d'avance. Ces considérations seront à mettre en relation avec sa réflexion autour de la *faiblesse* de l'homme assujetti à la loi de la force. Afin de révéler les causes de la guerre, et en particulier, de l'avènement de l'hitlérisme, l'analyse weilienne remonte aux racines de la civilisation européenne en se penchant sur les caractéristiques de l'Empire romain. Son analyse de la civilisation romaine nous permet de dégager ses idées sur *le prestige de la force* et sur *la volonté de puissance*. Nous essayons également d'y opposer les idées de Hannah Arendt, très admiratives envers le génie politique de Rome afin de déceler la particularité de la critique weilienne.

Dans la troisième partie nommée « Justice comme équilibre des forces », chacun des deux chapitres a pour objectif d'examiner la pensée weilienne sur la justice dans les textes de la maturité (1939-1943). Le chapitre V étudie l'emploi

des notions de « force » et de « faiblesse » dans l'interprétation originale que donne Simone Weil de l'*Iliade* ainsi que de la pensée de Platon et dans sa lecture de la tragédie grecque. Pour elle, le vrai héros et le vrai thème de l'*Iliade* est la force. « L'*Iliade* ou le poème de la force » analyse dans cette perspective les différentes facettes de la force. Nous y verrons une forte influence d'Alain mais aussi une vision originale basée sur les conceptions de « misère » et de « malheur ». Nous mettons en lumière l'analogie fondamentale entre les notions de *force* et de *malheur* dans la pensée de Simone Weil : deux mécanismes aveugles et indifférents qui dépersonnalisent et chosifient ceux qu'ils touchent. Nous avons tenu aussi à comparer l'interprétation weilienne avec *De l'Iliade* (1939) de Rachel Bespaloff afin d'en dégager l'originalité dans l'emploi des conceptions de force et de malheur. Notre étude vise également à montrer comment la vision de la Grèce de Simone Weil, exprimée par ses interprétations de l'*Iliade*, de la tragédie grecque, de l'Amour dans le *Banquet*, s'articule à sa conception générale de la *faiblesse* humaine et au principe de *justice* fondé sur le refus de la *force*. Le chapitre VI étudie les écrits de Simone Weil sur la science. Elle refuse l'idée, si répandue alors, d'un progrès continu de l'humanité résultant de la soumission au pouvoir de la science expérimentale moderne, et propose une nouvelle conception de la science qui permettrait d'instaurer un monde tout différent de notre monde actuel. Ce nouveau monde serait fondé non sur la recherche d'une force toujours plus puissante, mais sur la quête de l'*équilibre*. Nous tentons d'éclairer la conception weilienne de la justice fondée sur l'*équilibre des forces*, sur la reconnaissance des *limites* et de la *mesure*. Notre étude se penche ensuite sur le lien établi par Simone Weil entre l'hitlérisme et la conception moderne de la science, caractérisés tous les deux par une idée sophistique de la justice qui la ferait consister dans la domination de la force. Ce qui nous permettra de mettre

au jour ce qu'elle propose comme antidote au culte de la force : la justice basée sur la *compassion*, à savoir sur une juste reconnaissance de la condition humaine et de sa *vulnérabilité* face au malheur.

La quatrième partie a pour but d'éclairer la pensée weilienne sur l'amour dans les textes de la maturité (1939-1943). Les deux chapitres qui suivent essaient d'exposer sa pensée sur la religion et l'éthique, en mettant l'accent sur les valeurs de l'impuissance et de la faiblesse. Dans le chapitre VII, la question d'une possible relation entre son rejet de l'Ancien Testament et sa conception de Dieu est examinée. Nous nous proposons d'interpréter les sévères critiques de Simone Weil à l'égard du peuple hébreu et de la religion hébraïque à la lumière de la notion de force. En effet, un des traits majeurs de la critique weilienne de l'Ancien Testament est le refus de la puissance comme attribut essentiel du divin. Nous tenterons de mettre en évidence comment l'interprétation weilienne des textes bibliques se place dans la continuité de celle d'Alain. Nous essayons de montrer ensuite comment la critique weilienne de la tradition hébraïque rejoint celle de la civilisation romaine dans la condamnation d'un même culte de la force. Notre étude élucide ensuite sa conception de Dieu. La critique de la puissance mène à la théorisation d'une valeur antinomique : l'impuissance. Nous analysons les conceptions de Dieu et de la création chez Simone Weil dans le cadre de l'opposition entre le Dieu puissant et le Dieu impuissant. Simone Weil interprète la création comme une renonciation de Dieu à sa puissance, comme une diminution volontaire de son être. La puissance de Dieu dans ce monde est un *infiniment petit* et Dieu est *faible* ; sa faiblesse est une marque d'amour envers les autres existences. Le chapitre VIII cherche un principe régissant la coexistence des êtres, en interrogeant la notion d'« impuissance » ; ce qui l'amène à problématiser la notion de « sujet », le « Moi » ou le « Je » qu'elle utilisera dans ses

écrits ultérieurs. Dans le contexte weilien, le sujet apparaît comme le désir d'expansion de soi ou l'égoïsme qui consiste à être la négation des autres. La conception de décréation du moi, d'auto-limitation de soi sur le modèle du Dieu qui se fait volontairement impuissant, est sans doute à rapprocher de la conception du rapport moi-autrui. Simone Weil invite à laisser la place à l'autre en estompant sa propre volonté, acte qui correspond au consentement du sujet à l'impuissance ; cette notion d'action est la seule à ses yeux permettant de ne pas alimenter la violence.

Première partie

Genèse des idées weiliennes sur la force et la faiblesse

(Textes philosophiques de jeunesse : 1925-1930)

Chapitre I

Rencontre avec les idées d'Alain (1925-1929)

> « De même que tout artiste part d'une œuvre d'art et non de la nature vue directement, de même tout philosophe part d'une philosophie antérieure ; cela est vrai même des plus grands. C'est dans la classe d'Alain, à ce qu'il me semble, que commence la philosophie de Simone » [1] .

> « La seule force et la seule vertu est de se retenir d'agir » [2].

> « Le temps est la marque de mon impuissance. Il exprime la nécessité qui lie ces mouvements de moi à tous les autres mouvements de l'univers » [3].

Quel intérêt peut présenter l'étude des années d'apprentissage de Simone Weil à l'école d'Alain, pour la compréhension de son œuvre ultérieure ? Peut-on déceler dans ces travaux de jeunesse l'ébauche des idées de la maturité, c'est-à-

[1] Simone Pétrement, *SP* I, p. 64.
[2] *OC* I, p. 59.
[3] Jules Lagneau, *Célèbres leçons de Jules Lagneau*, Nîmes, 1928, p. 152.

dire la philosophie de la « décréation », de la faiblesse, de l'impuissance ? « Il faut donc avant tout que notre esprit fasse réflexion sur sa propre nature, ou, ce qui revient au même, sur sa propre puissance » [4] , écrit Simone Weil s'inspirant de Spinoza dans une des premières dissertations intitulées « La pensée et les choses ». Telle est, en effet, la préoccupation fondamentale de la jeune Simone Weil. Dans la première période de sa pensée, elle n'aura pas cessé de chercher à analyser la nature humaine et sa puissance en considérant le monde et l'existence au monde du point de vue de la condition humaine. Dans cette perspective, sa réflexion semble s'attaquer d'abord aux questions concernant l'action, la perception, le temps, le travail et la science.

En considérant l'évolution de la pensée de Simone Weil, il apparaît clairement qu'elle est redevable à Descartes et à Kant tels que les interprétait Alain, lui-même disciple en cela de Jules Lagneau [5]. En effet, tout en étant à l'École Normale Supérieure, Simone Weil a continué d'être l'élève d'Alain, de 1925 à 1928, au lycée Henri IV. Quoique sa pensée ultérieure aille tout autrement par rapport à ses débuts, il faut se rappeler que c'est avant tout Alain, son seul maître, qui lui fournit les assises de sa pensée. Dans la biographie de Simone Weil, Simone Pétrement affirme, par exemple : « Il me semble certain qu'elle doit à

---

[4] *OC* I, p. 230.

[5] Simone Weil se considère comme appartenant à une tradition philosophique dont les trois grandes figures sont Platon, Descartes et Kant dans l'interprétation de Lagneau et d'Alain. Si l'on reconnaît dans la dernière pensée de Simone Weil une forte marque de la pensée métaphysique et mystique platonicienne, il faut noter que ce n'est que dans un dernier temps que l'on y trouve un développement total de l'héritage platonicien. Au début, la pensée weilienne serait plutôt kantienne, sous l'influence de son maître Alain.
Lorsque Simone Weil a lu et relu Platon dans ses dernières années à Marseille, elle n'a pas mis Kant de coté. Cependant les thèmes kantiens acquis dans ses années de formation restent importants dans ses écrits ultérieurs. Miklos Vetö voit une forte influence de Kant à propos de la notion de temps, sur l'enseignement concernant le désir du bien, deux principes centraux de la métaphysique, du bien et du nécessaire chez Simone Weil. Sur les thèmes kantiens et platoniciens chez Simone Weil, voir : Miklos Vetö, « Le désir du bien chez Simone Weil », dans *Shukyo Tetsugaku Kenkyu (Studies in the Philosophy of Religion)*, traduit en japonais par Yasuhiko Sugimura, Kyoto, Kyoto Society for the Philosophy of Religion, n. 22, 2005, p. 98-119.

Alain une part essentielle de sa pensée »[6] et de noter encore que « la philosophie de Simone s'est construite à partir de celle d'Alain et la prolonge, même lorsqu'elle paraît s'y opposer »[7]. Or, la philosophie d'Alain se développe en analysant la perception, le jugement et la liberté en s'inspirant fidèlement des leçons de Lagneau. À la suite de Platon, des Stoïciens, de Kant ou de Descartes, ses idées expriment la confiance en la volonté humaine. On est en présence d'un certain volontarisme, dans le cadre d'une philosophie du sujet où la morale est nécessairement liée à la volonté, et cette dernière permet de conduire sa vie, au lieu de subir la condition humaine.

Il est vrai qu'on retrouve une telle philosophie du sujet, proposée par Alain, en particulier dans ses premières réflexions. Cela revient-il à dire que pendant cette période d'apprentissage, on ne trouve que des produits scolaires, fidèles aux idées de son maître ? Cette attention privilégiée portée au sujet, à l'action et à la volonté, ne la trouve-t-on pas aussi dans la pensée weilienne des dernières années, ce qui mène à penser qu'il s'agit là d'un thème correspondant à la personnalité profonde de Simone Weil ? En effet, c'est dans cette pensée ultime qu'on retrouve l'idée de la négation du sujet puissant, de l'action non-agissante, de la « décréation », correspondant à l'anéantissement de l'être[8]. Ce qui est en question ici, c'est l'examen de sa première réflexion, afin de cerner l'influence d'Alain et en même temps trouver les fondements de la philosophie de la *force* et de la *faiblesse* chez Simone Weil. Il faut donc analyser ses premiers textes, ceux de la période scolaire, sous la direction d'Alain. En analysant chronologiquement ses premiers écrits philosophiques, notre travail conduira à découvrir les

---

[6] Simone Pétrement, *SP* I, p. 63-64.
[7] *Ibid.*, p. 71.
[8] Par rapport à la proximité entre la pensée juvénile et celle de la maturité chez Simone Weil, Rolf Kühn a déjà montré la profonde continuité d'inspiration. *Cf.* Rolf Kühn, *Deuten als Entwerden. Eine Synthese des Werkes Simone Weils in hermeneutisch-religionsphilosophischer Sicht*, Freiburg, Herder, 1989, p. 15-20.

premières esquisses concernant les idées weiliennes de *puissance*, *impuissance* et *pouvoir*, abordées dans le questionnement sur l'action, la perception, l'imagination, le beau, le temps ou le rapport entre le sujet et le monde.

I-1 Les écrits philosophiques dans la classe d'Alain (1925-1928)

I-1-(1) L'action comme immobilité

Un aspect original du cours d'Alain réside dans « la coutume qui consistait à remettre à ce professeur, en guise de dissertations, de petits textes de quelques dizaines de lignes sur des sujets divers » [9]. Dans la classe d'Alain, les étudiants lui donnent librement soit des dissertations soit des topos, essais dont le sujet et la forme sont choisis à leur gré par les étudiants, et Simone Weil lui présente de préférence ces derniers. Un grand nombre parmi ceux qu'elle a présentés portent sur les questions concernant l'action, la perception, l'imagination, la morale ou le temps, questions marquées par un certain héritage du maître. Cependant il est vrai que la plupart de ces textes ne sont que des écrits d'étudiant en philosophie. Comme Miklos Vetö le note : « Tout ce qu'elle écrit dans cette période n'est pas vraiment important » [10] en soi, et Robert Chenavier d'ajouter, tout en reconnaissant leur valeur, que « si Simone Weil n'était pas devenue la philosophe que nous connaissons, personne ne songerait à relire ses textes d'étudiante » [11].

Ce qui présente une certaine importance par rapport à sa pensée ultérieure, c'est le deuxième topo intitulé « Le Conte des six cygnes dans Grimm », rédigé en 1925 [12]. Dans ce conte, il s'agit du salut de six enfants transformés en cygnes par leur belle-mère magicienne. Pour les sauver, leur sœur doit faire six chemises d'anémone durant six ans, pendant lesquels elle ne doit ni rire ni parler,

---

[9] Jean-François Sirinelli, *Génération intellectuelle, Khâgneux et Normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Paris, Fayard, 1988, p. 94.
[10] Miklos Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, *op. cit.*, p. 14.
[11] Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie de travail*, Paris, Cerf, 2001, p. 58.
[12] À propos de ce topo, Simone Pétrement constate que « c'est, je crois, le premier écrit de Simone qu'Alain jugea excellent », *SP* I, p. 80.

quoi qu'il arrive autour d'elle. En analysant ce conte, le premier point que Simone Weil fait ressortir est la *passivité* : « Dans le conte, ils ont reçu le mal du dehors, ils reçoivent le bien du dehors aussi » [13]. Les frères sont transformés, sans qu'ils aient commis aucune faute, et sont également délivrés par le mérite d'autrui. Ce qui est donc nécessaire pour se sauver, dans le conte, ce n'est pas l'effort du sujet, mais celui des autres.

Dans ce topo, la philosophe réfléchit sur la notion d'action, en guise d'explication de l'attitude des sujets présentés dans ce conte. Or, l'action est conçue comme une modalité spécifiquement humaine d'insertion du sujet dans le monde. Elle est comprise comme une "réalisation" du sujet, dans le sens où en agissant on fait exister une relation nouvelle entre des éléments ou des "choses" du monde, relation qui est ainsi une manifestation du sujet dans le monde. Jules Lagneau écrit, à l'instar de Maine de Biran, que « le moi ne se connaît que dans l'action qu'il exerce sur le monde extérieur » [14]. À sa suite, Alain affirme que nous reconnaissons l'existence du monde par l'action, à proprement parler par le travail : « La nécessité extérieure, objet et appui du travail, voilà ce que nous appelons le monde » [15]. Simone Weil, elle, cherche également à développer la notion de travail en tant que moyen d'expérimenter le monde, comme nous le verrons dans la partie suivante. C'est dans la réflexion sur l'action qu'on peut mesurer l'originalité de Simone Weil.

---

[13] *OC* I, p. 58.
[14] Jules Lagneau, *Célèbres leçons de Jules Lagneau*, *op. cit.*, p. 78.
[15] Alain, *Entretiens au bord de la mer*, dans *Les Passions et la Sagesse*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1960, p. 1344.

> Il faut des chemises d'anémones : mais elles n'ont qu'en apparence une vertu salutaire. Le salut des frères n'est pas là : leur sœur doit, pour les sauver, pendant six ans, ne pas rire et ne pas parler. Ici, l'abstention pure agit [16].

Simone Weil met en relief le fait de ne pas rire ni parler alors qu'elle n'attache pas d'importance à l'acte de faire des chemises. « Faire six chemises avec des anémones, et se taire : c'est là notre seul moyen d'acquérir de la puissance » [17]. La sœur fait les chemises d'anémone en silence, au lieu d'agir positivement comme la recherche d'une plante magique. Dans cette perspective, faire les chemises constitue, selon Simone Weil, *ne rien faire autrement*. Autrement dit, il n'y a pas de mouvement, il n'existe pas d'action positive. Cependant il faut aussi reconnaître que, sous la forme de l'empêchement d'agir, « l'abstention pure agit ». De cette sorte, « le néant d'action possède donc une vertu » [18], affirme Simone Weil. Ce n'est pas à travers l'effort et la volonté, l'action qui cherche fiévreusement à produire du nouveau que le moi se connaît dans le monde, mais dans cette action paradoxale qu'est l'*abstention* raisonnée, le refus de participer à une activité toujours mêlée d'"impureté" ; Si elle pense, comme Lagneau et Alain, que nous agissons pour connaître le monde, à travers le corps, et encore que l'existence ne peut être donnée qu'avec l'expérience, elle prend ses distances avec l'*action* conçue comme visée de maîtrise de la nature, qui correspond à la pensée cartésienne. Sa pensée peut être rendue plus claire ici en examinant ses idées sur la force. Dans l'analyse du conte mentionné, Simone Weil n'hésite pas à identifier la *force* et la *pureté*, en écrivant que « la seule force en ce monde est la pureté » [19]. La force, en tant que principe d'action, ne consiste pas à exercer son pouvoir sur un autre être,

---

[16] *OC* I, p. 58.
[17] *Ibid.*
[18] *Ibid.*
[19] *Ibid.*

mais se concrétise en « le néant d'action », en *l'action immobile*. En conclusion, l'idée d'action chez Simone Weil est admirablement exprimée par sa formule énonçant que « la seule force et la seule vertu est de se retenir d'agir » [20].

À ce sujet, on ne saurait passer sous silence qu'Alain, philosophe du sujet, souligne de son côté l'importance du *ne pas agir* relié à la pureté [21]. Dans un des *Propos* écrit le 3 septembre 1927 sur la libre pensée, le philosophe indique : « Je me méfie de ceux qui passent à l'action ; de tous. [...] Toute action est guerre » [22]. On ne peut pas déduire de cela toutes les idées d'Alain au sujet du concept d'action, mais l'évolution de sa pensée à l'époque des guerres explique sa méfiance vis-à-vis de l'action.

Or, les thèmes privilégiés de la force retenue, de l'action comme immobilité, de l'action comme abstention chez la jeune disciple d'Alain sont abondamment développés dans la dimension de ses dernières idées mystiques, en particulier dans la notion weilienne d'« action non-agissante ». Celle-ci implique l'action où « le sujet s'efface de son action », d'après l'expression d'Emmanuel Gabellieri, en tant que « contraire d'une action dont la volonté du sujet serait le seul principe » [23]. On voit s'affirmer, dans sa dernière pensée, les thèmes de l'immobilité, de l'impuissance, de la passivité, de l'attention et de l'obéissance, toutes des thématiques dont on peut faire remonter l'origine au topo présenté à Alain.

---

[20] *Ibid.*, p. 59.
[21] Simone Pétrement note : « Il [=Alain] louait par ailleurs la pureté, non seulement dans la conduite humaine, mais même dans les choses » ; « Il louait, sous certaines conditions, celui qui s'abstient d'agir dans le monde extérieur ». *Cf.* Simone Pétrement, *SP* I, p. 82.
[22] Alain, *Propos*, II, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1970, p. 704.
[23] Emmanuel Gabellieri, *Simone Weil*, Paris, Ellipses, coll. « Philo-philosophes », 2001, p. 55.

I-1-(2) Le beau et le détachement

La question de la beauté chez la jeune Simone Weil est posée dans une « magnifique et longue dissertation sur le Beau et le Bien qui laisse deviner les dons extraordinaires de la jeune élève d'Alain » [24]. On peut affirmer dès maintenant que la notion de beauté est un des thèmes principaux de la pensée ultérieure de Simone Weil. Dans les derniers écrits qui témoignent d'un héritage platonicien dans sa pensée, la beauté est vue à la fois comme une mise en évidence de l'ordre du monde, qui, dans l'œuvre belle, apparaît libéré de ses contingences, et comme une médiation entre notre monde et le monde surnaturel. Mais dans sa pensée de jeunesse, ses idées sont inspirées plutôt par l'éthique kantienne [25].

Dans « Le beau et le bien » écrit en 1926, il s'agit de la nature du beau et de l'action morale et de l'idée que le beau et le bien ne peuvent pas être absolument séparés. Ce topo commence, dans la ligne kantienne, en définissant la beauté comme finalité sans fin. Cette affirmation est ensuite développée en prenant l'exemple d'un temple, dont la beauté ne serait pas altérée par une éventuelle destruction : en un sens le temple, dont chaque pierre a une finalité réglée par la force mécanique, est éternellement là. Le beau est l'attribut de l'objet. Dans ce cadre-là, « il est parfait en soi, un absolu dans l'existence. [...] Il est là : c'est tout ce que je puis en dire. C'est l'objet » [26].

La partie suivante du topo porte sur le bien, en posant ces questions : Qu'est-ce que la moralité ? Qu'est-ce que la différence entre le beau et le bien ?

---

[24] Miklos Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, *op. cit.*, p. 14.
[25] Au sujet de la notion de beauté chez Simone Weil, Miklos Vetö souligne « la double hérédité platonique et kantienne. Dès ses écrits de jeunesse le traitement du beau est fortement pénétré par des éléments proprement éthiques mais ce n'est que dans la période de maturité que l'influence du platonisme semble l'emporter », *Ibid.*, p. 88.
[26] *OC* I, p. 62.

Simone Weil rappelle d'abord que dans la morale il n'y a pas de rapport entre l'acte et ses conséquences, car le bien ne réside pas dans la matérialité de l'acte, mais dans son intention. Étant donné que le domaine de la morale est par excellence celui de l'intériorité des jugements individuels, on ne peut pas juger de l'extérieur si un acte est moral. Cela mène à reconnaître une importante distinction entre le beau et le bien :

> C'est ainsi que l'on peut arriver à cette belle et forte vérité, déjà posée par Platon, que la morale n'est que pour soi. Le bien est donc dans le sujet ; première opposition avec le beau, puisque le beau est l'objet par excellence. [27]

À rebours du beau, le bien est l'attribut exclusif du sujet. Le jugement moral ne peut porter que sur l'intériorité du sujet. Pour sa part, Alain s'était ainsi prononcé sur la question : « La conscience est seule juge, la morale n'est pas pour le voisin » [28]. Dans cette même perspective, Simone Weil envisage la question de la morale en tant que devoir envers soi-même, obligation sans condition, en écrivant que « la loi morale n'est pas une définition ; c'est une obligation » [29]. D'ailleurs, Alain écrit dans un propos du 26 avril 1912 sur la morale : « Qu'est-ce que le devoir ? C'est une obligation d'être homme, et non animal, c'est-à-dire s'aguerrir contre les passions [...] Le devoir, c'est de régner sur soi ; de ne jamais abdiquer ; de ne jamais céder à personne ce gouvernement intérieur » [30]. On voit

---

[27] *Ibid.*, p. 65.
[28] Alain, *Propos*, I, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1956, p. 1093.
Mayumi Tomihara remarque que dans le « Le Beau et le Bien », topo écrit à l'âge de dix sept ans, on peut reconnaître, en plus de la similarité du style et du développement de l'argument, certaines thèses centrales d'Alain : « l'homme pense avec la perception », « le beau réside dans l'objet contemplé et le bien réside dans le sujet agissant », « la notion de nécessité se place au centre de la géométrie et de l'art », Mayumi Tomihara, « Le Beau et le Bien », *Shiso* (Philosophie), Tokyo, Iwanamishoten, p. 39.
[29] *OC* I, p. 65-66.
[30] Alain, *Les propos d'un Normand de 1912*, Paris, Institut Alain, 1998, p. 156.

ainsi combien la pensée de Simone Weil sur la question est essentiellement fidèle à Alain, et inspirée de l'impératif catégorique de Kant pour qui le devoir est une valeur absolue.

Ceci étant posé, comment la beauté se rapporte-t-elle à l'action ? En citant une anecdote sur Alexandre le Grand (*Les Vies parallèles des hommes illustres* de Plutarque, vol. 9, chapitre 42), le texte aborde le rapport qui peut exister entre le beau et le bien. En traversant un désert avec toute son armée, Alexandre, malgré sa soif, versa sur le sol un peu d'eau qu'un soldat lui avait apportée dans un casque. À quel moment l'acte d'Alexandre devient-il beau ? Ne pourrait-on dire qu'il est beau en raison de son caractère désintéressé ? Dans ce cas la beauté en viendrait à être très proche de la morale, qui ne se réduit ni à une attitude égoïste, ni à un calcul d'intérêt, comme une définition célèbre de la théorie kantienne du jugement l'affirme : le beau est l'objet d'une satisfaction désintéressée.

L'anecdote rapportée par Plutarque amène Simone Weil à distinguer l'action, qui n'est jamais belle, de l'action qui se veut exemplaire, qui vise donc à être en quelque sorte contemplée, comme l'œuvre belle. « Une action n'est donc jamais belle. Jamais, quand j'agis, je ne contemple moi agissant » [31]. L'action morale n'est que pour soi-même, comme le bien ne réside que dans le sujet. Non seulement les pensées d'Alexandre (par exemple, des motivations intérieures qui font son acte un événement comme un autre, épisode de la stratégie du grand capitaine : il n'avait peut-être pas soif, ou il redoutait un empoisonnement, ou il voulait, par son geste, donner du courage à ses soldats, ou par l'orgueil de chef etc.) mais encore les pensées et l'attitude des soldats peuvent changer le sens de la beauté de l'action. Mais il est des actions comme celle d'Alexandre, qui ont leur

---

À cet égard, Simone Pétrement remarque qu'« on pourrait trouver dans ces deux topos bien des idées d'Alain. Il enseigne que le devoir est avant tout envers toi-même et qu'en faisant son devoir envers soi on ne peut manquer de le faire envers tous », *SP* I, p. 82.

[31] *OC* I, p. 69.

but en elles-mêmes. À partir du moment où cet acte instaure entre Alexandre, qui l'accomplit, et ses soldats, une relation singulière, il change de catégorie, il réclame la contemplation, il touche à l'esthétique. Il y a là la possibilité de regarder l'acte d'Alexandre comme on regarde le temple. Ces actions sont de véritables cérémonies, c'est-à-dire qu'elles sont porteuses d'un sens immanent qui les rend vénérables, comme les gestes du culte religieux. Or, une cérémonie est « fixe et toujours répétée identique à elle-même » [32], alors que l'action est « toujours présente ; toujours changeante ; toujours appelant à une autre chose, et interrogeant l'objet » [33]. Mais quand on contemple l'action d'Alexandre et de ses soldats, et qu'on sait que chaque homme est, comme la pierre du temple, à la fois fin et moyen, « la beauté de l'action d'Alexandre est donc la même que celle d'une cérémonie » [34]. L'action belle est ainsi *action contemplée*, cérémonie : « Je contemple Alexandre ; son action m'apparaît comme immuable et hors du temps ; hors de l'existence ; parfaite, fin en soi, répondant à toute question par soi-même » [35].

Puis, la jeune philosophe examine la notion d'*immobilité* dans l'histoire d'Alexandre. Son texte souligne l'importance du moment de l'immobilité, juste avant le mouvement, plutôt que sur le geste de répandre l'eau. Alexandre reste un moment immobile. L'armée reste immobile aussi. Les yeux sont fixés sur Alexandre. Et ainsi « l'univers est rempli du silence et de l'attente de tous ces hommes » [36]. Selon Simone Weil, cet instant s'apparente à la musique, à la danse et à la cérémonie. Dans la suite du texte, Simone Weil imagine Alexandre seul dans le désert et refusant cependant de boire l'eau ; alors le moment de

[32] *Ibid.*
[33] *Ibid.*
[34] *Ibid.*
[35] *Ibid.*
[36] *Ibid.*, p. 68.

l'immobilité est fondamental. Aucun regard n'est sur lui, pour ainsi dire « c'est le jugement nu, sans aucune puissance » [37].

> [...] il n'échappera à personne que ce moment d'immobilité, qui est cérémonie, est le moment décisif de l'action. L'action véritable n'est pas le geste de verser, qui est mécanique et sans pensée, comme le prouve son élégance même ; l'action est ce refus de tout mouvement animal, cette immobilité sculpturale et cette méditation sans paroles, par le seul gouvernement des muscles. [38]

L'action véritable n'est pas le mouvement physique de verser de l'eau, mais l'immobilité, le refus de tout mouvement animal. On voit ici naître la notion weilienne *d'action comme immobilité* [39]. Le *renoncement* constitue une action exercée par la volonté du sujet libre. Mais une fois qu'il est effectué, toute autre possibilité est exclue. Dans ce sens, cette action est semblable à la « nécessité ». Et une telle action peut être qualifiée de *belle*. Le refus de satisfaire sa soif, l'acceptation de la douleur, la souffrance volontaire, qui sert à se sauver soi-même et en même temps à sauver le monde [40], dans ces renoncements réside l'action véritable : telle est, en effet, l'affirmation fondamentale de Simone Weil.

La dernière partie du topo insiste sur l'importance du *détachement*.

---

[37] *Ibid.*, p. 70.
[38] *Ibid.*
[39] Cette idée va à l'encontre de ses derniers propos écrits dans le *Cahier* de 1942 où il s'agit de la beauté et de l'immobilité : « L'union par-dessus la distance est le ressort du beau. Rester immobile et s'unir à ce qu'on désire et dont on ne s'approche pas », *OC* VI-3, p. 343.
[40] *Cf. OC* I, p. 71.

> Nous ne voyons le beau comme beau que par l'action de nous détacher de lui. Nous refusons le temple ; et cela nous apprend à refuser tout l'objet, à refuser tout l'objet en nous, c'est-à-dire nos passions, nos sentiments et nos pensées. Par là, notre vie devient belle et symbole de Dieu. [41]

Quand on contemple le temple comme beau, on s'arrache à ce temple. D'une façon similaire, concernant le bien, « on s'arrache à soi en tant qu'individu, c'est-à-dire en tant qu'animal » [42]. Le détachement des objets pour contempler la beauté est le modèle du détachement parfait. Le mouvement du bien qui consiste à se détacher des choses rend l'individu parfait en soi, sans qu'il soit présent en tant qu'individu. À la fin du topo, Simone Weil revient sur la question du rapport entre le beau et le bien, en parlant de Dieu. En Dieu le beau et le bien sont une seule et même chose, tandis que notre monde est divisé en objet et sujet. « Mais l'action est affirmation de Dieu ; dans l'action le beau et le bien sont un ; car c'est par le même mouvement que nous nous détachons de la chose et que nous en faisons l'objet, c'est-à-dire le beau ; ce qui est la même chose que percevoir » [43], conclut-elle. La conclusion du topo aboutit donc à la possibilité de l'action contemplée et immobile. Les notions d'i*mmobilité* et de *détachement* permettent d'établir un rapport entre le beau et le bien, de réconcilier action et contemplation. On trouve ainsi dans ces écrits de jeunesse portant sur la beauté et l'action les germes de la pensée de Simone Weil sur le détachement, le renoncement et l'immobilité.

---

[41] *Ibid.*, p. 72.
[42] *Ibid.*, p. 71.
[43] *Ibid.*, p. 73.

I-2. Les réflexions sur la perception (1929)

I-2-(1) La philosophie de la perception : Alain et Lagneau

La notion de perception constitue le premier intérêt philosophique de Simone Weil, comme en témoignent les titres de sa première dissertation, « Imagination et perception » (1925), et de son premier article publié, « De la perception ou l'aventure de Protée » (1929). Si l'on examine les quelques textes de l'époque d'apprentissage, on constate qu'un grand nombre d'entre eux renvoient à la question de la perception, question qui fait partie de l'héritage de Lagneau et d'Alain. Cette question accompagnera la philosophe, au fil des années, jusqu'à la dernière partie de sa vie. Elle note dans son *Cahier,* en 1942 : « Revenir à l'analyse de la perception selon Lagneau et Alain. Se plonger dans cette purification une fois à fond » [44].

Dans la classe d'Alain, la philosophie de Simone Weil s'est appuyée à ses débuts sur la doctrine de son maître, qui affirmait que « le jugement joint à la perception a plus de valeur que le raisonnement, que l'esprit ne pense qu'en percevant, que le devoir premier est d'être libre et d'exercer sa volonté » [45]. La problématique de la perception prenant une place prépondérante dans la pensée tardive de Simone Weil, il semble nécessaire de s'interroger sur les idées d'Alain à cet égard. En effet, c'est lui qui a éveillé en Simone Weil la curiosité philosophique pour la question de la perception, en commençant son cours par la demande faite à ses élèves d'écrire une dissertation sur « l'imagination dans la perception ».

Il faudrait d'abord se rappeler qu'Alain tenait lui-même la théorie de la perception de son maître Lagneau. Alain affirme dans son livre *Souvenir de Jules*

---

[44] *OC* VI 3, p. 157.
[45] *Œ*, p. 97.

Lagneau que « la philosophie de Lagneau était premièrement, et je dirais peut-être uniquement, une théorie de la perception »[46]. Pour Lagneau, le premier acte de la conscience est la perception, en tant qu'action d'appréhender le monde. Il est intéressant de remarquer que Lagneau, Alain, Michel Alexandre, Merleau-Ponty, tout comme Husserl, qui n'a pas connu ces philosophes français, sont tous des "philosophes de la perception", qui considèrent la perception comme l'objet par excellence de la philosophie. La philosophie de la perception de Lagneau considère que la conscience ne se définit que dans son rapport au monde. Pour se connaître soi-même, il faut connaître le monde et l'acte de percevoir permet de reconnaître à la fois le monde et soi-même. Une analyse du processus de la perception révèle que celle-ci n'est pas synonyme du fait de recevoir une vision immédiate de l'objet même.

> Perception, c'est toujours autre chose que subir ou recevoir comme une empreinte ; c'est toujours affirmer, à propos de ce qu'on a senti, quelque chose que l'on juge réel. [47]

Percevoir, c'est l'acte d'affirmer et d'interpréter. Lagneau explique cela avec le célèbre exemple de la boîte à craie. Pour Lagneau, le vrai cube, la figure géométrique composée de six faces carrées égales, n'est jamais vu, car il est impossible de voir les six faces en même temps, et de les voir carrées ; le vrai cube est donc conçu, pensé : « Dans la perception se trouve donc impliquée une conception, acte de l'entendement, et dans cette conception est impliquée une affirmation absolue d'existence » [48].

---

[46] Alain, *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, dans *Les Passions et la Sagesse*, *op. cit.*, p. 758.
[47] Jules Lagneau, *Célèbres leçons de Jules Lagneau*, *op. cit.*, p. 136.
[48] *Ibid.*, p. 136-137. Sur l'influence de Lagneau sur Simone Weil, voir Rolf Kühn, *Lecture décréative. Une synthèse de la pensée de S. Weil*, *op. cit.*, p. 14-18. Ce thème est ici

En s'inspirant de Lagneau, la philosophie d'Alain, « solidement ancrée au monde tel qu'il s'offre aux données immédiates des sens » [49], s'inscrit dans la tradition de la philosophie de la perception. Alain écrit : « Je ne me pense que par le monde » [50]. Il rejette une pensée sans objets, une pensée sans règle en disant que c'est comme une expérience sans jugement. Il n'y a pas plus de sujet sans objet que d'objet sans sujet ; conscience de soi et conscience du monde, selon lui, sont inséparables : « Je connus que l'univers des choses est aussi un fait de pensée » [51]. C'est le kantisme d'Alain que de considérer que l'espace n'est pas un absolu ; il s'agit plutôt d'une forme, il n'y a d'espace que par le sujet percevant. De même, Lagneau a remarqué que l'espace est bien la marque de notre puissance. Pour comprendre l'être dans le monde, il faudrait donc examiner le lien qui existe entre l'entendement humain et sa confrontation aux lois de la nature en tant qu'extériorité, autrement dit la façon dont l'être au monde est soumis à l'espace et au temps.

Un tel thème, notamment à propos de la condition humaine soumise à l'espace, subsiste dans *Entretiens au bord de la mer* qui a pour sous-titre « Recherche de l'entendement » (1931, rédigé en 1929). Dans ce texte, où l'inspiration kantienne est partout visible, Alain se propose de parvenir à la notion d'entendement en la rapportant à l'acte de la perception. À nouveau, il y est question de la perception, sous la forte influence de Lagneau [52]. Le vieillard, un des interlocuteurs des *Entretiens au bord de la mer*, exprime sa conception de

---

développé dans le cadre d'une comparaison avec Maine de Biran.

[49] *Œ*, p. 97.

[50] Alain, *81 chapitres sur l'esprit et les passions*, dans *Les Passions et la Sagesse*, *op. cit.*, p. 1115.

[51] Alain, *Les idées et les Âges*, dans *Les Arts et les Dieux*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1958, p. 15.

[52] *Entretiens au bord de la mer* semblait pour Simone Weil aussi un aboutissement de l'influence de Lagneau sur Alain. Gilbert Kahn a remarqué : « Là était pour elle le vrai Alain, dans le prolongement du cours de Lagneau sur la perception », Gilbert Kahn, « Simone Weil et Alain », *CSW*, XIV-3, septembre 1991, p. 209.

l'entendement en contemplant la scène de l'océan. À la différence de la terre « métaphysicienne » [53] où l'on peut croire qu'il existe des formes figées, la mer nous fait regarder la nature autrement : « Les formes nous assurent qu'elles ne sont point ; il n'y a évidemment pas une vague à côté d'une autre ; au contraire toute la mer ne cesse d'exprimer que les formes sont fausses » [54]. « Cette nature fluide refuse toutes nos idées » [55] car la scène marine montre que tout se transforme en tout, que rien n'est fixe, que tout devient autre que soi ; si la Terre est le domaine du Même, la mer est celui de l'altérité. Ces réflexions amènent à prendre en considération l'altérité, le devenir, dans la nature tout entière. Ainsi en parlant de l'océan, de la mer, des vagues, des gouttes d'eau, Alain révèle l'altérité même de la nature en tant qu'étendue absolue. Alain cependant ne voit pas dans la nature le flux héraclitéen où chaque chose étant sans cesse autre qu'elle-même, on ne peut parler de « chose » ; mais s'il y a des « choses », ce n'est pas parce qu'il y a des réalités en soi fixes hors de l'esprit, c'est parce que l'esprit impose au flux la fixité en le pensant. Ses propos peuvent apparaître comme ayant une continuité certaine avec les idées de Lagneau. Comme l'exprime de façon limpide Georges Pascal :

> Cette mer, qui change continuellement, ne tient que de nous sa substance et son être [...] l'univers marin nous est étranger parce que nous ne pouvons laisser en lui notre empreinte mais c'est alors précisément que l'esprit se découvre comme puissance créatrice. La mer nous révèle l'existence telle qu'elle est, pure extériorité et pure inertie, nous découvre ainsi des fantômes que l'imagination ne cesse de susciter autour de nous. [56]

---

[53] Alain, *Entretiens au bord de la mer*, dans *Les Passions et la Sagesse*, *op. cit.*, p. 1267.
[54] *Ibid.*
[55] *Ibid.*
[56] Georges Pascal, *L'idée de philosophie chez Alain*, Bordas, 1970, p. 97.

L'océan où tout passe dans tout est un défi pour la pensée qui veut des concepts stables, bien définis ; mais ce défi est salutaire, car c'est de lui que la pensée naît. D'après Robert Chenavier, c'est « le moment privilégié de l'éveil de l'esprit » : « L'océan ne donne pas, comme la terre, *des* pensées, toutes faites, réglées sur des formes fixées. Il donne *à* penser » [57]. Au bord de la mer, « l'esprit se découvre comme puissance créatrice », car c'est par lui qu'il y a un ordre. C'est la forme kantienne ordonnant le donné sensible et faisant advenir un univers [58]. La réflexion sur l'acte de percevoir permet de comprendre que le donné sensible est un chaos qui doit être ordonné par l'esprit.

Alain, lors de son premier cours de l'année, demanda à ses élèves de rédiger un devoir sur « l'imagination dans la perception ». La notion d'*imagination* telle qu'il l'emploie a un lien étroit avec le thème de la *perception*. Les choses sont affublées par notre imagination, selon lui, mais les vraies choses sont celles qui n'ont rien d'imaginaire. Rappelons qu'Alain constate que l'imagination est une fausse perception [59]. Pascal disait à sa façon, dans les *Pensées*, que l'imagination est la « maîtresse d'erreur et de fausseté ». Mais chez Alain l'imagination est valorisée autrement, car elle n'est pas une perception entièrement fausse. Ce point est précisé dans *81 chapitres sur l'esprit et les passions* :

> Le pouvoir d'imaginer doit être considéré dans la perception d'abord, lorsque, d'après des données nettement saisies, nous nous risquons à deviner beaucoup. Et il est assez clair que la perception ne se distingue alors de l'imagination que par une liaison de toutes nos expériences, et une vérification à chaque instant de toutes nos anticipations. Mais dans

---

[57] Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie de travail*, *op. cit.*, p. 63. Sur ce thème, voir : p. 62-64.

[58] Concernant le développement de thème de l'océan, voir Georges Pascal, *L'idée de philosophie chez Alain*, *op. cit.*, p. 96.

[59] *Cf.* Alain, *81 chapitres sur l'esprit et les passions* dans *Les Passions et la Sagesse*, *op. cit.*, p. 1095 ; *Systèmes des Beaux-Arts*, dans *Les Arts et les Dieux*, *op. cit.*, p. 228 ; *Les Dieux*, dans *Les Arts et les Dieux*, p. 1203-1204.

la perception la plus rigoureuse l'imagination circule toujours. [60]

Il importe de souligner ici qu'Alain ne rejette pas simplement l'imagination comme de la fausse perception. L'imagination étant toujours présente dans la perception, nous sommes toujours à la fois dans le réel et dans l'imaginaire, et le problème pour une vie raisonnable est de les raccorder l'un à l'autre. Imaginer, c'est, pour Alain, penser selon les mouvements du corps, ces mouvements débordant la simple réaction mécanique à l'objet sensible extérieur ; à la suite de Descartes, Alain lie l'imagination aux affections et mouvements du corps [61]. Puisque l'imagination intervient dans la perception, il faudra que les mouvements qui la provoquent soient dans la continuité des excitations perçues par ce même corps ; alors pourra intervenir un jugement vrai posant l'existence et la nature de l'objet perçu, le désignant par un concept : l'imagination disciplinée par la présence au réel mène à l'entendement. Comment discipliner l'imagination ? Le philosophe a consacré maintes recherches à ce thème, dans ses réflexions sur les passions, sur les beaux-arts, sur les dieux, en passant par ses études sur les philosophes. Cette réflexion sur la perception aboutit à une déontologie de la pensée et de la volonté ; il faut être maître de ses idées et de son corps. Comme Jean Hyppolite l'a bien remarqué, Alain méditait « sur l'homme ondoyant et divers, embarqué dans le monde, se trompant par ses passions et l'interprétation des signes, mais aussi capable de redresser son jugement et de devenir maître de ses pensées en devenant maître de son corps » [62].

---

[60] Alain, *81 chapitres sur l'esprit et les passions*, *op. cit.*, p. 1095.

[61] Simone Pétrement a résumé la conception d'Alain sur l'imagination dans cette formule : « L'imagination en un sens n'existe pas [...] ce que nous nommons images n'est que la conscience de certains mouvements de notre corps qui nous font croire être devant les objets et les voir, quand en réalité nous ne les voyons nullement », *SP* I, p. 73-74.

[62] Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, t.II, Paris, PUF, 1991, p. 524.

I-2-(2) : La séparation entre le monde et le sujet

Dans sa première dissertation intitulée « Imagination et Perception » (1925), Simone Weil témoigne d'une fidélité certaine à Alain, notamment dans son analyse du mécanisme des illusions dans la perception, en prenant l'exemple du rêve et du mirage. Selon ce texte, les perceptions basées sur des illusions comme les rêves ou les mirages révèlent surtout « nous-même à nous-mêmes » [63]. D'une part, l'imagination, expression libre du sujet, nous montre le monde tel que nous le voudrions ; ce monde n'est pas le monde réel, mais le produit de nos rêves, de nos attitudes spontanées, de nos désirs ; nous projetons ceci sur ce que nous percevons, et essayons ainsi d'adapter le monde à nous, en le tirant tant bien que mal vers nos préférences : « L'imagination, écrit-elle, supplée à ce que le monde extérieur a forcément d'insuffisant pour nous, puisqu'il nous est extérieur, et réalise ainsi un compromis que nous appelons perception » [64]. Ainsi, la perception est conçue par la philosophe comme le compromis entre l'imagination et le réel en tant qu'extériorité. Il est manifeste qu'il s'agit ici, comme dans la pensée d'Alain, de l'imagination et des sensations immédiates dans la perception.

En suivant cette perspective, la question de la perception se pose avec d'autant plus d'acuité dans l'article intitulé « De la perception ou l'aventure de Protée » (1929). Ce long article entreprend d'approfondir le problème du rapport du *moi* au *monde*. Simone Weil affirme, comme dans la première dissertation, que « ce monde si bien rangé que nous appelons l'objet de nos perceptions n'est pas, comme on est tenté de croire, ce qui est, en son premier réveil, donné à l'esprit » [65]. Pour révéler le véritable visage du réel, elle évoque le règne de Protée, règne de ce

[63] *OC* I, p.298.
[64] *Ibid.*
[65] *Ibid.*, p. 121.

« qui se transforme par une puissance intérieure, et sans continuité » [66].

> Protée se présente à l'esprit comme une émotion, puis une autre, puis une autre ; chacune de ces émotions vient sans être appelée ni produite par moi, et sans m'être pourtant étrangère. [67]

L'analogie du Protée changeant, utilisée dans l'article sur la perception, est peut-être inspirée par l'image de l'océan chez Alain, qui révèle l'inconsistance des choses. En effet, dans la dissertation de Simone Weil la description de « l'océan » est rapportée à « l'aventure de Protée » dans un esprit de symétrie : « L'homme tout d'abord n'est qu'une vague dans la mer » [68]. Or, l'aventure de Protée, et en réalité « l'aventure humaine » [69] entière, consiste à saisir l'espace qui « s'étend autour de moi, partout semblable à soi, partout extérieur à soi, indifférent à la manière dont formes, distances, qualité y trouvent place » [70]. En apprivoisant les choses, l'homme dompte Protée à tout instant. Ce mode d'existence résume à lui seul la condition humaine.

Le texte élargit, ensuite, le cadre de la réflexion sur la figure de Protée jusqu'au problème de l'imagination. Le Protée changeant, fuyant, insaisissable,

---

[66] *Ibid.*, p. 127.
[67] *Ibid.*, p. 124-125.
[68] *Ibid.*, p. 127. Il est intéressant de se référer ici à une lettre écrite par Simone Weil à Gilbert Kahn le 30 juin 1941 dans laquelle elle a avoué que *les Entretiens sur la mer* d'Alain avaient été très utiles pour elle en cette époque-là. *Cf.* Simone Pétrement, *SP* II, p. 332. La comparaison du "Protée" chez S. Weil avec "l'Océan" chez Alain, a été analysée en détail par Robert Chenavier, dans son chapitre intitulé « L'aventure de Protée », qui fait partie d'*Une philosophie du travail. Cf.* p. 62-64.
Il sera utile ici de se référer aux écrits sur le mythe de Protée dans les œuvres d'Alain. Dans *les Idées et les Âges*, publié en 1927, en recherchant la vérité des contes anciens, il écrit que « Protée ne paraissait point. Je me racontais comment ils le saisirent, et comment il fit voir toutes ses ruses, devant lion, panthère, arbre, feu, eau. Je l'avais devant les yeux cette eau qui prend toutes couleurs et toutes formes, et n'en garde aucune, mais qui nous dit aussi toute vérité dès que, par attention vive, nous la percevons comme elle est », Alain, *Les idées et les Âges*, dans *Les Passions et la Sagesse*, *op. cit.*, p. 3. Plus tard, dans *Les Dieux* écrit en 1933, Alain constate que les métamorphoses de Protée sont des « folies d'imagination », Alain, *Les Dieux*, dans *Les Arts et les Dieux*, *op. cit.*, p. 1285.
[69] *OC* I, p. 121.
[70] *Ibid.*, p. 124.

c'est l'imagination en l'homme ; mais l'homme doit aussi être le dompteur de Protée, celui qui discipline et maîtrise le flux des désirs et des choses. Simone Weil constate, comme Alain, que l'imagination pure constitue le monde du rêve et du sommeil et que la vraie perception n'est que celle qui se détache de l'imagination : « La perception sans aucune pensée, ou pour mieux dire, l'imagination pure » [71]. L'imagination se montre, en premier lieu, trompeuse, illusoire, et il s'agit de se méfier devant le risque d'illusion [72]. Simone Weil affirme immédiatement, à la suite de son maître, qu'« il y a une part d'imagination en toute perception » et que « l'imagination est nécessairement conservée en toute perception » [73]. Chez elle, il n'est pas toutefois question de récuser l'imagination, mais d'y chercher le vrai car c'est à travers l'imagination que se rencontrent le moi et le monde. La perception est exactement ce compromis entre l'imagination et le monde, lequel nous apparaît en tant qu'extériorité pure. Pour elle, « on peut distinguer des degrés dans la perception selon que l'imagination y est plus ou moins surmontée » [74], dans le sens où, pour aboutir à la perception pure, l'homme doit aller au-delà de l'imagination. La perception proprement dite se réalise donc dans l'acte de dépasser l'imagination, de la *régler* ou de la *surmonter* [75].

Or, les questions majeures de l'imagination et de la perception s'articulent à une autre question centrale de la pensée weilienne : la notion de travail. Simone Weil écrit que dans la perception, non seulement « l'imagination est jointe à l'entendement », mais aussi « l'imagination me rend sensible la loi des travaux » [76].

---

[71] *Ibid.*, p. 130.
[72] L'imagination se montrera plus tard illusoire, trompeuse, mensongère, idolâtre. De plus, elle sera importante dans le contexte de la critique de la société, en tant que constitutive du prestige social et politique dans le cadre de la domination.
[73] *OC* I, p. 129.
[74] *Ibid.*
[75] *Cf. Ibid.*
[76] *Ibid.*, p. 136.

> Percevoir les choses dans l'espace, c'est connaître que mes mouvements et les changements indépendants de moi sont soumis à des nécessités telles qu'impossibilité de passer d'un lieu à un autre sans parcourir tous les points intermédiaires, nécessités géométriques, par conséquent, qui font de toute action un travail, et définissant cette matière toujours extérieure à elle-même que j'appelle matière étendue. [77]

Percevoir l'espace, c'est saisir les « nécessités géométriques » qui sont imposées au monde, autrement dit « saisir la matière du travail, passive, extérieure à soi » [78] sans laquelle il y a seulement changement, comme dans le règne de Protée, qui « se transforme par une puissance intérieure, et sans continuité » [79]. Cette conception de l'espace est solidaire de la notion de travail. Par « travail », il faut ici entendre une *action indirecte* au cours de laquelle on est contraint de « parcourir tous les points intermédiaires ». La loi des travaux, actions portant sur des moyens, est étrangère à la fois à ce qui précède et à ce qui succède. Il en découle que « je ne puis alors agir qu'indirectement ; or agir indirectement, c'est travailler » [80].

À partir de la réflexion sur la perception et sur l'imagination, Simone Weil met en évidence le caractère privilégié de la manière dont l'homme se rapporte au monde, particulièrement le rapport entre le moi et le monde par l'intermédiaire du *travail* en tant qu'*action indirecte*. Il est intéressant de constater que, concernant le concept de travail, Simone Weil s'intéresse particulièrement à son statut *indirect* et *médiat* par rapport à l'action. Une telle réflexion mène à concevoir le sujet comme, dans son rapport au monde, condamné

---

[77] *Ibid.*, p. 135-136.
[78] *Ibid.*, p. 125-126.
[79] *Ibid.*, p. 127.
[80] *Ibid.,* p. 125. Simone Pétrement remarque que la notion de travail chez Simone Weil est « sa première réalisation importante dans le domaine de la pensée », *SP* I, p. 144.

au travail. Nous sommes ici face à sa « philosophie première », la philosophie de la condition humaine [81].

Il est vrai que sa conception de la perception dans ses premiers écrits est fortement inspirée par les idées d'Alain. Mais en approfondissant le point de départ, Simone Weil ouvrira une voie originale. Ses réflexions sur la perception reprendront toute leur importance dans ses écrits ultérieurs avec le terme « lecture », correspondant au déchiffrement des rapports entre le réel et l'interprétation qu'on en fait [82]. Plus tard, elle qualifiera sa réflexion de jeunesse sur la perception de « méditation ultra-spinoziste » [83]. C'est à ce moment qu'elle tentera de retrouver la perception pure en revisitant ses réflexions de jeunesse par l'intermédiaire du bouddhisme zen [84].

---

[81] L'ouvrage de Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, propose la notion de travail comme thème central de la pensée de Simone Weil.
[82] Cette notion est visible dans plusieurs passages. Dans l'« Essai sur la notion de lecture » (1941) par exemple, elle écrit que « ce que nous appelons le monde, ce sont des significations que nous lisons » et introduit la notion de travail en tant qu'action indirecte pour montrer notre pouvoir limité, « Essai sur la notion de lecture », *CSW*, VIII-3, septembre 1985, p. 215-220.
[83] *OC* VI 3, p. 482.
[84] Simone Weil évoquera dans les *Cahiers* : « Idée du bouddhisme zen : percevoir *purement*, sans mélange de rêve (mon idée à 17 ans) », *OC* VI 3, p. 91.

I-3. Les réflexions sur le temps (1929)

I-3-(1) : Le sujet impuissant

La question du temps est au centre des premières pensées de Simone Weil [85]. Comme Kant l'avait fait dans sa première *Critique*, Simone Weil aussi aborde « le thème du temps en tant que milieu actif de toute notre existence, celui de sujet non-substantiel » [86]. Or, on peut se demander si, dans les écrits de cette époque concernant le temps, il n'est pas possible de retrouver déjà les thèmes de force et de faiblesse qui seront développés ultérieurement.

Dans les quatre textes concernant le temps, (« Sur le Temps », 1926) ; « Du temps », 1926 ; « L'existence et l'objet », 1926 et « Du temps » rédigé en 1928, publié en 1929), il est question de la compréhension du monde et de l'existence humaine dans le temps, c'est-à-dire du rapport du temps à la condition humaine. Simone Weil l'exprime clairement : « Ce qui concerne le monde tout seul, idée que certes il faut former une fois en sa vie, n'est pourtant pas intéressant. Ce qui intéresse, c'est la condition humaine, mot d'une ambiguïté admirable. Notre condition, c'est la condition imposée par l'univers à toutes nos démarches » [87]. Ce qui l'intéresse, ce n'est ni ce qu'est le monde, ni ce que je suis, mais « comment je suis, sous quelle condition j'existe » [88]. À travers les réflexions sur le temps, elle tente de révéler l'être au monde, l'existence soumise au temps, en voyant le monde comme complètement séparé du soi, comme « pure indifférence », « pure

---

[85] Simone Pétrement note que « la question du temps et celle de l'existence, que Simone à bon droit juge inséparables, constituent, après la morale, le second objet principal de ses réflexions en cagne », *SP* I, p. 86.
[86] Miklos Vetö, « Thèmes kantiens dans la pensée de Simone Weil », *CSW*, VIII-1, mars, 1985, p. 43.
[87] *OC* I, p. 156-7
[88] *Ibid.*, p. 141.

nécessité » [89]. Par rapport au monde, l'existence humaine saisit, pour reprendre l'expression de Gilbert Kahn, comme *altérité* [90].

La réflexion weilienne sur le temps (« Le Temps », 1926) commence en qualifiant l'existence humaine, qui se résume à la fois en une certaine puissance du moi sur le moi, et en même temps en une certaine impuissance du moi par rapport au moi. Dans l'article écrit deux ans après, intitulé « Du temps », elle affirme de façon similaire : « Je trouve aussitôt que ma manière d'exister se définit à la fois par une certaine puissance de moi sur moi, et par une certaine impuissance de moi par rapport à moi » [91]. Tel étant l'être au monde pour la philosophe, dans quelles conditions le moi se trouve-t-il caractérisé par « une certaine puissance » ou, au contraire, par « une certaine impuissance » ? En analysant le moi dans le cadre du concept du temps, Simone Weil tente d'approfondir la problématique de la puissance du sujet : « J'existe dans le temps, c'est-à-dire : toujours exister hors de moi » [92]. Elle ajoute :

> Si je souffre, je n'ai pas autorité sur ma souffrance, mais seulement pouvoir, de la changer par l'intermédiaire d'autres changements qui par eux-mêmes me sont d'ordinaire indifférents. Je ne suis donc pas puissance sans limites, je me heurte à une existence étrangère. [93]

---

[89] Simone Pétrement, *SP* I, p. 88. À propos de la réflexion de Simone Weil sur le temps et l'existence, Pétrement a remarqué une forte influence des idées d'Alain : « car il disait, lui-aussi, que le monde est "fidèle et pur". Il entendait par là qu'on peut se fier au monde [...] parce qu'il ne cache aucune pensée et qu'il est pure indifférence, pure nécessité. Alain aimait le monde et en même temps refusait entièrement la religion du monde. »
[90] Gilbert Kahn, « La dialectique du temps chez Simone Weil », *CSW*, VIII-3, septembre 1985, p. 225.
[91] *OC* I, p. 141.
[92] *Ibid.*, p. 142.
[93] *Ibid.*

Et, si, au-delà de mes états d'âme, je cherche à saisir le moi qui les ressens, je me heurte à l'obstacle du temps, à « la loi par laquelle rien pour moi n'est immédiat » [94], à cause du temps qui définit notre condition et qui est condition de nos actions. « Le temps est, écrit-t-elle, cette séparation entre ce que je suis et ce que je veux être » [95]. Le temps nous révèle ainsi l'impossibilité d'être pour soi immédiatement : telle est la limite essentielle à la puissance du moi pour Simone Weil. La nature de l'impuissance dans l'existence de l'homme se décèle dans l'intervention du temps sur le moi. Dans ce cadre-là, « j'existe dans la mesure où je puis. Mais non pas immédiate puissance » [96]. Il s'ensuit aussi que l'avenir est défini par ce qui me sépare de moi-même : « cette puissance indirecte, que je ne sois pas immédiatement en ma propre puissance, c'est ce qui pour moi définit l'avenir » [97].

Au rêve d'une parfaite coïncidence de soi avec soi, le temps oppose brutalement l'impossibilité de cette identité, de cette « simultanéité », le fait de la « non-présence » du sujet à lui-même [98]. Cette relation médiate du sujet à soi-même, en vertu du temps, fait que l'existence chez Simone Weil est marquée par l'*impuissance*. En citant la définition de Jules Lagneau : « le temps, marque de mon impuissance » [99], elle affirme que « mon impuissance est existence même d'une nature ; pour mieux dire elle est l'existence elle-même » [100]. Les réflexions

---

[94] *Ibid.*, p. 142.
[95] *Ibid.*, p. 143.
[96] *Ibid.*, p. 142.
[97] *Ibid.* Simone Weil décrit ainsi la médiateté du temps : « D'instant en instant je suis sans cesse hors de moi-même », *OC* I, p. 144.
[98] *Cf.* Etienne Tassin, « Être ou faire. Les conditions de l'humain selon Arendt et Weil », dans *Les catégories de l'universel. Simone Weil et Hannah Arendt*, Paris, L'Harmattan, 2001, p 73.
[99] Jules Lagneau, *Célèbres leçons de Jules Lagneau*, *op. cit.,* p. 152.
[100] *OC* I, p. 74. Sur le concept d'existence dans les écrits de jeunesse, Simone Pétrement a remarqué que l'existence chez Simone Weil est « en un sens l'impuissance même, l'insuffisance même de l'esprit. [...] L'existence est indéfinie et inconnaissable. [...] Nous ne la connaissons que comme une présence continuelle, dont nous ne pouvons presque rien dire de sûr », *SP* I, p. 86-87.

sur le temps permettent de découvrir *l'impuissance de l'existence* en tant que nature de l'homme, déterminée par l'intermédiaire du temps. Aussi peut-on faire ressortir, dans les idées de Simone Weil sur l'existence humaine, le caractère privilégié de *la puissance limitée et indirecte* et de *la médiateté de l'être*.

Elle l'exprime nettement lorsqu'elle affirme : « L'on peut dire qu'en général la réflexion humaine ne va qu'à connaître sa propre impuissance, pour la gouverner en quelque sorte, et surtout pour se détourner de l'aimer » [101]. Il est intéressant de déceler déjà dans ce premier écrit le thème de la *puissance*, qu'on retrouvera par la suite sous la forme de la reconnaissance de l'*impuissance* du sujet et du refus de la puissance.

I-3-(2) : Le travail, action indirecte

Ainsi Simone Weil souligne à maintes reprises l'impuissance humaine : la volonté fondamentale, qui est d'être soi, d'être identique à soi se heurte à l'obstacle incontournable du temps. Mais cette impuissance est la limitation d'une puissance bien réelle pourtant. Simone Weil va cherche à lier de façon cohérente puissance et impuissance. De ce fait, le thème de "mon impuissance", dont l'importance s'accentue dans le texte « Du temps » (1926) va prendre une autre tournure dans le texte du même titre, écrit en 1928.

> Exister, pour moi, c'est agir, [...] Agir n'est pas autre chose pour moi que de me changer moi-même, [...] ; mais ce changement de moi-même que je

[101] *OC* I, p. 74.

> veux, il ne me suffit pas de vouloir pour l'avoir. Je ne puis l'obtenir qu'indirectement. [102]

On retrouve ici le concept d'action dans le contexte du temps. Pour l'être humain, exister signifie agir puisque l'action est à l'insertion du sujet dans le monde. Et agir, c'est me changer moi-même d'une façon qui ne peut s'obtenir qu'« indirectement » [103]. Quelle est l'action qui permet au sujet de revenir à soi-même ? Simone Weil voit clairement ce point en écrivant que « le temps est cette séparation entre ce que je suis et ce que je veux être, telle que le seul chemin de moi à moi soit le travail, ce rapport toujours défait entre moi et moi que le travail seul renoue » [104]. Ainsi dans « Du temps » (1928), la notion de travail apparaît en tant que "puissance indirecte" qui permet de rapporter le moi au monde. Le monde se montre à moi parce que je suis au monde à travers le *travail* ; Alain affirme que l'existence du monde est reconnue par l'acte du travail. En effet, le travail chez Simone Weil assume un rôle de « médiation », comme la sensibilité chez Kant [105]. « Je remplis le temps par mes travaux ; je le subis, mais je le fais » [106], écrit Simone Weil. Mes travaux me donnent la possibilité de m'insérer dans le monde en remplissant le temps. Par le travail, le moi qui se cherche parvient à se connaître. À cet égard, le temps se trouve comme constituant à la fois la loi de séparation et la loi de médiation. Dans la dernière partie de « Du temps » (1928), et en consonance avec Kant, Simone Weil conclut ainsi sa réflexion sur le temps et

---

[102] *Ibid.*, p. 142.

[103] Il est nécessaire de faire attention au terme « agir » chez Simone Weil que nous analysons dans ce chapitre. Commentant la formule de Simone Weil : « Exister pour moi c'est agir », Emmanuel Gabellieri a indiqué qu'on ne trouve pas la possibilité de l'expansion du moi dans le concept de l'action chez elle : « Affirmation qui ne signifie nullement un volontarisme ou un existentialisme de la liberté pure [...] car il ne s'agit pas de définir une possibilité d'expansion indéfinie du moi et de la liberté », *Être et don. L'unité et l'enjeu de la pensée de Simone Weil*, *op. cit.*, p. 73.

[104] *OC* I, p. 143.

[105] Sur le thème du temps comme médiation, voir : Emmanuel Gabellieri, *Ibid.*, p. 50-52.

[106] *OC* I, p. 149.

sur le rapport entre le monde et moi : « Le temps nous est donné, non point par la pure conscience de soi, mais, selon la belle expression du théorème de Kant, par la conscience de soi empiriquement déterminée, c'est-à-dire par le rapport entre le monde et moi » [107]. Parce que notre existence est temporelle, elle est condamnée à ne pouvoir se rejoindre qu'à travers l'action, et plus particulièrement à travers cette action médiatrice qu'est le travail. C'est la condition de l'homme chez Simone Weil, analysée par ses réflexions sur le temps, l'existence, l'action, le travail et le rapport entre le moi et le monde.

De Descartes à Husserl en passant par Kant, l'idéalisme moderne se construit autour d'une analyse des conditions de possibilité de la fonction de sujet connaissant. Simone Weil a également commencé sa philosophie par des réflexions sur les conditions du sujet. Suivant le fil conducteur de l'enseignement de son maître Alain, en posant des questions concernant l'action, la perception, l'imagination, le beau et le temps, Simone Weil a développé sa pensée sur le rapport du sujet au monde.

Quant au thème de la force, la pensée juvénile de Simone Weil témoigne de son doute à l'égard de la valeur de la puissance dans l'existence, comme les notions d'*impuissance de l'existence*, de *puissance limitée et indirecte*, de *médiateté de l'être* et de *travail comme action indirecte* examinées plus haut l'ont bien montré. C'est la condition humaine chez la jeune Simone Weil, abordée dans la perspective ouverte par Kant, Lagneau et Alain. Et le thème de la faiblesse, plus original mais moins élaboré, s'impose dans les premiers écrits avec les

[107] *Ibid.*, p. 158. Il s'agit de la réfutation de l'idéalisme chez Kant. *Cf. Critique de la Raison pure, Analytique transcendantal*, dans *Œuvres philosophiques*, tome I, Pléiade, 1980, p. 954-959.

notions d'*action comme immobilité*, de *détachement*, d'*abstention* et de *renoncement*. Ces idées philosophiques seront développées dans ses écrits de la maturité.

Chapitre II

Simone Weil face à Descartes (1930)

« C'est en fait un travail plus dogmatique qu'historique, et cette façon de comprendre l'histoire dut faire frémir l'historien Brunschvicg. C'était bien, en un sens, de cette manière qu'Alain pratiquait l'histoire, du moins celle de la philosophie » [1].

« Simone dirait sans doute comme le Faust de Gœthe : " Au commencement était l'action " » [2].

« Posséder une puissance que je ne dirigerais pas, ce serait n'exercer aucune puissance » [3].

Dans ce chapitre, on envisage de confronter les premiers écrits de Simone Weil à la philosophie de Descartes. « L'imprégnation cartésienne que Simone

[1] *SP*, I, p. 150.
[2] *Ibid.*, p. 154.
[3] *OC* I, p. 199.

Weil a reçue tout au long de son adolescence est manifeste dans ses premiers écrits pleins de références, explicites ou implicites, à Descartes » [4], remarque André A. Devaux. De fait, en considérant l'évolution de la pensée de Simone Weil, il apparaît que sa période d'apprentissage, sous l'égide d'Alain, a commencé par l'étude de la philosophie de Kant, puis a été marquée par la pensée de Descartes. Alain, héritier à la fois de Kant, Descartes et Platon, a réalisé à sa manière une interprétation de ces trois grands philosophes.

Nous nous référons ici au mémoire qu'elle a écrit sur Descartes intitulé « Science et perception dans Descartes », rédigé en 1929-1930 pour le Diplôme d'études supérieures, sous la direction de Léon Brunschvicg. Dans le prolongement de ses deux articles précédents sur la perception et le temps, ce mémoire expose une théorie de la perception considérée comme science commençante. Or, ce sera la tâche de notre étude de dégager la thèse de Simone Weil sur ce sujet, ainsi que sa notion du « pouvoir » dans une mise en question perception/science/Descartes. Nous verrons que le mémoire sur Descartes nous conduit à découvrir le concept de force, c'est-à-dire le rapport entre la science et le pouvoir, d'une part, et le *cogito* interprété en termes de « pouvoir », d'autre part.

[4] André A. Devaux, « Présence de Descartes dans la vie et dans l'œuvre de Simone Weil », *CSW*, XVIII-1, mars 1995, p. 3.

II-1 Le compromis entre la science et le pouvoir

II-1-(1) La séparation de la perception et de la science

Chacun des termes utilisés dans le titre du mémoire de Simone Weil — « science », « perception » et « Descartes » — nous renseigne sur l'époque de son apprentissage. Au début du XXe siècle, les références à Descartes et à Kant étaient de mise pour aborder la question de la philosophie moderne, ce qui revenait à s'interroger sur la certitude de la connaissance. Pour cela, on faisait appel aussi bien à la méthode scientifique (physico-mathématique) qu'à la mise en question du rapport entre la science et la philosophie (la perception). Il est intéressant, par exemple, de se rappeler qu'en 1929, année où Simone Weil préparait son mémoire, Husserl donnait quatre conférences à la Sorbonne sur les *Méditations cartésiennes*. Dans les textes qui composent la *Krisis*, écrits de 1926 à 1936, le philosophe parle de la situation de détresse où se trouve la philosophie du fait du progrès scientifique[5]. Parmi les philosophes qui s'intéressaient à cette problématique et qui ont eu une nette influence sur la pensée de Simone Weil, on peut distinguer Alain dont les recherches, à cette époque, consignées notamment dans les *Entretiens au bord de la mer* de 1931, portaient sur la science et la perception. Simone Weil, elle, envisage déjà le rapport de la science et de la perception à travers la pensée de Descartes dans un article intitulé « De la perception ou l'aventure de Protée » (1928).

[5] Concernant la relecture weilienne de Descartes, Emmanuel Gabellieri et Robert Chenavier entreprennent d'établir un parallèle entre les idées de Simone Weil et celles de Husserl. *Cf.* Emmanuel Gabellieri, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, *op. cit.*, p. 63-64 ; Robert Chenavier, « Les méditations cartésiennes de Simone Weil », *Les études philosophiques*, Paris, PUF, juillet 2007, p. 183-205.

> Il faut examiner les rapports de la perception et de la science en Kant, Descartes, Platon ; Platon étant la synthèse, comme ayant poussé la critique kantienne plus loin que Kant, et jusqu'au réalisme cartésien. Descartes doit faire la conclusion, comme ayant dit explicitement ce que Platon n'a fait que sous-entendre.[6]

Platon conçoit la science comme la fin de toute connaissance ou comme un ensemble d'idées. Dans la mise en question de la perception et de la science, quelle est « la conclusion » de Descartes en tant qu'héritier de Platon ? En partant de ces questions principales, Simone Weil, dans la première partie du mémoire, se demande si la science peut apporter aux hommes l'égalité et la liberté, ou bien un nouvel esclavage.

Tandis que la science grecque, qui opposait monde sensible et monde des idées, était « la science des nombres, des figures et des machines » [7], la science moderne, qui se considère « fille de la terre » [8], prétend expliquer rigoureusement le monde par la physique à la fois expérimentale et mathématique. Paradoxalement, la science réduisant le monde à des rapports abstraits, la réalité semble réduite à des relations. La science n'est-elle alors qu'un pur rapport ou un ensemble de modèles théoriques, détachés de l'expérience et de la connaissance fondées par la perception ? Simone Weil y réfléchit à partir de Descartes, dont la volonté de faire une physique mathématique est à l'origine de la science moderne car « le meilleur moyen de le savoir est de prendre la science à sa source et de chercher selon quels principes elle s'est constituée » et « il nous faut remonter à la double révolution par laquelle la physique est devenue une application de la

---

[6] « De la perception ou l'aventure de Protée », *OC* I, p. 133. Sur la recherche de Simone Weil qui relie Descartes à Platon, depuis ce mémoire jusqu'à ses derniers écrits, voir Michel Narcy, « À propos du *Timée* de Simone Weil. Descartes relayé par Platon ? », *CSW*, XVIII-1, mars 1995, p. 25-34.
[7] *OC* I, p. 163.
[8] *Ibid.*

mathématique et la géométrie est devenue algèbre, autrement dit à Descartes » [9]. Descartes a détaché la géométrie de la terre à laquelle la géométrie classique appartenait. « Il a été comme un second Thalès par rapport à Thalès. Il a transporté la connaissance de la nature du domaine des sens au domaine de la raison » [10]. Cela signifie-t-il que la science manipule des signes, si éloignés de nos observations que les choses perdent leur opacité et leur épaisseur ? La science est-elle ainsi détachée de notre sens commun ? Pour avancer vers une réponse à ces questions, Simone Weil analyse le célèbre passage de Descartes sur le morceau de cire. Dans la seconde Méditation, Descartes établit le Cogito comme base inébranlable de toute connaissance rationnelle ; ce qui implique que la connaissance ne vienne pas à l'esprit du dehors, mais soit l'effet de son progrès immanent ; c'est ce que Descartes prouve par l'analyse de la connaissance du morceau de cire, qui est comme la réciproque du Cogito : la vrai cire est connue par « une inspection de l'esprit ».

> « Quel est ce morceau de cire qui ne peut être compris que par l'entendement ou l'esprit ? Certes c'est le même que je vois, que je touche, que j'imagine [...]. Ma perception n'est point une vision, ou un attouchement, ni une imagination, et ne l'a jamais été, quoiqu'il le semblât ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit [...] et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux. » [11]

Selon les circonstances le morceau de cire change d'odeur, de taille, d'aspect. La vérité du morceau de cire doit être l'essence qui donne unité à cette cire aux apparences pourtant multiples. En effet, la perception de la cire ne réside

---

[9] *OC* I, p. 165.
[10] *Ibid.*, p. 172.
[11] *Ibid.*, p.182. Charles Adam et Paul Tannery, *Œuvres de Descartes*, IX-1, *Méditations*, Paris, Vrin, 1982, p. 24-25.

ni dans la vue, ni dans le toucher, ni dans l'imagination, mais dans l'inspection de l'esprit laquelle saisit directement le concept d'étendue intelligible : c'est le fait d'être une étendue déterminée qui fait l'unité du morceau de cire. C'est avec « la seule puissance de juger qui réside en [notre] esprit » [12] que nous entendons la cire que nous pensons voir avec les yeux. La physique géométrique de Descartes projette sur le monde sensible le modèle intelligible des tourbillons ; mais, pour Descartes, la science ne fait que prolonger la perception des objets du monde sensible, laquelle est en dernière analyse une « inspection de l'esprit » : la perception est « de même nature que la science » [13]. Simone Weil souligne que Descartes lie la science et la perception, perception qui relève de la « *même nature* que la science » [14]. Cette citation met l'accent sur le fait que, pour Descartes, il y a dans la perception une « géométrie naturelle » et « une action de la pensée qui, n'étant qu'une imagination toute simple, ne laisse point d'envelopper en soi un raisonnement semblable à celui que font les Arpenteurs, lorsque, par le moyen de deux différentes stations, ils mesurent les lieux inaccessibles » [15]. La science ne réduit pas le monde à des rapports abstraits. La science purifie des perceptions ; en d'autres termes, la science est une perception purifiée mais c'est que la perception est une science commençante. La jeune Simone Weil se rapproche ainsi de la pensée de son maître Alain, qui souligne que la science et la perception sont de même nature pour comprendre le monde, en disant que « ce que la perception commence, la science le continue » ou que la science consiste en une « perception plus exacte des choses » [16].

---

[12] *Méditations*, *op. cit.*, p. 25.
[13] *Cf. Principe*, I, 32. « Qu'il n'y a en nous que deux sortes de pensée, à savoir la perception de l'entendement et l'action de la volonté. [...] Ainsi sentir, imaginer et même concevoir des choses purement intelligibles, ne font que des façon différentes d'apercevoir », Charles Adam et Paul Tannery, IX-2, *op. cit.*, 1989, p. 39.
[14] *OC* I, p. 182.
[15] *Ibid.*
[16] Alain, *Éléments de philosophie*, Paris, Gallimard, 1941, p. 35.

La réaffirmation du rapport de la science à la perception, plus précisément l'établissement d'un rapport de subordination de la perception à la science, constitue l'enjeu de la première partie du mémoire sur Descartes. Cette réflexion sur Descartes amène Simone Weil à une critique de la séparation entre science et perception si répandue dans la philosophie contemporaine.

II-1-(2) Le pouvoir au nom de la science

La problématique de la séparation de la science et de la perception s'articule à une autre question : le problème du *pouvoir* au nom de la science. En effet, dans l'introduction du mémoire, Simone Weil met en question le rapport entre la science et le pouvoir. Ce problème sera au centre des écrits socio-politiques qui feront suite aux écrits sur la science, et constituera également l'objet de sa dernière grande œuvre, *L'Enracinement* [17].

Quand la science peut-elle être considérée comme un pouvoir ? Comment se réalise le compromis *science/pouvoir* ? En s'interrogeant sur l'origine même de la science, Simone Weil aborde ces problématiques. Elle tente d'abord de définir la science en posant les questions suivantes. La révolution provoquée par Thalès « détruisit l'empire des prêtres », mais « que nous a-t-elle apporté à la place » [18] ? « A-t-elle remplacé les prêtres tyranniques, qui régnaient au moyen des prestiges de la religion, par de vrais prêtres, exerçant une autorité légitime parce qu'ils ont véritablement entrée dans le monde intelligible ? Devons-nous nous soumettre aveuglément à ces savants qui voient pour nous, comme nous nous soumettions aveuglément à des prêtres eux-mêmes aveugles […] ? Ou cette révolution a-t-elle

[17] Nous allons le voir en détail dans le chapitre VI.
[18] *OC* I, p. 162.

au contraire remplacé l'inégalité par l'égalité ? » [19]. Le pouvoir de la science serait donc à rapprocher du pouvoir sacerdotal, auquel il se serait substitué ; mais d'où le savant tient-il le caractère sacré qui assure le pouvoir du prêtre ? Analyser la science conduit la philosophe à mettre en avant son *prestige* et son *autorité* légitimes en tant qu'héritière du pouvoir des prêtres. À propos de l'identification du pouvoir des prêtres et de celui de la science, Simone Weil écrira plus tard que « rien d'essentiel n'est changé lorsque ce monopole est constitué non plus par des rites mais par des procédés scientifiques, et que ceux qui les détiennent s'appellent, au lieu de prêtres, savants ou techniciens » [20]. Les savants ont succédé aux prêtres des anciennes théocraties : cette hiérarchisation renvoie à la division de l'humanité. Simone Weil note qu'« un abîme sépare le savant et l'ignorant » [21] : l'abîme « creusé par la science moderne entre raison et perception » sépare « les savants (maniant un langage purement abstrait) et le reste des hommes (liés à la perception commune) » [22]. À la même époque, elle reprend cette idée dans un article inachevé, intitulé « La Division du travail et l'égalité des salaires ». En parlant du peuple qui n'a qu'à obéir aux chefs, aux élites, aux savants du fait de la division du travail et du manque d'instruction, elle affirme que l'instruction est « une puissance » et que c'est de nos jours « la principale puissance » [23]. C'est que « comme autrefois les rois régnaient, non seulement par la force des lois, mais par la grâce de Dieu, de même les puissants d'aujourd'hui, obligés, bien plus que les rois, de contenir par un nom respecté ce peuple qui peut tourner les lois contre eux, règnent au nom de la science » [24]. Or,

---

[19] *Ibid.*
[20] *OC* II 2, p. 53-54. Dans une critique sur Lénine écrite en 1933, elle rappelle que « sans doute la science actuelle est-elle bien propre à servir de théologie à notre société de plus en plus bureaucratique », *OC* II 1, p. 302.
[21] *OC* I, p. 164.
[22] Emmanuel Gabellieri, *Simone Weil*, *op. cit.*, p. 9.
[23] *OC* I, p. 253.
[24] *Ibid.*

un tel état de choses ne va pas de soi, mais est une conséquence de la mutation de la science par rapport à ses origines. Comment la science a-t-elle évolué ? Comment s'est produite la séparation entre la science et le savoir commun ?

> Ce changement s'est produit d'un jour que l'immense étendue des connaissances humaines a fait adopter et répandre par les savants la doctrine que le savoir est, en chaque domaine, le privilège des spécialistes. [...] À plus forte raison le commun des hommes n'a d'autre part à la connaissance que le devoir de s'en remettre à ce que prononce l'élite des gens compétents.[25]

La science se sépare du savoir commun lorsque le peuple accepte la « doctrine » selon laquelle la connaissance est le privilège des spécialités. Simone Weil se demande en quoi consiste le prestige des savants, et y répond dans « La Division du travail et l'égalité des salaires » : « En ce que ce mot de science, prononcé à propos, place celui qui s'en sert dans le petit nombre de ceux qui ont le droit de décider, tandis que se trouve récusée la foule des ignorants, la masse, autrement dit le peuple. Si le peuple reconnaît que l'élite le récuse à bon droit, il ne lui reste plus qu'à croire en elle, à lui obéir, à espérer en sa bienveillance » [26]. Le *prestige* repose ainsi sur la division de l'humanité entre, d'un côté, une élite, et de l'autre, la foule des ignorants, le peuple. Plus précisément, devant la *puissance* exercée au nom de la *science*, ceux qui n'ont pas de savoir scientifique sont obligés de vénérer « ce mot magique de science » [27] et d'obéir à ceux qui détiennent le savoir, aux puissants.

À la fin de l'introduction de son mémoire sur Descartes, Simone Weil se demande si « les savants, en séparant comme ils le font la pensée scientifique de

---

[25] *OC* I, p. 253-254.
[26] *Ibid.*, p. 254.
[27] *Ibid.*

la pensée commune, se règlent sur leurs préjugés plutôt que sur la nature de la science » [28]. Le pouvoir propre aux prêtres, aux savants et aux techniciens, c'est donc le *monopole* de ceux qui sont censés connaître et maîtriser les *puissances de la nature*. Et certes la science peut nous permettre d'humaniser la nature. Dans notre monde se trouve la marque de notre science, celle qui nous permet de mathématiser le monde et de l'ordonner techniquement, c'est-à-dire mesurer des terres, compter des choses, construire des machines, guérir des maladies. La science nous invite ainsi à démystifier la nature en soumettant notre rapport aux choses à la forme de pensée des géomètres et des physiciens. La science, remplaçant la religion, est une technique intellectuelle pour connaître les lois qui régissent le monde. Dans ce sens, la science, comme le dit Descartes, est essentiellement la méthode qui permet de « nous rendre comme maître et possesseurs de la Nature » [29]. La science, en tant que connaissance des lois de la Nature, ouvre des perspectives immenses et donne un *pouvoir* en tant que *technique*. Quand la science comme maîtrise de la puissance devient un instrument privilégié, elle tend fatalement à la *puissance*, à la *domination* et à la *maîtrise du monde*. La science comme technique facilite la conjonction du *savoir* et du *pouvoir*. Cependant, il faut rappeler ici que la science, chez Descartes, nous rend « comme » maître et possesseur de la Nature ; il ne s'agit pas exactement de maîtriser et de posséder la nature. La science n'a pas en elle-même pour fin la puissance ; cette puissance reste relative, car, pour Descartes, seul Dieu est le maître et possesseur de la Nature [30]. Sur la notion de possession de la Nature

---

[28] *OC* I, p. 165.
[29] *Œuvres de Descartes*, VI, *Discours de la Méthode, et Essais*, Pairs, Vrin, 1982, p. 62.
[30] À cet égard, Alain fait remarquer qu'on peut trouver le contraire du technicisme dans la pensée cartésienne sur la science : « [Descartes] joint la contemplation avec l'adhésion la plus stricte à la nature. En toute science, il y a étude continuelle de l'expérience ; il est bon de voir comment se définissent les différences ; comment la recherche s'oriente, et comment il se fait que l'orgueilleuse technique n'ait pas tout dominé », *Propos*, I, *op. cit.*, p. 956.

chez Descartes, Simone Weil affirme que « Cette fin consiste à fonder la morale » [31] en citant le propos de Descartes : « Ces vérités de Physique font partie des fondements de la plus haute et de la parfaite Morale » [32]. Pour Descartes, l'homme peut devenir maître et possesseur de lui-même, de la même manière qu'il est capable de devenir maître et possesseur de la nature. À la suite de Descartes, Simone Weil conçoit que la science relève de la *morale*. Elle ne cessera de s'intéresser au problème théorique de la valeur de la science, considérant que la connaissance de la science est nécessaire pour abolir l'« abîme qui sépare le savant de l'ignorant ». Comme Thalès détruisit « l'empire des prêtres », il faut détruire l'empire des savants pour libérer l'humanité de la soumission au petit nombre des possesseurs du savoir.

La première partie du mémoire aboutit ainsi à la conclusion que la science, étant complètement séparée de la perception et de la pensée commune, devient privilège d'un petit nombre d'initiés qui sont censée supérieurs à la masse ignorante ; dans cette ligne, la science peut asservir cette masse à un nouvel esclavage, plutôt que l'égalité et la liberté. Le problème de la science, tel qu'il est envisagé dans le mémoire, en tant que pouvoir des spécialistes, des privilèges et des monopoles, réapparaîtra dans son analyse du travail, particulièrement dans *Les causes de la liberté et de l'oppression sociale* en 1934. Il sera examiné avec les concepts de force et de puissance dans deux contextes : celui de l'opposition des hommes à la nature et celui de l'oppression par le savoir spécialisé.

---

[31] *OC* I, p. 174. Elle notera plus tard dans son *Cahier* : « Physiciens, fabricateurs non de sagesse [...], non de savoir [...] mais uniquement de puissance pour n'importe quoi, à l'usage de n'importe quoi. », *OC* VI 1, p. 206.
[32] *OC* I, p. 174. *Œuvres de Descartes*, AT, V, *Correspondance*, Paris, Vrin, 1974, p. 290-291.

II-2 Le *cogito* comme pouvoir

II-2-(1) « Je puis, donc je suis »

Dans la deuxième partie du mémoire, Simone Weil renouvelle pour elle-même la démarche de Descartes, en cherchant à penser le sujet dans son rapport au monde, un monde rendu intelligible par les sciences physiques et naturelles ; mais c'est plutôt un sujet impuissant qu'elle va découvrir au bout de son itinéraire intellectuel. Comme Descartes, elle commence par le doute, puis elle tente de reconstruire l'univers, passant de la certitude de soi à celle de Dieu, jusqu'à celle du monde. Ce faisant, ses idées se développent de façon originale, voire « dogmatique »[33], s'appuyant sur « un Descartes ressuscité »[34], un nouveau Descartes imaginaire, qui « n'aurait du premier ni le génie, ni les connaissances mathématiques et physiques, ni la force du style » et qui « n'aurait en commun avec lui que d'être un être humain, et d'avoir résolu de ne croire qu'en soi »[35].

Tout d'abord, elle feint que le monde soit illusion : « Non seulement plaisir, souffrance, sensation, mais par suite aussi cet être que je nomme moi, qui jouit, souffre et sent. Tout cela est illusion »[36]. Elle sort de l'illusion comme Descartes, par la révélation de la puissance de la pensée. Pensée qui se donne ici comme le pouvoir de chasser l'illusion. Plus que Descartes, Simone Weil insiste sur la puissance de la pensée, qui n'est pas simplement une substance ayant

---

[33] Simone Pétrement a qualifié le mémoire de « travail plus dogmatique qu'historique » et a remarqué que « cette façon de comprendre l'histoire dut faire frémir l'historien Brunschvicg », *SP* I, p. 150. En effet, Brunschvicg lui a donné la note de 11 sur 20 avec cette appréciation : « Intelligence repliée sur elle-même et peu disposée à sortir de la monade qu'elle s'est, peut-être artificiellement, construite », Jean-François Sirinelli, *Génération intellectuelle, Khâgneux et Normaliens dans l'entre-deux-guerres, op. cit.*, p. 467.
[34] *OC* I, p. 183.
[35] *Ibid.*
[36] *Ibid.*, p. 188.

différents modes (« exister, connaître, sentie »), mais un pouvoir s'exerçant de façons diverses.

> La puissance que j'exerce sur ma propre croyance n'est pas une illusion ; c'est par cette puissance que je sais que je pense. […] Et par cette puissance de pensée, qui ne se révèle encore à moi que par la puissance de douter, je sais que je suis. Je puis, donc je suis.[37]

« Je puis, donc je suis », en d'autres termes le *cogito comme pouvoir*. Telle est la forme du *cogito* redéfini par Simone Weil. Le *cogito* cartésien envisage l'auto-position d'un sujet pensant, autonome, saisissant et connaissant immédiatement en soi-même sa pensée. Pour Simone Weil également, le *cogito* est l'auto-affirmation de l'esprit et « la puissance de l'esprit est posée » dans le *cogito* « comme étant en droit illimitée » [38]. Tandis que l'instance autonome du sujet chez Descartes possède différents modes de penser (douter, affirmer, nier, haïr, vouloir, imaginer, sentir…), Simone Weil souligne que « Exister, penser, connaître ne sont que des aspects d'une seule réalité : pouvoir » [39]. L'être se définit ainsi par le *pouvoir* chez elle ; elle affirme ainsi que « ce que je suis se définit par ce que je puis » [40].

Dans quel sens faut-il prendre cette formule ? Selon Peter Winch, ce que Simone Weil entend par pouvoir dans son mémoire correspond à ce qu'on peut faire, à notre capacité d'agir, ou plus précisément d'avoir une activité dominée par

---

[37] *OC* I, p. 189.
[38] *Ibid.*, p. 342.
[39] *Ibid.*, p. 189.
[40] *Ibid.*, p. 190. Concernant l'affirmation weilienne de la puissance comme statut de l'existence, il est intéressant de remarquer que Maine de Biran cherchait à montrer « le processus par lequel le moi consolide sa force et son être » et qu'il considère la conscience de l'existence comme « la conscience du pouvoir de la volonté personnelle ». *Cf.* Betty McLane-Iles, « Les premières idées de Simone Weil sur la perception : Simone Weil et Jean-Paul Sartre », *CSW*, V-1, mars 1982, p. 39-40. À propos de la compréhension du moi comme pouvoir, il y a un rapprochement entre Maine de Biran et Simone Weil ; voir Emmanuel Gabellieri, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, *op. cit.*, p. 73sq.

le hasard ou par la contingence [41]. En effet, il est très intéressant de noter que le rapport entre le sujet et le monde s'exprime comme une *puissance* chez la jeune Simone Weil et qu'elle met l'accent sur le pouvoir du sujet en tant qu'une sorte de capacité d'agir. Cependant, pour comprendre le sens qu'elle donne à notre existence déterminée par notre puissance, il faut admettre que le pouvoir actif de l'individu se manifeste par le doute. « Je suis une chose qui pense » [42], écrit-elle. Cela signifie que je ne suis pas une chose pensante, mais une puissance de penser : je connais ce que je puis « dans la mesure où, à jouir, à souffrir, à ressentir, à imaginer, je substitue, transformant ainsi l'illusion en certitude et le hasard en nécessité, faire et subir » [43]. Mais cette opposition entre faire et subir est « prématurée » [44]. Lorsqu'elle écrit : « Je ne me connais qu'une puissance, celle de douter, puissance dont l'exercice ne saurait être empêché par rien » [45], elle se place dans la continuité de Descartes. Une seule chose ne peut être remise en doute : c'est que je doute, c'est-à-dire que je pense. Le doute ne peut pas se dissoudre lui-même, ni me plonger dans l'inexistence. Dans le même temps où je m'aperçois que je pense, je vois avec certitude que je suis. Dans ce sens, le doute est la marque de l'être au monde. Simone Weil affirme ainsi que le doute est l'expression même de notre puissance : « Le pouvoir de douter seul me définit, car seul il est immédiatement reconnu » [46]. Ce qui veut dire que la puissance directe de l'homme est celle de douter, et donc que l'affirmation de l'être réside dans la négation : « Je reconnais ainsi que mon pouvoir sur ma propre croyance n'est que négatif ; je puis douter, je ne puis croire » [47].

---

[41] *Cf.* Peter Winch, *The just balance*, *op. cit.*, p. 8-12.
[42] *OC* I, p. 189.
[43] *Ibid.*, p. 190.
[44] *Ibid.*
[45] *Ibid.*
[46] *Ibid.* Dans les *Compléments relatifs au Diplôme*, Simone Weil note qu'« il n'est pas de puissance directe, sinon douter », *OC* I, p. 339.
[47] *Ibid.*, p. 190. On trouve cette note dans le plan du mémoire : « La seule intuition

Alors que Descartes voit dans le cogito ce qui met fin au doute, et dans la recherche d'évidences sur le même modèle la méthode adéquate pour la construction d'un système métaphysique, Simone Weil retient du cogito que, s'il est assurance de la pensée, c'est qu'il s'est révélé à lui-même comme pouvoir de douter. La pensée se révèle d'abord à elle-même comme pouvoir de nier. Le cogito, formulé en terme de pouvoir chez Simone Weil porte sur le pouvoir négatif du moi sur le monde. Le pouvoir n'est pas celui que l'on peut exercer ; ni la capacité qui permet une action, ni un objet de possession ; c'est un *moi limité* qui est assumé par le cogito de Simone Weil.

II-2-(2) Le travail, action indirecte

Que trouve-t-on dans la thèse de Simone Weil sur le moi et le pouvoir ? Dans le doute, s'est révélé à soi un pouvoir qui s'est apparu négation ; mais peut-il être aussi affirmation du soi dans le monde, le cogito devenant ainsi volonté ? La dernière partie du mémoire est centrée sur la possibilité de rapporter le moi au monde, en commençant par s'interroger sur la portée du pouvoir du moi : « Pour me connaître, il me reste donc à savoir jusqu'où ce pouvoir s'étend » [48].

> S'il n'existe que moi, il n'existe que cette puissance absolue ; je ne dépends que de mon vouloir, je n'existe qu'autant que je le crée, je suis Dieu. [...] Or, il n'en est rien. Je ne suis pas Dieu.[49]

Mon pouvoir doit être infini parce que le pouvoir est, selon Simone Weil,

---

intellectuelle m'est donnée par une négation. Ne pas craindre / Ne pas désirer / Ne pas haïr / ou mieux : Refuser mon assentiment à la crainte au désir à la haine », *Ibid.*, p. 348.
[48] *Ibid.*, p. 192.
[49] *Ibid.*, p. 193.

essentiellement *infini*. Cependant, je dois lui reconnaître des *bornes* [50] car je ne suis pas Dieu.

> [...] Ma souveraineté sur moi, absolue tant que je ne veux que suspendre ma pensée, disparaît dès qu'il s'agit de me donner une chose à penser. La liberté est la seule puissance qui soit mienne absolument. Il existe donc autre chose que moi.[51]

Dieu, autrement dit ce qui correspond à l'idée de la toute-puissance, m'oblige à reconnaître cette autre existence que moi, en me faisant connaître que je ne suis pas l'unique existence.

> [...] L'idée de Dieu seule a pu porter témoignage d'une existence. Aussi l'idée de Dieu seule était-elle l'idée d'une puissance véritable, par suite réelle ; la puissance véritable ne saurait être imaginaire. Si la toute-puissance pouvait être une fiction de mon esprit, je pourrais être moi-même une fiction, car je n'existe qu'autant que je participe à la toute-puissance.[52]

---

[50] *Ibid.*

[51] *Ibid.*

[52] *Ibid.*, p. 194. Tels sont les attributs de Dieu pour la jeune Simone Weil. Simone Pétrement note qu'« on s'étonne que ce Dieu soit défini par la toute-puissance plutôt que par la bonté, le bien, la perfection. Peut-être, à cette époque-là, honorait-elle plus encore que le bien la liberté ou l'action », *SP*, I, p. 155. « Le Dieu de Descartes, c'est aussi le Dieu de Simone, car elle se fiait alors entièrement à Descartes », ajoute-t-elle (*SP*, I, p. 158). Or, dans une ébauche du mémoire, Simone Weil décrit le Dieu de Descartes : « Ce Dieu, non seulement, ne ressemble pas au Dieu des théologiens, mais est même ce qui m'assure contre la théologie ; il est ce qu'il y a d'infaillible en moi-même », *OC* I, p. 342-343. Ce Dieu qui est d'abord puissance est « seulement la puissance de l'esprit, la pensée en tant qu'action, la volonté, la liberté », *SP*, I, p. 160. D'où on pourrait dire, avec Simone Pétrement, qu'il y a identification entre la religion et la morale chez la jeune Simone Weil : « Croire en Dieu, ce n'est guère autre chose pour elle, à cette époque, qu'agir justement. Dieu est supposé et posé par l'action juste et non autrement », *SP*, I, p. 161-162. Par ailleurs, sur ce sujet, Robert Chenavier cite la même ébauche : « La théologie cartésienne développe les attributs de Dieu, qui expriment en apparence que Dieu est tout-puissant, en réalité seulement que Dieu est indépendant. Même la création n'exprime pas, comme il semble, la puissance, mais l'indépendance de la pensée divine » (*OC* I, p. 341) et il y voit « une sorte d'anticipation de la critique d'un Dieu de puissance, développée plus tard par S. Weil », Robert Chenavier, « Les méditations cartésiennes de Simone Weil », art. cit., p. 193.

Dans le complément du mémoire de Simone Weil, on trouve la citation suivante, tirée des *Méditations* : « Et je remarque bien qu'en tant que je me considère tout seul, comme s'il y avait que moi au monde, j'aurais été beaucoup plus parfait que je ne suis, si Dieu m'avait créé tel que je ne faillisse jamais » [53]. Cela n'implique pas que le constat que je ne suis pas Dieu prouve l'existence de Dieu. Si je connais que je ne suis pas Dieu, cela prouve plutôt l'existence du monde. Simone Weil affirme : « Il est vrai que si j'arrive à me heurter à la limite de mon pouvoir, je ne connaîtrai à la rigueur pas autre chose, sinon de quelle manière Dieu m'empêche d'être Dieu mais il n'y a rien de plus à savoir, cette connaissance étant la connaissance du monde » [54]. En parlant de l'idée de Dieu qui fait connaître à l'homme qu'il n'est pas Dieu, il est question ici de la relation entre « la connaissance du monde » et « ma souveraineté sur moi », plus précisément de *mon pouvoir qui n'est pas tout-puissant* vis-à-vis du monde. Ma puissance est limitée par le monde, tel est le constat weilien. Selon Emmanuel Gabellieri, chez Simone Weil se présente « une preuve parfaite de l'existence de l'ego et du monde, et une preuve indirecte du rapport de la pensée à Dieu, de sorte que, d'abord, seuls l'ego et le monde se prouvent et s'éprouvent parfaitement, par expérience et par contact, là où Dieu n'est primitivement que l'idée nécessaire permettant d'évaluer mon être comme limite » [55].

Le monde apparaît à l'homme comme ce qui l'empêche d'étendre son pouvoir, c'est-à-dire que le monde apparaît ainsi comme ce qui s'oppose à la volonté de l'homme. Être au monde, cela signifie que j'existe sous certaines conditions. Par rapport à l'homme, le monde est aussi bien « l'obstacle » [56], selon le terme de Simone Weil, que l'oppression, lorsqu' elle affirme que « ce monde se

---

[53] *OC* I, p. 343 ; Descartes, *Méditations*, *op. cit.*, p. 49.
[54] *OC* I, p. 194.
[55] Emmanuel Gabellieri, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, *op. cit.*, p. 80.
[56] *OC* I, p. 198.

presse sur moi par tout le poids de l'aversion, du désir, de la croyance, sans me laisser, je l'ai connu, d'autre pouvoir que le refus » [57]. Tel étant le monde, elle n'hésite pas à écrire que « posséder une puissance que je ne dirigerais pas, ce serait n'exercer aucune puissance » [58].

> Je dois sortir du monde si j'y veux prendre pied. Je ne dois pas attaquer de front et essayer d'étreindre, mais ruser, chercher une prise et saisir de biais.[59]

Pour sortir du monde ou chercher une prise alternative pour y prendre pied, il est nécessaire de connaître « la part du monde » [60] et de le transformer. Ce sont les tâches que Simone Weil cherche à esquisser avec ce Descartes « ressuscité » à travers la formule « je puis, donc je suis » [61]. Une première étape consiste à reconnaître que, dans le monde, « tout est hors de tout, tout est étranger à tout, tout est indifférent à tout » et que le monde en soi-même « n'est autre chose qu'une substance étendue » [62]. Elle vise à se convaincre de la passivité essentielle du monde ; le monde n'est pas une volonté qui s'oppose à la mienne, mais une inertie. Ce que Simone Weil doit à Descartes, c'est cette façon de comprendre le monde en tant qu'étendue, ne connaissant pas de fin comme la

---

[57] *Ibid.*, p. 197.
[58] *Ibid.*, p. 199.
[59] *Ibid.*, p. 201.
[60] *Ibid.*, p. 207.
[61] Dans le complément au diplôme, Simone Weil note que Descartes « voulait uniquement se rendre, "une fois en sa vie", comme il dit, compte de la véritable condition de l'homme pour régler ensuite sur cette condition, quelle qu'elle puisse être, son action et sa pensée », *Ibid.*, p. 342. Et d'écrire plus tard dans le compte rendu de « Matérialisme et empiriocriticisme » de Lénine : « Si l'on veut... se rendre compte de la condition où l'homme se trouve réellement placé, on ne se demandera pas comment il peut se faire que le monde soit connu, mais comment en fait, l'homme connaît le monde ; et l'on devra reconnaître l'existence et d'un monde qui dépasse la pensée, et d'une pensée qui, loin de refléter passivement le monde, s'exerce sur lui à la fois pour le connaître et pour le transformer. C'est ainsi que pensait Descartes... », *OC* II 1, p. 305-6.
[62] *OC* I, p. 208.

géométrie [63]. Connaissance du monde et raison géométrique ne font qu'un, puisque, d'après Robert Chenavier, « nous sommes en présence d'une action sans force et sans matière, la force étant neutralisée en mouvement géométrisé et la matière étant réduite à l'espace géométrique », ce qui résulte en « la pure étendue comme loi de l'extériorité indifférente à nos émotions, à nos passions, à notre imagination, ce qui est la condition pour que nous puissions agir » [64]. La réduction de la matière à l'étendue, pure passivité (rupture décisive avec la physique aristotélicienne et scolastique, consacrée par la formation du principe d'inertie) est essentielle pour Descartes, qui se voulait d'abord un physicien adonné à la connaissance du monde. Mais, d'évidence, ce n'est pas l'effort cartésien pour expliquer scientifiquement le monde qui intéresse Simone Weil ; c'est ce qui en résulte pour la relation de l'homme à ce monde devenu ainsi autrement intelligible. Pour elle, Descartes est, selon l'expression de Robert Chenavier, « un philosophe de la condition humaine, de la connaissance des conditions sous lesquelles nous pensons et agissons » [65].

Après avoir reconnu le monde, ce qui importe est donc de le transformer. Le rapport entre le monde et le moi est double, je suis en même temps un être passif et actif : « Je suis toujours deux, d'un côté l'être passif qui subit le monde,

---

[63] Dans le commentaire de Simone Weil sur Kant, écrit dans la classe d'Alain, on retrouve cette idée de l'indifférence du monde comme géométrie : « De même que l'indifférence du monde en ses mouvements fonde seule la liberté de l'action, cette même indifférence, reflétée pour ainsi dire par la géométrie, est aussi ce qui seul permet la liberté de la pensée », « Commentaire d'une remarque de Kant pour faire partie d'une dissertation sur Poésie et Vérité », *OC* I, p. 97-98.

[64] Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie de travail*, *op. cit.*, p. 167-168.

[65] Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie de travail*, *op. cit.*, p.169.
En comparant la pensée weilienne avec Husserl, Robert Chenavier remarque que Simone Weil est plus fidèle à la lettre cartésienne : « Elle pose l'existence d'un être tel que notre puissance possible sur lui se définisse par le contact avec sa nécessité réelle. La présence directe de la chose en moi est un point de départ qu'il s'agit de dépasser en distinguant « la part du monde » en tant que tel, défini par sa nécessité réelle ». Chez Simone Weil, « Il ne s'agit pas d'explorer la conscience en partant de ce qui est visé par elle, ou de se demander quel est le sens de l'extériorité d'un monde qui est le corrélat d'une structure déterminée de la conscience, il s'agit de déterminer quelles sont la réalité de l'être du monde et sa nécessité », Robert Chenavier, « Les méditations cartésiennes de Simone Weil », art. cit., p. 189.

de l'autre l'être actif qui a prise sur lui ; la géométrie, la physique me font concevoir comment ces deux êtres peuvent se rejoindre, mais ne les rejoignent pas. Ne puis-je atteindre la sagesse parfaite, la sagesse en acte, qui rejoindrait les deux tronçons de moi-même ? » [66]. Il est évident que le moi est passif par rapport au monde si l'on pense à l'imagination ou à la passion. Dans ce sens, le monde extérieur est la preuve de l'*impuissance* de l'homme. On ne peut pas réconcilier ces deux aspects directement ; cependant, le moi peut laisser ses traces dans le monde à travers le *travail*, qui nous donne la possibilité d'accéder au monde et ainsi de réintégrer la passivité et la positivité chez l'homme : « Je peux les joindre indirectement, puisque ce n'est pas en autre chose que consiste l'action. Non pas cette apparence d'action par laquelle l'imagination folle me fait bouleverser aveuglément le monde au moyen de mes désirs déréglés » [67]. Nous avons déjà discuté cette action indirecte à propos du topo intitulé « temps » : « Agir n'est autre chose pour moi que de me changer moi-même, changer ce que je sais ou ce que je sens ; mais ce changement de moi-même que je veux, il ne me suffit pas de vouloir pour l'avoir. Je ne puis l'obtenir qu'indirectement » [68]. Or, c'est exactement en cherchant le moyen de faire face au monde que Simone Weil développe le concept de *travail*. Pour elle, le travail est une action indirecte par laquelle « la raison saisit le monde même » [69], en transformant l'obstacle en médiateur. C'est uniquement à travers le travail que l'homme peut avoir prise sur le monde et agir sur lui. On retrouve ici le concept de travail comme « puissance indirecte » [70], autrement dit « l'action véritable, l'action indirecte, l'action conforme à la géométrie » [71]. La perception, conclut Simone Weil, c'est « la géométrie prenant

[66] *Ibid.*, p. 209.
[67] *Ibid.*, p. 209.
[68] *Ibid.*, p. 142.
[69] *Ibid.*, p. 209.
[70] *Ibid.*, p. 199.
[71] *Ibid.*, p. 209.

possession en quelque sorte des passions mêmes, par le moyen du travail » [72]. Telle est, en effet, l'affirmation essentielle et originale de son mémoire sur Descartes.

La fin de la deuxième partie du mémoire sur Descartes affirme que « la seule sagesse consiste à savoir qu'il y a un monde, c'est-à-dire une matière que le travail seul peut changer » [73]. Le concept de travail apparaît dans le mémoire comme le signe de notre pouvoir sur les choses. Le travail sera un des thèmes majeurs de la pensée de Simone Weil ; dans ses premiers écrits, elle ne fait que commencer à développer ce concept de travail, sous l'influence manifeste d'Alain. Ce dernier note, dans sa critique de Maine de Biran : « L'effort biranien se meut à la surface du monde ; on n'entre dans le monde que par le travail » [74] . Ce n'est pas dans la perception, mais plutôt dans l'action réelle, qui est travail, que le monde se révèle à nous comme existant, selon Alain. Le travail de Simone Weil se place dans la continuité de la philosophie d'Alain, une philosophie dont on peut dire, avec Jean Hyppolite, qu'elle constitue « une philosophie du travail » [75].

En interprétant des œuvres de Descartes, en critiquant la science moderne représentant le pouvoir, la disciple d'Alain a formulé « Je puis, donc je suis » au lieu de la formule cartésienne « Je pense, donc je suis ». Cette modification du *cogito* interprété par elle en termes de « pouvoir » a d'abord pour effet de qualifier le sujet comme *pouvoir* et ensuite de définir la condition humaine

---

[72] *Ibid.*, p. 210.
[73] *Ibid.*, p. 217.
[74] Alain, *Propos* I, *op. cit.*, p. 1088.
[75] Jean Hyppolite affirme que « la philosophie d'Alain est une philosophie du travail », car chez Alain « c'est par le travail que l'homme apprend à penser le monde et à se penser dans le monde », « L'existence, l'imaginaire et la valeur chez Alain » dans *Figures de la pensée philosophique*, Paris, PUF, 1971, t. II, p. 521. Robert Chenavier analyse en détail la notion de travail dans le mémoire de Simone Weil sur Descartes, en mettant en évidence l'influence des idées d'Alain. Voir : *Simone Weil. Une philosophie de travail*, *op. cit.*, p. 143-182.

comme *impuissance* plutôt que comme puissance. Un tel *cogito* comme pouvoir indirect permet de comprendre la notion de travail chez Simone Weil comme un médiateur entre l'homme et le monde. Reconnaître l'*impuissance de la force humaine* et rétablir le rapport de l'homme au monde à travers le *travail*, tels sont donc les enjeux des premières réflexions de Simone Weil, qui résonneront dans toute sa pensée. Ses premiers textes posent ainsi l'ossature de sa pensée majeure : on peut y voir la genèse de sa philosophie de la *force* et de la *faiblesse*, des idées cardinales de sa pensée ultérieure.

Deuxième Partie

Contre le pouvoir et la violence

(Textes politiques et sociaux : 1931-1939)

Chapitre III

La Critique de Marx : de la force forte à la faiblesse forte

« La notion de force est loin d'être simple, et cependant elle est la première à élucider pour poser les problèmes sociaux » [1].

« Pour se déterminer à un pareil effort d'analyse critique, il suffit de comprendre qu'il permettrait à celui qui l'entreprendrait d'échapper à la contagion de la folie et du vertige collectif en renouant pour son compte, par-dessus l'idole sociale, le pacte original de l'esprit avec l'univers » [2].

La première œuvre majeure de Simone Weil après son apprentissage philosophique est intitulée *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (1934). Son maître Alain l'a qualifiée de « travail de première grandeur ».

[1] *OC* II 2, p. 53.
[2] *Ibid.*, p. 91.

Simone Weil l'appelait elle-même le « Grand œuvre », bien que ce texte soit resté inachevé, ou encore le « testament » (expression qui pourrait renvoyer à « la résolution de renoncer presque complètement à la politique » [3] à partir de cette époque). Rédigé pour la revue *Critique sociale* de Boris Souvarine [4], ce long article, où elle approfondit sa réflexion sur la société moderne à travers la lecture de Marx, se présente aussi comme un bilan de ses actions et réflexions politiques antérieures. Ces dernières figurent notamment dans l'article intitulé « Perspective. Allons-nous vers la révolution prolétarienne ? », dans les notes portées sur les *Cahiers* écrits à partir de 1933 et dans le cours qu'elle a donné à Roanne en 1933 et 1934.

« J'ai beaucoup réfléchi sur l'échec de Descartes. Je pense qu'on pourrait faire un tableau général de notre civilisation : sciences — technique — organisation sociale, et l'intituler : la faillite de Descartes » [5], écrit Simone Weil dans une lettre adressée à Robert Guiéneuf. D'après la philosophe, l'aspiration de Descartes à bâtir une civilisation d'hommes libres et égaux fondée sur la cristalline vérité mathématique a abouti au résultat paradoxal de créer une sorte de

---

[3] Simone Pétrement, *SP* I, p. 429. Après l'achèvement de son « Testament », elle est devenue ouvrière d'usine. Les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* et l'article intitulé « Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne ? », montrent que Simone Weil ne partageait plus, au moment de leur rédaction, les espoirs de ses camarades syndicalistes révolutionnaires.

[4] Boris Souvarine est le fondateur du Cercle communiste Marx et Lénine, devenu en 1930 le Cercle communiste démocratique. La revue *La Critique sociale* (de 1931 à1934, onze numéros) en est l'organe officieux. *Cf.* Anne Roche (sous la direction de), *Boris Souvarine et la Critique Sociale*, Paris, Éditions La Découverte, 1990, p. 7-8.
On ne peut pas situer la position politique de Simone Weil dans la première moitié des années 30, notamment son rapport à Marx sans traiter la figure de Boris Souvarine et sans décrire les problèmes politiques tels qu'on se les posait dans les cercles qu'il animait. Dans le cercle souvarinien, on joue d'abord Marx et le léninisme contre le stalinisme, avant de critiquer le léninisme à partir des théories de Marx et même celle de Lénine, ou le marxisme (notamment la forme ossifiée connue sous le nom de matérialisme dialectique).
À ce sujet, voir notamment : Charles Jaquiers (sous la direction de), *Simone Weil, l'expérience de la vie et le travail de la pensée*, Arles, Édition Sulliver, 1998.

[5] « Lettre de Simone Weil à Robert Guiéneuf », *CSW*, mars-juin 1998, p. 8. Dans une lettre à Alain en 1935, Simone Weil écrit : « Il me semble que tout ce qui s'est passé depuis trois siècles pourrait, si on voulait, se résumer en ceci que l'aventure de Descartes a mal tourné », *S*, p. 111.

technocratie où le pouvoir est détenu par les initiés aux mystères ésotériques de la science moderne. Avec les réflexions sur « l'échec et la faillite de Descartes », elle aborde le problème social à travers l'interprétation de Marx et du marxisme [6]. C'est dans le cadre de son analyse des mécanismes de l'oppression sociale, dans ses premiers écrits socio-politiques, que les notions de force, de puissance et de pouvoir vont apparaître [7].

[6] Descartes et Marx occupent une place importante dans la réflexion weilienne en donnant « une inclinaison à sa pensée ». *Cf.* Thomas Dommange, « Simone Weil : le marxisme hors de soi », dans *Les études philosophiques*, PUF, juillet 2007, p. 207.

[7] Dans les développements qui suivent, on analyse les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* écrites en 1934, en se référant aussi aux ébauches et aux fragments divers écrits vers 1937, et surtout aux projets d'articles intitulés « Méditation sur l'obéissance et la liberté », « Sur les contradictions du marxisme » et « Examen critique des idées de révolution et de progrès ».

III-1 La critique de Marx (1934)

III-1-(1) Les critiques des concepts « progrès » et « illimité »

Dans les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, la réflexion porte sur les analyses faites par Marx concernant l'oppression des travailleurs par le système de production et l'asservissement des citoyens par le système de l'État. Le texte est divisé en deux parties, la première consacrée à l'analyse de l'oppression, la seconde à la présentation de ce que pourrait être une société libre. Son objectif est de se confronter au « désarroi de notre temps » à travers la critique de Marx [8]. Quelle société serait la moins oppressive ? Dans quelles conditions l'inégalité entre oppresseurs et opprimés disparaîtrait-elle ? Pour répondre à ces questions, l'axe principal de la réflexion weilienne consiste à développer les notions de science, de nature, de collectivité. Une formule de Marx tirée du *Capital* revient dans de nombreux propos de cette période : « Le détail de la destinée individuelle du manœuvre sur machine disparaît comme un néant devant la science, les formidables forces naturelles et le travail collectif qui sont incorporés dans l'ensemble des machines et constituent avec elles la puissance du maître » [9]. L'article cherche à décrire les rapports entre l'homme et les machines, entre l'homme et l'homme, la question du rapport entre la science et la technique, la domination et l'obéissance.

---

[8] Dans les notes de Simone Weil, le « désarroi de notre temps » vient à la première place dans la liste des sujets à traiter. *OC* II 2, p. 539.
[9] *OC* II 2, p. 33 ; *Cf. OC* II 1, p. 268-269, *LP*, p. 152.

L'article permet de voir comment Simone Weil approche la question du pouvoir dans la vie sociale et celle de l'organisation de l'agir collectif. Ce qui nous intéresse ici est son engagement dans l'analyse de la notion de force en tant que notion primordiale.

> La notion de force est loin d'être simple, et cependant elle est la première à élucider pour poser les problèmes sociaux.[10] La force et l'oppression, cela fait deux ; mais ce qu'il faut comprendre avant tout, c'est que ce n'est pas la manière dont on use d'une force quelconque, mais sa nature même qui détermine si elle est ou non oppressive. C'est ce que Marx a clairement aperçu en ce qui concerne l'État [...].[11]

Ce que Simone Weil apprécie chez Marx, c'est sa compréhension claire de la nature de la force dans le système capitaliste et dans l'État. En effet, Marx considère que la source de l'oppression ne réside ni dans l'usurpation d'un privilège, ni dans un abus de la part du plus fort : elle vient de la nature même de la *force*. En cela consiste le génie de Marx, selon Simone Weil, qui localise les racines de sa pensée chez Machiavel, « physicien du pouvoir politique » [12] : « Si vous remarquez comment se conduisent les hommes, vous verrez que tous ceux qui sont parvenus à une grande richesse et une grande puissance y sont parvenus ou par la ruse ou par la force » [13]. À la suite de Machiavel et Marx, l'enjeu que se propose Simone Weil est de se servir de la notion de force comme d'une clef pour analyser les problèmes sociaux. C'est dans ce contexte que le thème de la force prend toute sa dimension.

La critique weilienne met d'abord en évidence une contradiction dans

---

[10] On trouve la même formule dans « Méditation sur l'obéissance et la liberté », écrit en 1937 : « La notion de force et non la notion de besoin constitue la clef qui permet de lire les phénomènes sociaux », *OC* II 2, p. 129.
[11] *Ibid.*, p. 53.
[12] *OC* II 3, p. 289.
[13] Citation de Machiavel par Simone Weil, *EHP*, p. 94. Simone Weil a publié en 1934 un article intitulé « Un soulèvement prolétarien à Florence au XIVe siècle » qui contient une introduction et une traduction de certains chapitres des *Istorie fiorentine* de Machiavel.

laquelle Marx se serait laissé enfermer, contradiction correspondant à son idée que « toute espèce de lutte pour la puissance disparaîtra le jour où le socialisme sera établi dans tous les pays industriels » [14]. Selon Marx, le pouvoir d'État est toujours le pouvoir d'une classe et il ne peut être que l'instrument de la classe dominante, au service du capital dans la lutte des classes. Selon Simone Weil, l'erreur fondamentale de Marx réside dans sa conviction — basée sur la théorie du développement des forces productives — que la victoire du prolétariat allait pouvoir délivrer les hommes du joug de l'oppression. Marx a voulu croire que lorsque la classe dominée deviendrait dominante, elle libérerait le développement des forces productives et que la dictature de classe disparaîtrait. Ce faisant, il n'a pas compris que le pouvoir serait toujours exercé par la même *force* et que cette force serait toujours source d'*oppression*. Simone Weil attribue cet aveuglement de Marx à sa croyance en l'*illimitation* du progrès technique : « On sait qu'aux yeux de Marx, ce développement constitue, en dernière analyse, le véritable moteur de l'histoire, et qu'il est à peu près illimité » [15]. La possibilité d'un développement illimité des forces productives (ressources matérielles et sources d'énergie) « impliquerait un accroissement illimité du rendement du travail » [16], autrement dit une augmentation continue de la productivité du travail. Cette croyance en une croissance illimitée [17] lui fait négliger le *désir de puissance* en tant que motif de l'oppression. Il s'agit là, aux yeux de Simone Weil, d'une des failles principales dans la pensée marxienne.

Simone Weil se demande pourquoi Marx pose « sans démonstration, et

---

[14] *OC* II 2, p. 32.
[15] *Ibid.*, p. 34.
[16] *Ibid.*, p. 38.
[17] On peut déceler ici l'influence de Julius Dickmann (1895-1938?), théoricien du socialisme et du mouvement ouvrier. Géraldi Leroy indique que « Simone Weil avait été fortement impressionnée par un article de Julius Dickmann paru dans *La critique sociale* de septembre 1933, qui rendait caduque la thèse de Marx touchant l'accroissement illimité des forces de production », « Introduction » par Géraldi Leroy à *OC* II 2, p. 17. *Cf.* Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, *op. cit.*, p. 244-247.

comme une vérité évidente, que les forces productives sont susceptibles d'un développement illimité »[18]. Cette question conduit à une critique centrale : la réflexion de Marx est imprégnée des « superstitions les moins fondées de son époque », à savoir « le culte de la production, le culte de la grande industrie, la croyance aveugle au progrès »[19]. Marx est un disciple de Lamarck[20] et le marxisme, une doctrine du progrès. La notion de progrès s'affirme à la suite de la théorie de l'évolution qui connut un véritable triomphe au XIXe siècle. Et selon Simone Weil la pensée philosophique de Marx tire son origine de l'idée hégélienne d'Esprit universel tendant à la perfection. La contradiction de Marx réside ainsi en la confiance aveugle, si caractéristique du XIXe siècle, dans le mouvement dialectique, à savoir une évolution régulière vers la réconciliation des contraires[21]. Remettant, selon l'expression de Marx, Hegel sur ses pieds, le marxisme voit la matière animée d'un mouvement dialectique aboutissant à la société communiste. Marx et ses disciples sont convaincus d'une part, que « toute tentative d'action sociale qui ne consiste pas à développer les forces productives est vouée d'avance à l'échec » et, d'autre part, que « tout progrès des forces productives fait avancer l'humanité sur la voie de la libération »[22]. Simone Weil qualifiera à plusieurs reprises cette croyance d'« attitude messianique ». « Un mélange très curieux de

---

[18] *OC* II 2, p. 35.
[19] *Ibid.*, p. 135.
[20] *Cf. Ibid.*, p. 35, 48, 49. Simone Weil note que Marx applique inconsciemment aux organismes sociaux le principe de Lamarck (« la fonction crée l'organe ») lorsqu'il explique l'oppression sociale comme une fonction née de la lutte contre la nature et qu'il la considère comme une « cause » et non une « conséquence ». Elle remarque que Darwin a donné à la biologie un fondement scientifique en substituant la notion de conditions d'existence au principe de Lamark, et ajoute qu'« il faudrait avoir accompli par rapport au marxisme un progrès analogue à celui que Darwin a accompli par rapport à Lamarck. »
[21] Simone Weil reconnaît dans l'idée de Marx « une utopie absolument analogue à celle du mouvement perpétuel », *Ibid.*, p. 45. Sur ce point, Hannah Arendt se réfère à l'analyse de Simone Weil quand elle écrit que l'idée d'émancipation de l'homme du travail est le seul élément utopique dans la doctrine de Marx, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1998 (2e édition), p. 130-131.
[22] *OC* II 2, p. 34-35.

vues scientifiques et de croyances métaphysiques » [23] résulte, selon elle, de « *l'idée d'un enfantement par degrés, au cours du temps, du meilleur par le moins bon* » [24]. Elle discerne chez Marx un autre problème important : l'idée que le progrès matériel et le progrès moral se rejoindraient nécessairement. La croyance de Marx nourrit l'espoir que le développement illimité des forces productives délivrerait les hommes de leurs peines. Sa conception implique la promesse d'une voie de libération, et d'un monde meilleur. Or, il n'y a aucun rapport entre la *force* et le *progrès moral*. Apparaît ici le thème essentiel de la contradiction entre la *force* et le *bien*, qui sera repris dans les derniers écrits de Simone Weil. Comme « toutes les religions font de l'homme un simple instrument de la Providence », le marxisme, parce qu'il est « religion des forces productives », amène lui aussi l'oppression [25].

Simone Weil met en avant l'idée que les progrès techniques et scientifiques n'amènent pas nécessairement au bien mais peuvent guider au contraire vers la barbarie ou l'inculture, comme Rousseau l'avait déjà remarqué. L'enjeu de la réflexion weilienne est de révéler l'erreur qu'il y a dans une confiance aveugle faite à l'évolution de la science et de montrer la *limite* du progrès humain. Sur ce point, une variante du texte (correspondant au début de la seconde partie des *Réflexions*) est éclairante : « Le problème qui se pose bien clairement est celui de savoir si l'on peut concevoir à titre de limite une organisation de la société, et particulièrement de la production, qui ne comporte pas l'écrasement physique et moral de ceux qui obéissent » [26]. On comprend ici que les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* suggèrent l'espoir en un progrès autre que celui de Marx :

---

[23] *LP*, p. 148 ; *Cf. OL*, p. 224.
[24] *EHP*, p. 75. Souligné par Simone Weil.
[25] *OC* II 2, p. 36.
[26] *Ibid.*, p. 543.

> On ne pourrait se représenter la possibilité d'un progrès quelconque au seul vrai sens de ce mot, c'est-à-dire un progrès dans l'ordre des valeurs humaines, que si l'on pouvait concevoir à titre de limite idéale une société qui armerait l'homme contre le monde sans l'en séparer. [27]

Cette conception de la société, envisagée à titre de « limite idéale », réalisant l'équilibre entre les valeurs proprement humaines et les valeurs simplement « mondaines » est la seule qui puisse justifier le mot « progrès ». On peut évoquer ici un texte de Simone Weil sur la dialectique, rédigé à la même période, qui rend sa conception de la société idéale manifeste : « La notion qu'on *devrait* retirer du renversement des contraires est celle d'*équilibre*. Mais c'est précisément celle que les propriétaires du "socialisme scientifique" n'ont pas formée » [28]. Simone Weil, elle, cherchera la possibilité de bâtir une nouvelle société en se fondant sur d'autres conceptions que celles du socialisme scientifique. La critique de notion de progrès telle qu'elle est comprise par le marxisme aboutit à la reconnaissance de la limite du progrès et à la recherche d'une forme d'équilibre comme objectif désirable.

III-1-(2) : La force dans la nature

Abordons maintenant la notion de force, très importante à élucider pour évoquer le problème social tel qu'il se pose chez Simone Weil.

En cherchant à caractériser le visage moderne de la technologie, Marx a analysé l'évolution des rapports de domination à partir de celle exercée par l'homme sur la nature par le biais de l'outil et de la machine. Simone Weil rejoint

[27] *OC* II 2, p. 84.
[28] *OC* VI 1, p. 77.

les analyses du *Capital* qui établissent un lien entre le capitalisme et la puissance des machines : « *La puissance du capitalisme,* dit-elle, *c'est la puissance des machines* sur les ouvriers, tandis que, dans la manufacture, le maître ne représentait que la coordination des travaux » [29]. Elle souligne, à l'instar de Marx, que la puissance des machines n'est qu'une « autre forme de la puissance de la nature » [30]. Son maître Alain avait consacré un chapitre à la puissance de la machine dans *Le citoyen contre les pouvoirs* (1926). Il y mettait en garde contre le caractère nouveau pris par l'activité humaine et déterminé par l'avènement des machines. L'accent était mis sur la nature de la machine – la *puissance mécanique* qui dépasse l'homme : « Corrélativement la concentration des capitaux, la puissance anonyme du maître, la puissance aussi de l'esclave centuplée par l'outil énorme devaient instituer une sorte de guerre permanente répondant à un nouveau degré d'injustice. Et la puissance mécanique étend l'inégalité ainsi que la dissipation du travail » [31]. Il est peut-être vrai que la technologie permet de maîtriser la nature. Mais, en effet, elle ne détermine pas si c'est la machine ou l'homme, le maître ou l'esclave, le prolétaire ou le capitaliste qui s'empare de la force libérée par le progrès technique. Comme Heidegger le remarquait, dans ses *Essais et conférences*, le danger d'un avènement de la technique ne réside pas tant dans l'usage que l'on en fait, que dans ce qu'elle contient dans son essence [32]. Les bienfaits apparents que la technologie amène à l'humanité ne sauraient pas cacher son vrai visage oppressif, l'instauration de la domination de l'homme sur l'homme. Dans les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Simone Weil concède que l'oppression directe par la nature et ses caprices a été au

---

[29] *LP*, p. 152.
[30] *OC* VI 1, p. 93. Simone Weil indique qu'elle tire cette idée de Marx d'une lecture de Julius Dickmann.
[31] Alain, *Le citoyen contre les pouvoirs*, Paris, Simon Kra, 1926, p. 205.
[32] Martin Heidegger, « La question de la technique », *Essais et Conférences*, Paris, N.R.F. / Gallimard, 1958, p. 9-48.

moins partiellement surmontée par l'homme ; mais c'est pour que soit augmentée l'oppression de l'homme par l'homme, et par l'homme tel que la nature l'a fait.

> [...] L'homme semble passer par étapes, à l'égard de la nature, de l'esclavage à la domination. En même temps la nature perd graduellement son caractère divin, et la divinité revêt de plus en plus la forme humaine. Par malheur, cette émancipation n'est qu'une flatteuse apparence. En réalité, à ces étapes supérieures, l'action humaine continue, dans l'ensemble, à n'être que pure obéissance à l'aiguillon brutal d'une nécessité immédiate ; seulement, au lieu d'être harcelé par la nature, l'homme est désormais harcelé par l'homme. Au reste c'est bien toujours la pression de la nature qui continue à se faire sentir, quoique indirectement ; car l'oppression s'exerce par la force, et en fin de compte, toute force a sa source dans la nature.[33]

L'histoire des hommes correspond globalement, selon Simone Weil, à une tentative de rendre l'esprit humain maître des forces de la nature. Mais à partir du XIXe siècle, on peut se rendre compte que « la société elle-même est une force de la nature, aussi aveugle que les autres, aussi dangereuse pour l'homme s'il ne parvient pas à la maîtriser » et elle considère qu'au moment où elle écrit « cette force pèse sur nous plus cruellement que l'eau, la terre, l'air et le feu » [34]. Toute libération technique à l'égard de la domination primitive de la nature sur l'homme réclame en compensation une nouvelle domination que la société exerce sur les hommes : « L'humanité se trouve de ce fait le jouet des forces de la nature, sous la nouvelle forme que leur a donnée le progrès technique, autant qu'elle l'a jamais été dans les temps primitifs » [35].

---

[33] *OC* II 2, p. 52-53.
[34] *OC* II 1, p. 277. Simone Weil avait déjà fait cette remarque dans « Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne ? » (1933).
[35] *OC* II 2, p. 71. Simone Weil identifie de même la société à la force dans un article de 1933 intitulé « Notion de socialisme scientifique » : « Ainsi, écrit-elle, malgré tous les progrès de la science, il existait encore une force contre laquelle l'homme se débattait aussi aveuglément qu'avant le développement de la science, il s'était débattu contre la nature.

> [...] En dépit du progrès, l'homme n'est pas sorti de la condition servile dans laquelle il se trouvait quand il était livré faible et nu à toutes les forces aveugles qui composent l'univers ; simplement la puissance qui le maintient sur les genoux a été comme transférée de la matière inerte à la société qu'il forme lui-même avec ses semblables.[36]

Simone Weil regarde la force sociale comme un phénomène naturel. Elle considère que l'oppression sociale n'est qu'une manifestation, dans le cadre particulier de la société humaine, de la nécessité universelle, car dans la société qui s'est substituée à la nature, le mécanisme des « forces aveugles qui composent l'univers » [37] demeure néanmoins intact. La société humaine est soumise aux lois de la nature, et chaque homme est, par son organisme, par ses instincts, un être naturel ; en face de cela, la conscience et la connaissance sont finalement de peu de poids ; l'homme, devant la nature, reste « faible et nu ». Une telle manière de comprendre la société est tout à fait significative dans le sens où Simone Weil démystifie la force des hommes.

Rappelons ici que, pour Alain aussi, la société n'est qu'un phénomène naturel. Le philosophe envisage la société comme des relations de force, régies par la dynamique propre au domaine de physique. En tant que phénomène naturel, l'« élément social » est soumis à la loi naturelle, autrement dit à la loi mécanique [38]. Ici Alain et sa disciple peuvent être situés en héritiers de la théorie de Francis Bacon – "*Scientia propter potentiam* " (Le savoir aux fins du pouvoir) – qui transfère la notion mécanique de force à la réalité de la société. La phrase de Bacon,

---

Cette force, c'est la société. Comme c'est d'elle que nous dépendons le plus directement, et que la science même l'a armée de toutes les puissances de la nature, nous serons esclaves, malgré tous les progrès techniques, tant que nous ne l'aurons pas dominée », *OC* II 1, p. 316.

[36] *OC* II 2, p. 68.

[37] *Ibid.*, p. 66. Elle utilisera à plusieurs reprises, dans ses écrits ultérieurs, l'expression de « jeu de forces aveugles » pour décrire le mécanisme social.

[38] Alain, *Propos*, II, *op. cit.*, p. 790.

« l'homme commande à la nature en lui obéissant », devrait constituer, selon Simone Weil, la Bible de notre époque [39]. D'après cette formule, l'obéissance correspond à une libération dans la mesure où le respect des lois de la nature permet de diriger ses forces. Cette référence à Bacon peut éclairer notre interprétation de la pensée de Simone Weil sur la question de la faiblesse de l'homme face à la force de la nature. La philosophe commente ainsi la formule de Bacon dans les *Leçons de philosophie* : « L'homme est un jouet de la nature, sa puissance apparente est un leurre ; cette puissance, en effet, n'est pas en lui » [40]. Encore faut-il noter qu'une telle conception se rapproche beaucoup des idées de Spinoza : « La force par laquelle l'homme persévère dans l'être est limitée et infiniment dépassée par la puissance des causes extérieures » [41]. Simone Weil cite aussi à maintes reprises dans les *Réflexions* et les *Cahiers*, la célèbre phrase du philosophe, « la nature dépasse infiniment l'homme » [42]. Il s'agit, pour elle, d'une puissante clef d'interprétation qui met justement en évidence le contraste fondamental dans le rapport de l'homme au monde entre une nature « forte » et un homme intrinsèquement « faible ».

---

[39] *OC* II 2, p. 92.
[40] *LP*, p. 229.
[41] *Ibid.*
[42] *Cf.* Spinoza, *Éthique*, 4e partie, proposition III : « La force par laquelle l'homme persévère dans l'existence est limitée, elle est surpassée infiniment par la puissance des causes extérieures », Spinoza, *Œuvres complètes*, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1954, p. 493.
Simone Weil écrit dans les *Cahiers* de la même période : « La maîtrise — apparente — des « forces de la nature qui dépassent infiniment celles de l'homme » (Spinoza) exige le concours d'une collectivité qui dépasse de beaucoup la capacité de contrôle de ceux qui la dirigent », *OC* VI 1, p. 93. *Cf. Ibid.*, p. 87, 89, 93, 106.

III-1-(3)　Le privilège

Les hommes s'approprient la nature grâce aux progrès de la technologie. Cependant les travailleurs modernes se trouvent soumis à une oppression comparable à celle que leurs ancêtres subissaient, puisque l'oppression sociale procède de « la nature même des choses » [43]. La condition des opprimés a même empiré, selon Simone Weil, car la loi qui détermine l'organisation sociale est contraire aux lois de la nature, du fait de la division sociale qui fait que le grand nombre se soumet au plus petit. Le grand nombre se soumet au plus petit comme si, dans la balance sociale, le gramme l'emportait sur le kilo [44]. Il doit être bien entendu qu'il n'est pas vrai que le nombre soit une force : « Le nombre, quoi que l'imagination nous porte à croire, est une faiblesse » [45]. La faiblesse est du côté où on a faim, où on s'épuise, où on supplie, où on tremble. Le peuple est asservi *bien qu*'il soit le nombre [46].

> L'oppression procède exclusivement de conditions objectives. La première d'entre elles est l'existence de privilèges ; et ce ne sont pas les lois ou les décrets des hommes qui déterminent les privilèges, ni les titres de propriétés ; c'est la nature même des choses.[47]

Dans notre société, il y a toujours des privilèges qui procèdent tant de la « nature même des choses » que de la séparation entre dirigeants et dirigés. Ce qu'on appelle le pouvoir se mesure à la capacité d'obtenir l'obéissance là où le consentement ne va pas de soi. Les monopoles sur les savoirs techniques, ou économiques, de même que l'argent confèrent une autorité suffisante pour se faire

[43] *OC* II 2, p. 53.
[44] *OL*, p. 186.
[45] *Ibid.*, p. 189.
[46] *Ibid.*
[47] *OC* II 2, p. 53.

obéir. Or, « toute puissance exclusive et non contrôlée devient oppressive aux mains de ceux qui en détiennent le monopole » [48], note Simone Weil.

> Les puissants, qu'il soient prêtres, chefs militaires, rois ou capitalistes, croient toujours commander en vertu d'un droit divin ; et ceux qui leur sont soumis se sentent écrasés par une puissance qui leur paraît divine ou diabolique, mais de toutes manières surnaturelle. Toute société oppressive est cimentée par cette religion du pouvoir. [49]

À l'époque moderne, ceux qui détiennent privilèges et monopoles sont les savants et techniciens et non plus prêtres d'autrefois [50]. Ils jouent donc le même rôle d'oppresseurs. Les puissants commandent en vertu de leurs privilèges, car ils mettent à leur disposition l'équivalent d'« un droit divin », autrement dit les puissances de la nature. Simone Weil parle à ce propos de « religion du pouvoir » et constate que le phénomène fausse tous les rapports sociaux en permettant aux puissants d'ordonner au-delà de ce qu'il peuvent imposer.

Ceci étant posé, la défaite des forts des classes dominantes, la fin des *privilèges*, ouvrirait-elle automatiquement les voies d'un changement à venir ? Si l'on considère les dominants et les privilèges comme seule cause de l'oppression sociale, on pourrait croire que le joug de l'oppression sera facilement levé, puisqu'il dépend de la volonté humaine, que celle-ci corresponde à celle des faibles, ou à celle des forts. Dans l'histoire des luttes contre l'oppression sociale, on observe cependant que toutes les révolutions aboutissent inévitablement à l'établissement

---

[48] *OC* II 1, p. 273.
[49] *OC* II 2, p. 61-62.
[50] *Cf. Ibid.*, p. 53-54. Un des thèmes majeurs du mémoire de Simone Weil sur Descartes réapparaît ici, quand elle écrit que « rien d'essentiel n'est changé lorsque ce monopole est constitué non plus par des rites, mais par des procédés scientifiques, et que ceux qui les détiennent s'appellent, au lieu de prêtres, savants ou techniciens », *Ibid.*, p. 53-54.

de nouveaux régimes oppressifs et que le mal reste essentiellement le même pour l'humanité.

III-1-(4) La puissance et le pouvoir

Si les privilèges n'apparaissent pas suffisants pour déterminer les causes de l'oppression sociale – car « l'inégalité pourrait facilement être adoucie par la résistance des faibles et l'esprit de justice des forts » [51] – les *Réflexions* tentent néanmoins de décrire celles-ci. La pensée de Simone Weil s'articule, ici, autour des termes de *puissance* et de *pouvoir*.

> [L'inégalité] 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.[52]

Simone Weil reconnaît le désir de puissance, d'où résulte « la lutte pour la puissance », comme motif propre de l'oppression, un motif que Marx a négligé [53]. Ce désir, qui vise désormais l'accroissement de la puissance productive, puisque cet accroissement est devenu la norme fondamentale de la vie sociale, rend compte de l'accroissement de l'oppression de l'homme par l'homme. La conception de la puissance de Simone Weil rejoint ici celle de Hobbes : « L'homme est un loup pour l'homme ». Le plus grand ennemi de l'homme n'est pas la force de la nature, mais

[51] *Ibid.*, p. 54.
[52] *Ibid.*
[53] Simone Weil, rapportant les conceptions de Marx, écrit que, selon ce dernier : « Aussi longtemps qu'il y aura, sur la surface du globe, une lutte pour la puissance, et aussi longtemps que le facteur décisif de la victoire sera la production industrielle, les ouvriers seront exploités. À vrai dire, ajoute-t-elle, Marx supposait précisément, sans le prouver d'ailleurs, que toute espèce de lutte pour la puissance disparaîtra le jour où le socialisme sera établi dans tous les pays industriels », *Ibid.*, p. 32.

bien celle de son semblable, qui lui impose son désir à chaque occasion. Un dictateur même n'est pas à l'abri. Il dépend de la soumission par essence précaire de ses sujets tout comme la situation du maître dépend de la résignation peut-être fragile de ses esclaves. Toujours en accord avec la théorie de Hobbes, elle affirme que « l'existence des autres hommes » est à proprement parler « le seul facteur de servitude ; l'homme seul peut asservir l'homme » [54]. Le sentiment d'insécurité incite tous les hommes « à désirer sans cesse et sans repos puissance après puissance ». Le progrès est loin de réduire la puissance oppressive qui pèse sur les hommes. Il transfère, en revanche, la puissance de la matière inerte aux hommes et au mécanisme social.

Si tout homme, comme le pensait Hobbes, est ainsi une force au service d'un désir égoïste d'expansion qui, en lui-même, n'a pas de frein, la lutte pour la domination est sans fin ; l'homme est pris dans une « ronde insensée » [55]. « La puissance, dit Simone Weil, enferme une espèce de fatalité qui pèse aussi impitoyablement sur ceux qui commandent que sur ceux qui obéissent » [56]. La puissance opprime bien entendu le faible ; mais elle opprime aussi celui qui la détient et qui redoute la force de ceux qu'il domine : le tyran vit dans la peur. Le règne de la force pure n'a en soi rien qui puisse l'ordonner.

La puissance, c'est la possession de la force ; sens qui se rapproche de celui de la notion aristotélico-scolastique de *potentia*. La *potentia* est ce dont procède la force, qui s'exerce lors du passage à l'acte. Mais le « pouvoir » (*potestas*) est non seulement la possession, mais aussi l'exercice de la force, exercice dirigé et contrôlé par la volonté. Ce contrôle va au point où, dans le monde politique, le pouvoir peut (et même doit) aller bien au-delà de ce que pourrait exercer la

---

[54] *OC* II 2, p. 82.
[55] *Ibid.*, p. 55.
[56] *Ibid.*, p. 54-55.

quantité de force possédée par l'homme de pouvoir. Machiavel est là-dessus le maître de tous les hommes politiques : il a parfaitement montré que l'efficacité d'une puissance exercée par un pouvoir est inséparable de la croyance en son efficacité de la part des sujets de ce pouvoir. C'est-à-dire que la puissance est inséparable de l'influence, de la croyance des sujets, autrement dit du pouvoir symbolique qui lui confère son efficacité. Comme la puissance n'est rien sans le pouvoir, le pouvoir ne serait rien s'il ne se transformait en puissance. C'est pourquoi la question de la puissance dans la politique invite nécessairement à la relier à celle du pouvoir [57].

Il y a une sorte de vertige, de fatalité de dépassement des bornes, inhérents au pouvoir.

> Il faut penser [que le pouvoir] peut étendre les bases sur lesquelles il repose jusqu'à un certain point seulement, après quoi il se heurte comme à un mur infranchissable. Mais néanmoins il ne lui est pas loisible de s'arrêter ; l'aiguillon de la rivalité le contraint à aller plus loin et toujours plus loin, c'est-à-dire à dépasser les limites à l'intérieur desquelles il peut effectivement s'exercer. Il s'étend au-delà de ce qu'il peut contrôler ; il commande au-delà de ce qu'il peut imposer ; il dépense au-delà de ses propres ressources.[58]

Le pouvoir ne peut s'arrêter ; il lui faut exercer son influence, en dépit des limites qu'il a lui-même tracées autour de lui. Simone Weil met ici en question le principe d'un pouvoir habité par un dynamisme essentiel alors même qu'il a une

---

[57] On peut évoquer à cette occasion, en se souvenant des critiques formulées par Simone Weil, la conception de la puissance propre à Marx. Ce dernier n'utilise pas un concept unique, mais toute une série de termes classiques en allemand : *Macht* (puissance), *Gewalt* (pouvoir, contrainte), *Herrschaft* (domination), *Autorität* (autorité). Pour Marx, ils se recouvrent et sont partiellement interchangeables. La puissance connote, d'une part, une domination (*Herrschaft*) ou une hégémonie (*Übergewicht, Vormacht*) exercée par un groupe ou une force sociale. Dans le même contexte, la puissance peut aussi connoter une causalité, la motricité du processus historique : « Puissance motrice (*bewegende Mächt)* ».

[58] *OC* II 2, p. 64.

dimension statique. La cause majeure de la ruine du pouvoir réside dans l'opposition entre le caractère nécessairement limité des bases matérielles sur lesquelles il s'appuie et le caractère nécessairement illimité de son exercice. Celui-ci est habité par une sorte d'aspiration à l'infini puisque la puissance est le fondement de tout le pouvoir. Simone Weil note ainsi dans ses *Cahiers* que : « Ce qu'il y a de terrible dans le pouvoir, c'est ce qu'il contient d'*illimité* » [59].

Chacun veut exercer un pourvoir, que ce soit commander dans la cité, ou dans son foyer, ou à ses amis, à ses proches, à ses rivaux ; il y a ainsi une course universelle au pouvoir. Ce qui existe dans le social, ce n'est pas, selon elle, le « pouvoir » à proprement parler, mais seulement la « course au pouvoir », par nature « sans terme, sans limite, sans mesure » [60]. La course au pouvoir asservit les forts comme les faibles car chacun cherche un pouvoir qui n'est jamais celui qu'il a, du fait de la lutte permanente pour la *possession*. Tout pouvoir possédé étant menacé par d'autres qui le recherchent, cette course est habitée par l'inquiétude et l'infini. L'acquisition d'un pouvoir s'impose à l'homme comme une fin absolue [61], et à poursuivre indéfiniment. Cela dit, le pouvoir commande *au-delà* de ce qu'il peut imposer ; tel est le danger que l'illusion du pouvoir fait courir aux hommes ; telle est la contradiction interne qui introduit un germe de mort au cœur de tout pouvoir oppressif.

Influence majeure de Simone Weil sur la question, Alain n'a cessé de s'intéresser aux concepts de « force » et de « pouvoir » [62] et l'on doit prendre la

---

[59] *OC* VI 1, p. 87.
[60] *OC* II 2, p. 57.
[61] *Cf. Ibid.*, p. 57-58. *Leçons de philosophie* contient des notes prises par une élève de Simone Weil sur ce sujet. On y lit : « *Définition de l'oppression*. C'est la *négation du principe* de Kant. L'homme y est traité comme un moyen », *LP*, p. 138-139.
[62] Au moment de développer sa pensée sur la « force », Alain emprunte des éléments à Auguste Comte et notamment un tel principe que « La Force gouverne ». L'influence de Comte est perceptible dans *Le citoyen contre les pouvoirs* (1924), dans les textes brefs intitulés *Propos* (1906-1936) et surtout dans *Mars ou la Guerre jugée* (1921). Selon Alain, Auguste Comte comprenait la République et la situation humaine à travers l'axiome de

mesure de son apport. « Il faut comprendre le jeu de ces forces, qui s'exercent toujours là-haut autour du pouvoir » [63], écrit-il dans *Propos II* (le 23 mai 1913). Alain considère le pouvoir comme « la source de tous les maux humains ». En particulier, la pensée d'Alain est caractérisée, d'après Thierry Leterre, par une méfiance extrême, exprimée à plusieurs reprises, au sujet du rapport entre la société et le pouvoir : « Par essence la société produit du pouvoir, et par essence ce pouvoir est militaire, pouvoir de violence extrême, pouvoir qui nie les individus du nom de la survie du groupe » [64]. Tous les pouvoirs sont « mécaniques » [65] selon lui. De sa réflexion sur la guerre, il tire la leçon que tout pouvoir est par essence absolu et qu'il pense continuellement « à se conserver, à s'affirmer, à s'étendre » [66]. Lorsque Simone Weil décrit le mécanisme social comme un « sinistre engrenage » ou « un morne jeu de forces aveugles qui s'unissent ou se heurtent, qui progressent ou déclinent, qui se substituent les uns aux autres, sans jamais cesser de broyer sous elles les malheureux humains » [67], elle doit à Alain l'essentiel de ses idées sur le « pouvoir mécanique ».

L'originalité de Simone Weil sur la question, est qu'elle préserve la possibilité pour l'homme de s'affranchir de telles contraintes. Rappelons ici une caractéristique, mentionnée plus haut, du rapport puissance / pouvoir : la puissance n'a d'efficacité véritable que si elle existe à titre de croyance dans l'esprit des dominés. Comme on l'a vu, la puissance n'a pas de valeur en soi, elle s'exerce dans une complicité nécessaire avec le pouvoir, alors que le pouvoir en définit les frontières et la forme. Puissance et pouvoir sont deux dimensions qui peuvent se

---

« La Force gouverne », c'est-à-dire « le plus puissant gouverne ; c'est là un principe de physique, en quelque sorte », Alain, *Les propos d'un Normand de 1913*, Paris, Institut Alain, 1999, p. 207-8.

[63] Alain, *Mars ou la guerre jugée*, dans *Les passions et la sagesse*, *op. cit.*, p. 610.

[64] Thierry Leterre, *La raison politique. Alain et la démocratie*, Paris, PUF, 2000, p. 190.

[65] Alain, *Propos*, II, *op. cit.*, p. 817. Voir aussi *Mars ou la guerre jugée* (chapitres VIII, XX, XXX, LXXIV).

[66] Alain, *Mars ou la guerre jugée*, dans *Les passions et la sagesse*, *op. cit.*, p. 610.

[67] *OC* II 2, p. 66-67.

compléter, et l'efficacité de la puissance est inséparable de la croyance que le pouvoir symbolique lui confère. Le pouvoir met en œuvre la puissance ; mais il cherche toujours à dépasser ce que pourrait sa force effective seule ; son problème est donc d'entretenir dans l'esprit des dominés la croyance que sa force est égale à ses prétentions, ce qui, forcément, la limite. Aussi, selon Simone Weil, le pouvoir est inéluctablement borné par un certain nombre de nécessités, parce que « le pouvoir qu'exerce réellement un être humain ne s'étend qu'à ce qui se trouve effectivement soumis à son contrôle, le pouvoir se heurte toujours aux bornes mêmes de la faculté de contrôle » [68]. Le pouvoir contient ainsi sa propre limite, contrairement à la puissance qui est illimitée. Cette distinction entre la notion de force toujours limitée et celle de puissance qui est habitée par la tendance à l'illimité est susceptible de constituer une clef fort utile pour combattre « la religion du pouvoir ».

Quelle est la visée de la réflexion weilienne sur la notion de force ? S'agit-il de maîtriser le pouvoir ? Ou l'enjeu est-il la maîtrise de l'homme sur la puissance de la nature ? Pour tenter de répondre à ces questions, une mise en parallèle de la pensée de Simone Weil avec celles de Machiavel [69] et de Hobbes paraît utile. Selon Machiavel, qui combine une forme d'héroïsme viril issue de la tradition latine et l'optimisme anthropologique propre à la Renaissance, les hommes forts peuvent maîtriser la Fortune, et en recourant à une méthode efficace, la nature de l'homme pourrait même être modifiée. Simone Weil écrit, quant à elle, que « ce ne sont pas les hommes, mais les choses qui donnent à [la] course vertigineuse au pouvoir sa limite et ses lois. Les désirs des hommes sont

---

[68] *OC* II 2, p. 61.
[69] Simone Weil fait des remarques sur le penseur florentin dans les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale.*

impuissants à la régler »[70]. Par rapport à Machiavel, et à Hobbes — qui définit le désir de puissance comme une tendance naturelle de l'homme —, ce qui est en jeu chez Simone Weil, ce n'est pas la maîtrise du pouvoir et de la puissance, mais la reconnaissance de la *limite*, de la *force* et de la *nécessité*. Pour elle, la maîtrise du pouvoir ne peut rien apporter de réellement positif à l'humanité. « Tout groupe humain qui exerce une puissance, écrit-elle, l'exerce, non pas de manière à rendre heureux ceux qui y sont soumis, mais de manière à accroître cette puissance ; c'est là une question de vie et de mort pour n'importe quelle domination »[71]. L'ignorance de la limite serait une caractéristique de la culture moderne basée sur la démesure, ce que les Grecs appelaient *hybris*. Si l'on prétend, sinon transformer, du moins limiter la puissance du pouvoir et de ses effets, il est bon de comprendre la nature de ce pouvoir avant de formuler une condamnation. Comme on l'a vu dans le chapitre précédent, il ne s'agit pas, pour Simone Weil, de se rendre maître de la nature ni de la posséder, mais de dévoiler l'illusion de cette maîtrise, de sa possession et de reconnaître que la condition de l'homme est d'être « faible et nu »[72]. Il faut donc « tenter tout d'abord de dresser une liste des nécessités inéluctables qui bornent toute espèce de pouvoir »[73]. Aussi « une étude scientifique de l'histoire devrait commencer par analyser les réactions exercées à chaque instant par le pouvoir sur les conditions qui lui assignent objectivement ses bornes »[74].

---

[70] *OC* II 2, p. 58.
[71] *OC* II 1, p. 274.
Simone Weil notera plus tard dans ses *Cahiers* : « Couple de contraires domination — oppression. Rêve impossible de mettre la domination aux mains des opprimés. Ce qui est au-dessus de la domination est le point d'unité, c'est-à-dire la limitation de la puissance. Par elle les faibles sont plus forts que les forts », *OC* VI 3, p. 329. Ce n'est pas par l'obtention et l'élargissement de la puissance des faibles, mais par la recherche de la limitation de la puissance, que les faibles peuvent être plus forts que les forts.
[72] *OC* II 2, p. 68.
[73] *Ibid.*, p. 60.
[74] *Ibid.*, p. 62.

III-1-(5) La collectivité

C'est essentiellement dans la collectivité que le pouvoir exerce sa puissance, qu'il voudrait expansive et illimitée. « La puissance, écrit Simone Weil, laisse apparaître son origine essentiellement collective » [75]. À partir des années 1930 et jusqu'à la fin de sa vie, le problème du mal s'incarnant nécessairement dans la collectivité [76], est au cœur de sa réflexion socio-politique. Les éléments de sa réflexion sur le rapport *puissance* /*collectivité* se trouvent dispersés dans les *Réflexions*, dans les *Cahiers* et dans d'autres articles de la même période. « L'intérêt collectif signifie toujours et sans aucune exception l'intérêt des puissants, dont la puissance consiste précisément dans le fait qu'il sont seuls à parler au nom de la collectivité » [77], écrit-elle dans l'article qu'elle consacre au problème de L'URSS.

À partir de cette époque, elle se focalise sur la critique du lien entre société et puissance et tente d'esquisser, en contrepoint, le « tableau d'une société libre », où l'individu serait moins soumis à la domination sociale.

Si l'on veut caractériser la notion de collectivité chez Simone Weil, on doit d'abord remarquer que la primauté revient, chez elle, aux forces collectives sur les forces individuelles : « Dans tous les domaines, dit-elle, il est vrai, les forces collectives dépassent infiniment les forces individuelles » [78]. Face au pouvoir de la société, l'individu se trouve impuissant car il est obligé de se conformer à un

---

[75] *Ibid.*, p. 83.

[76] Avant d'achever les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Simone Weil avait écrit, de 1927 à 1934, différents articles sur Marx et les syndicats. Dans l'article « Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne ? », elle se consacrait à analyser les défauts de la bureaucratie.

[77] *OC* II 1, p. 310-311. De même, Simone Weil identifie le rapport *puissance* / *société* tel qu'il a été décrit plus haut : Nous sommes soumis à la puissance au nom de la société. *Cf.* *OC* II 2, p. 68.

[78] *OC* II 2, p. 84. *Cf.* « L'essence de la domination qui se cristallise dans l'entreprise, c'est la subordination de l'individu à la collectivité », *LP*, p. 152. Sur l'impuissance de l'individu, voir : *LP*, p. 154.

mécanisme. Et la collectivité est un mécanisme sans pensée, ce qui, d'ailleurs permet au pouvoir d'agir à sa guise (dans certaines limites toutefois), en propageant la croyance en sa puissance illimitée. Le collectif est incapable de penser : « La collectivité est plus puissante que l'individu dans tous les domaines, sauf un seul : penser » [79]. Aussi la seule manière de lutter efficacement contre la complicité entre la collectivité et la puissance, est de penser. La jeune Simone Weil, digne disciple d'Alain, affirmait avec conviction : « Je suis un être libre, étant sujet pensant ; un sujet pensant ne peut être que libre ; ce qui n'est pas libre est objet de pensée » [80]. Cette affirmation, presque un *credo*, datant de ses dix-sept ans revient sous une forme similaire, neuf ans après dans les *Réflexions* : « Je pense donc je suis libre » [81]. La persistance d'une telle conception de la liberté témoigne d'une continuité certaine avec le volontarisme d'Alain face à la menace sociale.

Encore importe-t-il de remarquer que Simone Weil met l'accent sur le fait que le pouvoir collectif n'est qu'« une fiction » [82] et entreprend de dévoiler les effets de la puissance dans la collectivité, car « s'il y a au monde quelque chose d'absolument abstrait, d'absolument mystérieux, d'inaccessible aux sens et à la pensée, c'est la collectivité » [83]. Dans la vie sociale, l'homme dépend « du jeu même de la vie collective, jeu aveugle qui détermine seul les hiérarchies sociales » [84]. Chacun croit que la puissance réside mystérieusement dans un des milieux auquel il n'a pas accès, or elle ne réside nulle part. Et « ce ne sont pas seulement les faibles,

---

[79] *OC* VI 1, p. 78. Ce propos de Simone Weil permet d'évoquer la conclusion de *The Humain Condition* de Hannah Arendt, où celle-ci attribue la plus haute valeur à la pensée en tant qu'activité propre. *Cf.* Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 291, 324-325.
[80] *OC I*, p. 89.
[81] « Et pourtant, écrit-elle, rien au monde ne peut empêcher l'homme de se sentir né pour la liberté. Jamais, quoi qu'il advienne, il ne peut accepter la servitude ; car il pense », *OC* II 2, p. 71.
[82] *Ibid.*, p. 61.
[83] *Ibid.*, p. 83. En utilisant les termes de « secret » et de « mystère » pour décrire le fonctionnement de la collectivité, Simone Weil emprunte avec évidence aux écrits de Marx sur la bureaucratie. *Cf.* le compte rendu de Simone Weil sur le livre de Lénine « Matérialisme et empiriocriticisme », *OC* II 1, p. 308.
[84] *OC* II 2, p. 83.

mais aussi les plus puissants qui sont asservis aux exigences aveugles de la vie collective » [85]. À partir de là, Simone Weil entreprend de montrer qu'il est possible de discerner, par l'intermédiaire du « penser », seule défense de l'individu, la réalité de la collectivité, de la société, en d'autres termes la réalité de la force sociale. Les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* arrivent à la conclusion qu'il est capital de « réagir contre la subordination de l'individu à la collectivité » [86].

[85] *OC* II 2, p. 88.
[86] *Ibid.*, p. 109.

III-2 La critique de Marx (1943)

III-2-(1) La force forte

Dans la première moitié des années trente, Simone Weil, fortement influencée par Alain, a effectué une recherche sur la société moderne dans une continuité certaine avec les pensées de Kant et de Marx et elle s'est engagée activement en politique. Après s'être éloignée du marxisme et des mouvements syndicalistes révolutionnaires auxquels elle avait adhéré, elle se confronte de nouveau à Marx dans les années quarante dans un article intitulé « Y a-t-il une doctrine marxiste ? » (1943) et dans différents fragments écrits à Londres en 1943. S'agissant des notions de force, de puissance et de pouvoir, ses derniers écrits sur le marxisme permettent d'affirmer que Simone Weil ne fut pas un « penseur contre », à l'exemple du Raymond Aron de *L'homme contre les tyrans*, ou d'Alain au moment de l'écriture de *Le citoyen contre les pouvoirs*. On cerne, en revanche, dans ces textes un élément original du « mysticisme » weilien.

À l'instar des *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, l'article « Y a-t-il une doctrine marxiste ? » commence par approuver vivement certaines intuitions « géniales » de Marx et exprime la plus vive admiration pour un penseur qui sut envisager et étudier les rapports de force dans la société : « Marx le premier, et sauf erreur le seul, [...] a eu la double pensée de prendre la société comme fait humain fondamental et d'y étudier, comme le physicien dans la matière, les rapports de force » [87]. Marx a bien compris la nature de la dynamique sociale, à savoir un système mécanique de forces soumises à une aveugle et rigoureuse nécessité au même titre que la matière. Partout la nature

[87] *OL*, p. 225-226.

fait régner la force, comme dans la matière, et soumet la faiblesse, qu'elle contraint à servir docilement ou qu'elle brise. Tout à fait comme dans les phénomènes naturels, la force aveugle règne également dans la société. Par rapport à la conception des rapports de force chez Marx, Simone Weil rappelle ce qu'elle établit dans les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*.

La suite de l'article met en évidence les contradictions de la théorie de Marx, sa conception idéologique de la force, de manière assez similaire à ce qu'elle argumentait dans *Réflexions*, mais en ajoutant que « Marx était un idolâtre » et que « son idolâtrie avait pour objet la société future » [88]. En envisageant la solution de toutes les contradictions du capitalisme par la victoire du prolétariat, Marx croyait voir s'opérer une transformation de la société susceptible de convertir la faiblesse en force. Cependant il ne s'est pas aperçu, selon Simone Weil, que si le groupe dominé devenait dominant, ce serait toujours par la force qu'il exercerait le pouvoir et que cette force serait encore et toujours source d'oppression. De façon comparable, dans sa première œuvre, la *force universelle* s'imposait nécessairement : « La force, écrivait-elle alors, en changeant de mains, demeure toujours une relation de plus fort à plus faible, une relation de domination. Elle peut changer de mains indéfiniment sans que jamais un terme de la relation soit éliminé. Au moment d'une transformation politique, ceux qui s'apprêtent à prendre le pouvoir possèdent déjà une force, c'est-à-dire une domination sur de plus faibles. S'ils n'en possèdent aucune, le pouvoir ne tombera pas entre leurs mains, à moins qu'il ne puisse intervenir un facteur efficace autre que la force ; ce que Marx n'admettait pas » [89].

Ce qu'il faut souligner, dans les écrits de Londres, c'est, à propos de la notion de force, la référence à Platon dans la critique du marxisme. Les questions

[88] *Ibid.*, p. 210.
[89] *Ibid.*, p. 208.

majeures de la pensée ultérieure de Simone Weil sont soutenues par sa conviction que Platon est, par excellence, le penseur de la *force* : « Platon a eu constamment présente à la pensée la réalité de la nécessité sociale » [90]. Ce grand philosophe a perçu avec netteté l'existence d'une *nécessité* (autrement dit la *force* qui pèse sur la réalité sociale, selon Simone Weil) lorsqu'il décrit la société dans le Livre VI de la *République* (493 a) comme un « gros animal » fort et puissant, dominé par les opinions et les désirs instinctifs de la « foule ». Simone Weil apprécie la conception du monde propre à Marx, fidèle à une tradition mise en place par Platon, correspondant à une vision du monde fondamentalement déterminée par la « force » forte. À l'instar de la manière dont ont procédé Platon et Marx, la société doit être définie, selon Simone Weil, en accordant une place essentielle aux rapports de force déterminant la condition des hommes, parce que « la force y est tout » et un tel système de la structure sociale ne « laisse aucune espérance pour la justice » [91]. Simone Weil écrit encore dans cet article que : « Le marxisme pour autant qu'il est vrai, est entièrement contenu dans la page de Platon sur le gros animal, et sa réfutation y est contenue aussi » [92].

Or, une différence certaine et définitive existe entre les idées de Marx et celles de Platon. Elle consiste, selon Simone Weil, dans le fait que « Marx a purement et simplement attribué à la matière sociale ce mouvement [= le heurt des forces de direction différente] vers le bien à travers les contradictions », alors que Platon a décrit celui-ci « comme étant celui de la créature pensante tirée en haut par l'opération surnaturelle de la *grâce* » [93]. C'est bien là que se situe la pensée

---

[90] *Ibid.*, p. 236.
[91] *Ibid.*, p. 226.
[92] *OC* VI 2, p. 453.
[93] *OL*, p. 249. Nous souligons. Les idolâtres de Marx font croire que « la force est par elle-même orientée vers le bien », *OL*, p. 209, alors qu'elle est étrangère et indifférente au bien, selon Simone Weil. Dans ce sens, « le marxisme est tout à fait une religion, au sens le plus impur de ce mot », *Ibid.*, p. 229.

ultérieure de *Primauté du bien* [94] chez Simone Weil, fondée sur le dualisme platonicien : le dualisme des rapports d'opposition entre *force* (ou *nécessité*) et *bien* [95].

III-2-(2) La faiblesse forte

Il est manifeste que le ton et les centres d'intérêt des écrits de Londres, changent nettement par rapport au « Grand œuvre » écrit en 1934. Il est frappant de constater que dans ses derniers écrits, Simone Weil ne se borne pas à analyser le rapport des forces dans la société, mais qu'elle ouvre une nouvelle perspective. En effet, on y voit s'affirmer la tentative de montrer l'existence d'*une force différente de la force* dans la société, la *faiblesse qui constitue la force*. La notion de faiblesse telle qu'elle l'envisage, s'oppose à l'idée que toute modération est faiblesse : la faiblesse, la *fragilité* ainsi que la *vulnérabilité*, elles aussi, peuvent être *potentialité*. Simone Weil affirme que « la faiblesse comme telle, demeurant faible, peut constituer une force » [96]. Et situe une telle vision dans le prolongement du christianisme et de Platon. L'originalité de ce positionnement par rapport aux notions de force, du pouvoir et de puissance réside dans sa tentative de dégager une valeur alternative, ce qu'elle appelle « une faiblesse forte » [97].

---

[94] Cité par Rolf Kühn. *Cf.* « Primauté et dialectique du bien. La critique de Marx par Simone Weil », *CSW*, XXVI-1, mars 2003, p. 51-87.
[95] Simone Weil cite fréquemment dans ses derniers écrits une phrase de la *République* (VI 493c) : « De combien diffèrent l'essence du nécessaire et celle du bien ». En concevant le monde comme dualité irréductible de nécessité et de bien, elle souligne tout particulièrement la contradiction essentielle de la condition humaine : « L'homme est soumis à la force, et désire la justice », c'est-à-dire qu'« il est soumis à la nécessité, et désire le bien », *OL*, p. 209.
[96] *OL*, p. 253.
[97] *Ibid.*, p. 254.

> [...] il s'agit d'une force d'une tout autre espèce que celle qui est maniée par les forts ; c'est une force qui n'est pas de ce monde, qui est surnaturelle. Elle opère à la manière du surnaturel, décisivement, mais secrètement, silencieusement, sous l'apparence de l'infiniment petit ; et si elle pénètre les masses par rayonnement, elle n'habite pas en elles, mais dans certaines âmes. Marx a admis cette contradiction d'une faiblesse forte, sans admettre le surnaturel qui seul rend la contradiction légitime.[98]

Une « faiblesse forte » qui se déploie à la manière du « surnaturel », « secrètement », « silencieusement » et sous l'apparence de « l'infiniment petit » [99], une telle notion de *faiblesse* amène Simone Weil à établir une nouvelle méthode d'architecture sociale opposée au matérialisme et à la société moderne basée sur les « forces aveugles ». Marx aurait pu percevoir la faiblesse humaine avec la même clairvoyance avec laquelle il avait élaboré « un système philosophique de pure immanence où la relation horizontale monde-homme se traduit par une interaction de force réciproque » [100], mais le refus de toute notion de surnaturel et de spirituel l'a conduit, dit-elle, à mépriser l'homme [101]. Au système marxiste, Simone Weil entend opposer « la véritable connaissance de la mécanique sociale » fondée *verticalement*, qui implique la connaissance des conditions dans lesquelles « l'opération surnaturelle d'une quantité infiniment petite de bien pur, placée au point concevable, peut neutraliser la pesanteur » [102]. Ce qui tient à cœur à Simone Weil est, comme Thomas Dommange l'exprime, « la possibilité pour l'opprimé de se libérer de l'oppression sans devenir à son tour celui qui opprime, sans perdre sa

---

[98] *OL*, p. 253. Ce texte se trouve dans la dernière page du manuscrit inachevé, écrit à Londres en 1943 et intitulé « Y a-t-il une doctrine marxiste ? ».
[99] On retrouve la même formule à plusieurs reprises dans les écrits de Londres, ainsi que « la part du surnaturel ici-bas, c'est le secret, le silence, l'infiniment petit », *OL*, p. 230. *Cf. OL*, p. 217.
[100] Rolf Kühn, « Primauté et dialectique du bien. La critique de Marx par Simone Weil », art. cit., p. 79.
[101] *Cf. EL*, p. 169.
[102] *OL*, p. 218.

faiblesse [103]. Elle oppose ainsi « l'impérialisme ouvrier développé par le marxisme » à la croix, « la figure d'un esclave capable de se libérer sans cesser d'être esclave » [104].

La tentative d'opposer le *surnaturel* à la *pesanteur* dans la mécanique sociale, à savoir l'éthique surnaturelle à la morale sociale, tel sera donc l'enjeu essentiel de la pensée de Simone Weil, face à la misère de notre condition qui soumet la nature humaine à « une pesanteur morale qui la tire continuellement vers le bas, vers le mal, vers une soumission totale à la force » [105].

---

[103] Thomas Dommange, « Simone Weil : le marxisme hors de soi », art. cit., p. 219.
[104] *Ibid.* En comparant le marxisme et le christianisme, Simone Weil note également dans les *Cahiers* que « la domination du faible comme faible est le bien. Christ en croix », *OC* VI 3, p. 249. À ce sujet, Thomas Dommange remarque que, pour elle, « le devenir de la révolution marxiste après l'échec de Marx et de la révolution, n'est pensable qu'au prix d'une reterritorialisation du marxisme sur un certain christianisme », art. cit., p. 216-221.
[105] *OL*, p. 218.

Chapitre IV

La guerre et la notion de force

« S'il y a un fort et un faible, ce qui est possible est accompli par l'un et accepté par l'autre ». Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, V, 116, 4.

« Si j'admire ou si même j'excuse aujourd'hui un acte de brutalité commis il y a deux mille ans, je manque aujourd'hui, dans ma pensée, à la vertu d'humanité ».[1]

Années 1930. Le krach de Wall Street d'octobre 1929 est l'étincelle qui déclenche la crise, laquelle devient rapidement mondiale. Récession économique, chômage, misère ; le capitalisme est plus que jamais mis en question, et les extrémismes prolifèrent. Le 30 janvier 1933, le chef du parti national-socialiste

[1] *OC* II 3, p. 212.

allemand, Adolf Hitler, devient chancelier du Reich. Alors, régulière et inéluctable comme le Destin antique, commence la marche vers la catastrophe planétaire. Le 7 mars 1936, c'est la remilitarisation de la Rhénanie ; en mars 1938, l'Anschluss ; les 29-30 septembre 1938, à Munich, la France et l'Angleterre, reniant leur engagement à défendre l'intégrité de la Tchécoslovaquie, en acceptant, par peur de la guerre, le démembrement. Mais elles ne pourront décemment rester sans réagir lorsque, le 1er septembre 1939, sous prétexte de récupérer Dantzig, Hitler envahit la Pologne, vaincue en trois semaines avec l'aide des Russes. Les démocraties s'installent de mauvais gré et avec répugnance dans la guerre, une guerre qu'elles ne savent pas et que surtout elles ne veulent pas vraiment mener, et c'est la terrible défaite de juin 40, la France est au fond du gouffre.

L'horreur de la guerre en France s'expliquait bien sûr par l'affreuse saignée de 1914 – 1918 : plus d'un million et demi de morts, davantage de blessés et de mutilés à vie. La pacifisme radical était très répandu, en particulier chez les intellectuels ; Alain, qui avait fait une guerre courageuse, enseignait à ses élèves comment combattre en soi les germes de la violence ; certains d'entre eux proclameront qu'il est stupide de mourir pour Prague ou pour Dantzig ; on en trouvera quelques-uns parmi les « collaborateurs » qui exaltaient ou simplement acceptaient l'Europe nazie. D'autres, après avoir découvert le vrai visage du nazisme, enteront dans la Résistance, désavouant leurs imprudentes positions premières ; Simone Weil fut de ceux-là.

Dépassant les contingences événementielles, elle fondait son pacifisme anarchisant sur une analyse de l'institution étatique : l'armée, la police, la bureaucratie, sont des organismes de violence au service de l'État ; l'État est violent, et plus un État est organisé, plus il est violent ; la Rome antique est aux yeux de Simone Weil le modèle achevé de l'État, et celui de la violence ; elle

comprend le nazisme à travers l'étude de la politique romaine. Ce pacifisme fut dès 1936 mis à l'épreuve, lors de la participation de la philosophe à la guerre civile espagnole.

La réflexion de Simone Weil se concentre ici sur l'analyse de la force et de la violence engendrées par le mécanisme de l'État (l'armée, la police, la bureaucratie) et de la guerre. Le problème auquel Simone Weil se trouve confrontée : au-delà de ces mécanismes de force, y a-t-il a une possibilité de remède pour la politique ? Afin de révéler les causes de la guerre, et en particulier, de l'avènement de l'hitlérisme, l'analyse weilienne remonte aux racines de la civilisation européenne en se penchant sur les caractéristiques de l'Empire romain. Une fois les mécanismes de la force élucidés, Simone Weil se trouve naturellement confrontée au problème des remèdes éventuels qui neutraliseraient la force.

IV-1 Les mécanismes de la guerre

IV-1-(1) L'expérience de la guerre civile espagnole

Le 18 juillet 1936, la guerre civile est déclenchée en Espagne par le soulèvement du général Franco. À partir de cette date, des volontaires étrangers apportent leur soutien aux forces rangées derrière le gouvernement légal du Front populaire au pouvoir depuis le mois de février.

Se plaçant, dans la continuité de ses engagements antérieurs, du côté des ouvriers et des paysans, Simone Weil se rend en Espagne pendant quelques semaines, en août et septembre. « En juillet 1936, écrit-elle plus tard à Georges Bernanos, j'étais à Paris. Je n'aime pas la guerre ; mais ce qui m'a toujours fait le plus horreur dans la guerre, c'est la situation de ceux qui se trouvent à l'arrière. Quand j'ai compris que, malgré mes efforts, je ne pouvais pas 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. C'était au début d'août 1936 » [2].

À l'époque, nombre de militants et intellectuels accourent en Espagne, comme Simone Weil, qui écrit dans un fragment datant de fin 1936 que « c'est la mode, actuellement, d'aller faire un tour là-bas, voir un bout de révolution et de guerre civile, et revenir avec des articles plein sa plume » [3]. Si elle se sent obligée

---

[2] *EHP*, p. 221. Les réflexions de Simone Weil sur la guerre espagnole se trouvent notamment dans la « Lettre à Georges Bernanos » (1938) et dans le « Journal d'Espagne » (1936). Voir également, dans les *Cahiers*, le fragment « Que se passe-t-il en Espagne ? » (1936 ?), et les trois projets d'article « Réflexions pour déplaire » (1936 ?), « La politique de neutralité et l'assistance mutuelle » (1936-37), « Non-intervention généraliste » (1936-37).

[3] *OC* II 2, p. 403. C'est à partir du mois d'octobre 1936 que George Orwell (1903-50), l'auteur, notamment, de *Hommage à la Catalogne*, récit de sa participation à la guerre d'Espagne, s'engage au sein des troupes républicaines, et que Stephen Spencer (1909-95),

de se rendre à Barcelone, c'est pour éviter de rester « à l'arrière » et pour participer à la lutte d'un peuple qui se soulève. Dans le *Journal d'Espagne*, Simone Weil note que « le pouvoir est au peuple », c'est-à-dire que « c'est à présent une de ces périodes extraordinaires, qui jusqu'ici n'ont pas duré, où ceux qui ont toujours obéi prennent les responsabilités » [4]. Après avoir passé la frontière espagnole le 8 août, la philosophe est affectée à un groupe international de vingt-deux hommes intégrés à la colonne Durruti qui opère en Aragon, au bord de l'Ebre. Elle prend part à une expédition de l'autre côté de l'Ebre mais sa participation à cette guerre s'achève précocement lorsqu'elle se blesse en se brûlant la jambe gauche dans un bassin d'huile bouillante.

À partir de 1937, la guerre change de visage. D'une guerre civile, on passe à une « agression militaire caractérisée » [5]. L'influence de certains pays étrangers favorise une telle évolution. Les Allemands, les Italiens et les Soviétiques soutiennent l'un ou l'autre camp et l'Espagne devient le théâtre d'une lutte ouverte entre le fascisme et le communisme. Simone Weil ne retourne plus en Espagne. La lettre à Bernanos l'explique : « J'ai quitté l'Espagne malgré moi et avec l'intention d'y retourner ; par la suite, c'est volontairement que je n'en ai rien fait. Je ne me sentais plus aucune nécessité intérieure de participer à une guerre qui n'était plus, comme elle m'avait paru être au début, une guerre de paysans affamés contre les propriétaires terriens et un clergé complice des propriétaires, mais une guerre entre la Russie, l'Allemagne et l'Italie » [6]. Mais ce n'est pas seulement l'internationalisation du conflit qui l'empêche de retourner en Espagne.

---

au côté des Brigades internationales, met les pieds en Catalogne afin de transmettre des informations au Parti communiste britannique. À ce moment, Simone Weil était déjà retournée en France. Elle était parmi les premiers intellectuels accourus en Espagne, comme André Malraux. Sur les intellectuels et les militants qui se rendent en Espagne, voir l'article de Domenico Canciani, « Les guerres d'Espagne de Simone Weil », *CSW*, XIII-4, décembre 1990, p. 375-403.

[4] *OC* II 2, p. 375.

[5] *OC* II 3, p. 45.

[6] *EHP*, p. 221.

Peu à peu, Simone Weil doit reconnaître le changement de nature du combat. La volonté de vaincre, et, pour cela, de constituer une force capable de s'opposer victorieusement aux fascistes, a amené les communistes espagnols et leurs alliés soviétiques à exiger des combattants ouvriers et paysans qu'ils soient les soldats disciplinés d'une armée moderne ; ce qui les a conduits à s'opposer souvent brutalement à leurs compagnons de combat anarchistes et trotskystes. Le souci d'efficacité ne finit-il pas par rendre impossible d'atteindre le but de la lutte : faire un pays d'hommes libres ?

Ne plus participer effectivement à la guerre n'empêche pas la philosophe de poursuivre sa réflexion sur la violence. C'est dans la lettre qu'elle envoie à Georges Bernanos en 1938 que la notion de *force*, qui prendra une place croissante dans ses réflexions ultérieures, apparaît explicitement. Après avoir lu son ouvrage, *Les grands cimetières sous la lune*, qui a connu un grand succès et entraîné un vif débat en France, Simone Weil ne peut s'empêcher de lui écrire. « Depuis que j'ai été en Espagne, que j'entends, que je lis toutes sortes de considérations sur l'Espagne, je ne puis citer personne, hors vous seul, qui, à ma connaissance, ait baigné dans l'atmosphère de la guerre espagnole et y ait résisté. Vous êtes royaliste, disciple de Drumont […] que m'importe ? Vous m'êtes plus proche, sans comparaison, que mes camarades des milices d'Aragon […] ces camarades que, pourtant, j'aimais » [7]. Bernanos, écrivain catholique, a initialement pris parti pour les fascistes espagnols, mais il s'en éloigne à mesure que les massacres commis par les soldats fascistes deviennent plus nombreux. Dépité par l'attitude de l'Église qui ne blâme pas, loin de là, ces violences, il publie un pamphlet dénonçant violemment les répressions franquistes. Simone Weil et Bernanos se trouvent un point commun dans la réflexion sur le principe de guerre, « principe

[7] *EHP*, p. 224.

de destruction qui leur semble régir le monde moderne, à travers la prééminence de l'État et sa manifestation la plus féroce, la guerre » [8], note Claire Daudin. En dépit de leur différences, à la fois politiques et spirituelles, ils s'accordent pour reconnaître dans la guerre un principe universel de déraison, qui s'oppose à la raison et à la bonne volonté.

Bernanos porte un jugement très sévère sur l'atmosphère criminogène de l'Espagne au temps de la guerre civile. Une guerre qu'il décrit comme un « charnier » : « Le charnier des principes, vrais et faux, des bonnes intentions et des mauvaises » des « républicains, démocrates, fascistes ou antifascistes, cléricaux et anticléricaux, pauvres gens, pauvres diables » [9]. Mais l'ancien militant d'extrême droite ne veut tout de même pas passer pour pacifiste intégral, aussi nuance-t-il sa position :

> Ce n'est pas l'usage de la force qui me paraît condamnable, mais sa mystique ; la religion de la Force mise au service de l'État totalitaire, de la dictature du Salut public, considérée, non comme un moyen, mais comme une fin. [10]

Pour l'écrivain, le plus horrible dans la guerre n'est pas l'usage de la force de destruction, mais la *religion de la force* qui réside dans l'*illusion* et l'*ivresse* créées par le prestige et la mystification de la force. « Les dictateurs font de la force le seul instrument de la grandeur » [11], écrit-il. On remarquera que Bernanos et Simone Weil utilisent des expressions très proches pour dénoncer les violences de la guerre civile. Lorsque Bernanos parle de « mystique de la force » ou de « religion de la force », il utilise des termes que Simone Weil reprendra

[8] « Simone Weil — Georges Bernanos. Regards croisés sur le monde moderne », *CSW*, XX-2, juin 1997, p. 107.
[9] Georges Bernanos, *Les grands cimetières sous la lune*, Paris, Plon, 1938, p. 118.
[10] Georges Bernanos, *op. cit.*, p. 78.
[11] *Ibid.*, p. 239.

lorsqu'elle écrira L'*Iliade ou le poème de la force* en 1939 [12].

Simone Weil relate, dans sa lettre, comment « à Barcelone, on tuait en moyenne, sous forme d'expéditions punitives, une cinquantaine d'hommes par nuit ». Mais ce ne sont pas seulement les tueurs qui sont infectés par le mal de la violence ; il faut aussi condamner les spectateurs passifs ou complaisants des tueries :

> Quant on sait qu'il est possible de tuer sans risquer ni châtiment ni blâme, on tue ; ou du moins, on entoure de sourires encourageants ceux qui tuent. Si par hasard on éprouve d'abord un peu de dégoût, on le tait et bientôt on l'étouffe de peur de paraître manquer de virilité.[13]

L'alignement des chiffres, ajoute-t-elle, ne suffit pas à faire comprendre l'essentiel, car « l'essentiel, c'est l'attitude à l'égard du meurtre » [14]. L'usage de la *force* interdit de faire attention aux autres vies, lorsque l'assassinat est transformé en jeu. À force d'être pratiqué, l'assassinat n'est plus un acte de haine, il devient une routine ; il devient même un jeu, le déploiement de la violence pour elle-même, sans chercher de raisons dans un juste châtiment ou dans la haine ; on est devant un simple exercice de massacre. Cette manière de tuer, c'est "ne pas savoir que ceux qu'on tue existent — sinon comme des choses-à-tuer " [15]. Et cet exercice est une véritable drogue. L'odeur de la guerre procure une *ivresse* à laquelle il est impossible de résister. La spirale de la guerre enferme les individus dans des réactions collectives qui sont inévitablement un exercice de la *violence*. Dans un état d'irréalité et de rêve, cette ivresse obnubile les hommes et les mène

---

[12] Claire Daudin remarque aussi un terme commun à Weil et Bernanos : « L'idolâtrie » qui qualifie l'état d'esprit des populations de l'Europe occidentale moderne, « Simone Weil — Georges Bernanos. Regards croisés sur le monde moderne », art. cit., p. 107.
[13] *EHP*, p. 222-223.
[14] *Ibid*, p. 223.
[15] *OC* VI 1, p. 316.

à une cruauté sans limite. « Le contact avec la force est hypnotiseur ; plonge dans le rêve » [16], précise-t-elle quelques années plus tard dans les *Cahiers*. « Critérium : la peur et le goût de tuer. Éviter l'un et l'autre. Comment ? En E[spagne], cela me paraissait un effort à briser le cœur, non soutenable longtemps » [17]. Simone Weil en vient à penser que les conditions de la guerre civile révèlent des tendances horribles de la nature humaine : la cruauté, l'indifférence à l'autrui ; à un certain niveau d'exaltation, rien ne paraît plus naturel que de tuer. L'expérience de la guerre ouvre des perspectives effroyables sur l'homme. « On part en volontaire, avec des idées de sacrifice, et on tombe dans une guerre qui ressemble à une guerre de mercenaires, avec beaucoup de cruautés en plus et le sens des égards dus à l'ennemi en moins » [18]. D'où le refus de Simone Weil de continuer la bataille aux côtés des Républicains espagnols, de participer à cette guerre, marquée par de multiples exactions, des atrocités, des exécutions injustifiées, des tueries en dehors des combats. Simone Pétrement, qui a rencontré la philosophe à son retour d'Espagne, mentionne sa répugnance au meurtre : « Assurément elle souhaitait aussi la victoire des Républicains, et elle pensait pouvoir aider ses camarades d'une façon quelconque. Mais elle éprouvait une profonde répugnance à tuer, même dans les conditions normales de la guerre » [19]. L'expérience de la guerre d'Espagne mènera Simone Weil à adhérer avec ferveur au pacifisme jusqu'en 1938.

---

[16] *Ibid*, p. 304. Simone Weil note dans les *Cahiers* à ce sujet : « Essayer de définir les choses qui, tout en se produisant effectivement, restent en un sens imaginaires. Guerre. Crime. Vengeance. Malheur extrême. Celles qui ne comportent pas de lectures multiples. Les crimes en Espagne se commettaient effectivement, et pourtant ressemblaient à de simples vantardises ? Des réalités qui n'ont pas plus de dimensions que le rêve. Plates ? Dans le mal, comme dans le rêve, il n'y a pas de lectures multiples ; d'où la simplicité des criminels » *OC* VI 2, p. 206-207. Domenico Cantiani compare la « simplicité des criminels » de Simone Weil à « la banalité du mal » qui qualifie la Shoah selon Hannah Arendt. *Cf.* « Les guerres d'Espagne de Simone Weil », *CSW*, XIII-4, décembre 1990, p. 400.
[17] *OC* VI 1, p. 305.
[18] *EHP*, p. 224.
[19] *SP* II, p. 109.

IV-1-(2) Les réflexions sur la barbarie

L'article « Réflexions pour déplaire » (1936), écrit aussitôt après la participation de Simone Weil à la guerre civile, analyse le processus de perversion inévitable des idéaux libertaires du camp républicain au cours du conflit. Elle y prévoit le déroulement de cette guerre en la comparant à la révolution russe. Celle-ci enseigne que, une fois qu'un nouveau pouvoir s'est consolidé, la machine bureaucratique, militaire et policière la plus lourde pèse sur le peuple. De la même façon, en Catalogne, les nécessités et l'atmosphère de la guerre civile l'emportent sur les aspirations initiales, engendrant un état oppressif qui repose sur la contrainte militaire, la contrainte dans le travail, la contrainte policière. Au fil des mois, la philosophe voit se développer sous ses yeux « des formes de contrainte, des cas d'inhumanité directement contraires à l'idéal libertaire et humanitaire des anarchistes » [20]. Les oppressions matérielles de plus en plus lourdes vont de conserve avec l'étouffement des esprits : la guerre civile entraîne les consciences dans la confusion en brouillant progressivement les repères moraux, à l'instar de ce qui s'était produit lors de la révolution russe. Cela est décrit dans le fragment « Que se passe-t-il en Espagne ? » : « Dans la tourmente de la guerre civile, les principes perdent toute commune mesure avec les réalités, toute espèce de critérium en fonction duquel on puisse juger les actes et les institutions disparaît » [21].

À la suite de son expérience en Espagne, les réflexions de Simone Weil sur la guerre, considérée comme la forme extrême d'*oppression* et de *violence*, prennent de l'ampleur. En particulier, la notion de *faiblesse* de l'homme face à la force se développe et se précise. Dans un court article intitulé « Réflexions sur la

[20] *OC* II 2, p. 389.
[21] *Ibid*, p. 403-4.

barbarie » (1939), le texte le plus théorique de cette période, Simone Weil aborde tout particulièrement ce thème en relation avec la figure d'Hitler. En s'interrogeant sur l'espèce de fatalité qui pousse les pays occidentaux à la guerre, la philosophe y voit un trait permanent de l'humanité, et non une barbarie propre à la sombre époque contemporaine, un malheureux accident de l'histoire. La lecture de la *Bible*, d'Homère, de César et de Plutarque, avec leurs innombrables descriptions de massacres et exterminations, suffit amplement à démontrer qu' « aucun des siècles passés historiquement connus n'est pauvre en événement atroces » [22]. Cela établi, que faire de la croyance en un avenir de progrès, d'accomplissement de la raison et de la civilisation, croyance si commune à la fin de XIXe siècle et jusqu'en 1914 ? Le rêve d'une diminution progressive de la barbarie dans l'humanité dite civilisée est, aux yeux de Simone Weil, destiné à rester un rêve [23], si on se penche objectivement sur la nature humaine :

> 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. [24]

La conception weilienne s'oppose notamment à la tendance souvent dominante, et très séduisante en temps de guerre, qui réserve la qualification de barbare à l'ennemi, considéré comme cruel, violent, inhumain, non-éduqué, selon un schéma d'opposition barbarie / civilisation orienté de façon auto-complaisante. Au contraire, les actes sauvages, la violence bestiale, ne constituent pas, selon Simone Weil, un phénomène « extraordinaire » particulier à l'ennemi, l'Allemagne en l'occurrence, mais un phénomène « permanent et universel de la nature

[22] *OC* II 3, p. 222.
[23] *Ibid*, p. 222-223.
[24] *Ibid*, p. 223.

humaine » qui « se développe » selon les circonstances comme s'il était soumis à une loi mécanique. Tout homme est attiré vers la barbarie comme si l'atmosphère de la guerre l'y entraînait irrésistiblement. Simone Weil énonce le postulat suivant : « On est toujours barbare envers les faibles » [25]. L'expérience de la guerre espagnole lui apporte la preuve de l'universalité de la barbarie humaine : aucun effort humain ne peut suffire à s'opposer à la *pesanteur de la force*, à l'inclinaison naturelle qui conduit à s'y soumettre. Ces considérations sont à mettre en relation avec sa réflexion autour de la *faiblesse* de l'homme assujetti à une loi de la force, qui trouvera sa formulation la plus complète dans le contexte de l'interprétation de l'*Iliade*.

Lorsqu'il y a encouragement social et politique à tuer, on tue, en oubliant facilement les problèmes de conscience. « Comme les personnes qui répètent sans cesse, écrit-elle, qu'elles sont trop bonnes sont celles dont il faut attendre, à l'occasion, la plus froide et la plus tranquille cruauté, de même, lorsqu'un groupement humain se croit porteur de civilisation, cette croyance même le fera succomber à la première occasion qui pourra se présenter à lui d'agir en barbare » [26]. C'est pour cela que rien n'est plus dangereux, selon elle, que la foi en une race, en une nation, en une classe sociale [27]. Se fabriquer une idole sociale ou politique, voilà le chemin qui mène droit à la barbarie [28]. L'homme enfermé dans son idolâtrie est aveugle à la réalité et à l'existence des autres, et dans une sorte d'ivresse se rend coupable de tous les crimes sans même s'interroger sur la

---

[25] *Ibid*, p. 223. Si l'homme se montre barbare envers les faibles avec la régularité d'une loi mécanique, il peut même mourir aisément pour les forts au nom de la force. Simone Weil écrit dans les *Cahiers* : « On meurt pour ce qui est fort, non pour ce qui est faible ; ou du moins pour ce qui, étant momentanément faible, garde une auréole de force », *OC* VI 2, p. 192.
[26] *Ibid*.
[27] *Ibid*.
[28] La réflexion sur l' « idolâtrie » a une place importante dans la pensée weilienne. Elle est développée notamment lors de sa critique véhémente de la civilisation romaine et hébraïque. Nous le verrons cela en détail au chapitre VII.

nature morale de son acte. Simone Weil évoque dans ses *Cahiers* la banalisation de l'acte criminel : « Les crimes en Espagne se commettaient effectivement, et pourtant ressemblaient à de simples vantardises » [29]. Dans ce sens, la barbarie réside, comme Emmanuel Gabellieri le remarque, dans le fait de tuer dans l'inconscience, en se jouant de la vie des autres. Pas dans le fait de faire le mal, mais dans le fait de le faire sans le reconnaître comme un mal [30].

Les réflexions weiliennes sur la barbarie montrent comment la mécanique de la *force* domine l'homme dans la guerre, autrement dit comment l'homme est *faible* face à sa difficulté à résister au mal. Simone Weil n'aura cesse de rechercher des méthodes pour combattre le danger représenté par Hitler. L'article évoque en conclusion la nécessité d'inventer de nouvelles façons de neutraliser les mécanismes de la force qui consisteraient non pas à la contrecarrer par une *force plus forte*, mais à en entraver l'engrenage en y opposant la *faiblesse*. La philosophe propose de mettre en œuvre cela dans son « Projet d'une formation d'infirmières de première ligne » adressé à de Gaulle, dans lequel elle imagine parachuter des femmes désarmées en plein champ de bataille face aux soldats nazis, « choisies pour des tâches spéciales, prêtes non seulement à risquer leur vie, mais à mourir » [31].

---

[29] *OC* VI 2, p. 206-207.
[30] *Cf.* Emmanuel Gabellieri, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, *op. cit.,* p. 209. L'auteur écrit que la barbarie suppose la « disparition » de la conscience morale : « Contrairement à toutes les illusions de vertu et de bonté naturelles, lorsqu'il y a encouragement *social et politique à tuer, on tue sans problèmes de conscience* ». « Psychologie du Gros animal et philosophie de la barbarie chez Simone Weil », *CSW*, IX-4, décembre 1986, p. 263.
[31] *EL*, p. 191.

IV-1-(3) Adieu au pacifisme

Nous nous proposons ici de montrer comment les réflexions entrelacées sur la condition ouvrière et sur le processus de la guerre ont amené Simone Weil à s'interroger sur la possibilité et sur les limites du pacifisme. Nous dégageons notamment deux axes de sa critique : les notions de force et de prestige.

Pacifisme

Simone Weil décrit déjà en 1933 les mécanismes communs à la guerre et à la révolution dans « Réflexions sur la guerre ». En parlant du désarroi dans le mouvement ouvrier [32], l'article montre la guerre comme le sommet de la barbarie ; qu'elle soit défensive ou offensive, impérialiste ou nationale, elle est toujours *oppressive*. Toute guerre, même la guerre révolutionnaire, est à ses yeux essentiellement ennemie des ouvriers. En conséquence, Simone Weil opte pour un pacifisme sans concession dès les années 1930, et dénonce l'énorme méprise de la majorité des études sur la guerre, consistant à la considérer « comme un épisode de la politique extérieure, alors qu'elle constitue avant tout un fait de politique intérieure, et le plus atroce de tous » [33]. Elle considère que le mode moderne de production et les mécanismes de la guerre ont de nombreux points communs.

> Marx a montré avec force que le mode moderne de la production se définit par la subordination des travailleurs aux instruments du travail, instruments dont disposent ceux qui ne travaillent pas ; et comment la concurrence, ne connaissant d'autre arme que l'exploitation des ouvriers, se transforme en une lutte de chaque patron contre ses

[32] « On voit que la tradition marxiste ne présente, en ce qui concerne la guerre, ni unité ni clarté. Un point du moins était commun à toutes les théories, à savoir le refus catégorique de condamner la guerre comme telle », *OC* II 1, p. 290.
[33] *Ibid*, p. 293.

> propres ouvriers, […]. De même la guerre, de nos jours, se définit par la subordination des combattants aux instruments de combat ; et les armements, véritables héros des guerres modernes, sont, ainsi que les hommes voués à leur service, dirigés par ceux qui ne combattent pas.[34]

La guerre renforce la centralisation au détriment des libertés individuelles. Il n'y a pas de guerre efficace sans mécanismes oppressifs fabriquant des exécutants dociles d'un pouvoir central tout-puissant. Tout à fait comme au sein de la relation entre le chef et les ouvriers, il y a un abîme infranchissable entre les acteurs de la guerre : ceux qui combattent et ceux qui en tirent profit. Ce sont toujours les premiers qui sont exploités, obligés de soumettre leur vie même aux exigences de l'appareil militaire. « Le massacre est, écrit-elle, la forme la plus radicale de l'oppression », car toute guerre fait peser « un appareil chargé de diriger les manœuvres stratégiques sur les masses que l'on contraint à servir de masses de manœuvre » [35].

Dans le projet d'article « Réponse à une question d'Alain » [36] (1936), Simone Weil exprime son pacifisme ardent, qui lui vient du philosophe, en répondant à sa dixième question : « Les hommes qui parlent d'honneur et de dignité comme plus précieux que la vie sont-ils disposés à risquer les premiers leur vie ? Et que penser d'eux s'ils ne le sont pas ? » [37] Simone Weil dénonce les prétextes, en particulier les appels à l'honneur et à la dignité, pour justifier et légitimer la mobilisation contre Hitler. « L'honneur n'est pas en cause là où les uns décident sans risques, et les autres meurent pour exécuter » [38], écrit-elle. Dans le

---

[34] *Ibid*, p. 292-293.
[35] *Ibid*, p. 293.
[36] Il est écrit en réponse à un article de *Vigilance*, bulletin du comité de vigilance des intellectuels antifascistes du 20 mars 1936, où Alain publie un « Questionnaire à propos des récents événements internationaux ».
[37] *OC* II 2, p. 329. Déjà en 1922, Alain critiquait l'absurdité des guerres : « La cause en est dans l'honneur et l'ennui, qui sont frères jumeaux », *Propos sur la religion, op. cit.*, p. 137.
[38] *OC* II 2, p. 330.

cas d'une guerre, les masses sont contraintes d'engager leur vie : « Il faut en conclure que jamais la guerre n'est une ressource pour éviter d'avoir à se mépriser soi-même » [39]. Loin de conférer une dignité toujours niée aux masses, la guerre rend au contraire les hommes esclaves : « Ces guerres où les esclaves sont invités à mourir au nom d'une dignité qu'on ne leur a jamais accordée, ces guerres constituent le rouage essentiel dans le mécanisme de l'oppression » [40].

« Faut-il graisser les godillots ? » (octobre 1936) et « Non-intervention généralisée » (hiver 1936-1937), écrits peu après l'Espagne, soutiennent la politique de non-intervention de Léon Blum, dans la mesure où la paix est garantie. « Il ne s'agit pas, écrit-elle, de courage ou de lâcheté, il s'agit de peser ses responsabilités et de ne pas prendre celle d'un désastre auquel rien ne saurait se comparer »[41]. Elle accepte la politique de non-intervention parce que l'intervention, « au lieu de rétablir l'ordre en Espagne, aurait mis le feu à toute l'Europe » [42]. Aucune guerre n'apporte justice, liberté ou bien-être. Son pacifisme s'exprime ainsi avec la plus grande fermeté avant 1939 ; une lettre écrite en 1938 à Gaston Bergery en témoigne très clairement : « Une guerre en Europe serait un malheur certain, dans tous les cas, pour tous, à tous les points de vue » [43].

---

[39] *Ibid.*
[40] *Ibid.*, p. 332.
[41] *Ibid*, p. 387. Dans « Non-intervention généralisée », Simone Weil reste fidèle à son pacifisme en approuvant la politique de Léon Blum : « Le jour où Léon Blum a décidé de ne pas intervenir en Espagne, il a assumé une lourde responsabilité. Il a décidé alors d'aller, le cas échéant, jusqu'à abandonner nos camarades d'Espagne à une extermination massive. Nous tous qui l'avons soutenu, nous partageons cette responsabilité. Eh bien ! Si nous avons accepté de sacrifier les mineurs des Asturies, les paysans affamés d'Aragon et de Castille, les ouvriers libertaires de Barcelone, plutôt que d'allumer une guerre mondiale, rien d'autre au monde ne doit nous amener à allumer la guerre. Rien, ni l'Alsace-Lorraine, ni les colonies, ni les pactes. Il ne sera pas dit que rien au monde nous est plus cher que la vie du peuple espagnol », *OC* II 3, p. 45-46.
[42] *OC* II 3, p. 45.
[43] *EHP*, p. 287.

L'empire de la force

Après la chute de Léon Blum en juin 1937, l'article « Méditation sur un cadavre » (1937), inédit, porte sur le pouvoir et sur l'absence de machiavélisme de Léon Blum. Cet homme remarquable, « d'une intelligence raffinée, d'une grande culture » [44] a sous-estimé, aux yeux de Simone Weil, la matière propre de l'art politique, c'est-à-dire « la double perspective, toujours instable, des conditions réelles d'équilibre social et des mouvements d'imagination collective » [45]. Dans une deuxième version de cet article, l'analyse de la conduite politique de Blum est résumée par le constat que ce dernier « ne s'est certainement pas formé sur la lecture de Machiavel, ce physicien du pouvoir politique » [46]. Et de rappeler une des maximes du penseur italien sur le pouvoir : « [...] celui qui s'empare du pouvoir doit prendre tout de suite toutes les mesures de rigueur qu'il estime nécessaires, et n'en plus prendre par la suite, ou en tout cas de moins en moins » [47]. Avec un réalisme qui rappelle l'écrivain florentin, Simone Weil décrit l'*empire de la force* et le *mépris de la faiblesse*, qui gouvernent l'action politique :

> Le principe fondamental du pouvoir et de toute action politique, c'est qu'il ne faut jamais présenter l'apparence de la faiblesse. La force se fait non seulement craindre, mais en même temps toujours un peu aimer, même par ceux qu'elle fait violemment plier sous elle ; la faiblesse non seulement n'est pas redoutée, mais inspire toujours un peu de mépris et de répulsion même à ceux qu'elle favorise. Il n'y a pas de vérité plus amère, et c'est pourquoi elle est généralement méconnue [...]. On croit généralement que les hommes se déterminent d'après des raisonnements soit sur la justice, soit sur leur intérêt ; en réalité l'empire de la force façonne souverainement sentiments et pensées. [48]

---

[44] *OC* II 3, p. 77.
[45] *Ibid*, p. 76.
[46] *Ibid*, p. 289.
[47] *Ibid*.
[48] *Ibid*, p. 289-290.

La force ne règne pas seulement par la contrainte, elle tire aussi une grande partie du pouvoir de son emprise sur l'*imaginaire* des hommes. Au nom de la justice, « l'empire de la force » règne dans les sentiments et les pensées. Simone Weil constate ici que l'imagination, complice de la force, l'emporte sur l'intelligence et la bonne volonté. On ne saurait souligner assez l'importance que la philosophe attribue au pouvoir de suggestion de la force. De son point de vue (voir le projet d'article « Quelques méditations concernant l'économie »), même les difficultés financières ou économiques ne peuvent causer la chute d'un gouvernement s'il sait garder l'empire de la force, c'est-à-dire garder, en faisant appel à l'imagination collective, son « prestige du pouvoir qui, beaucoup plus que la force proprement dite, maintient les peuples dans l'obéissance » [49].

Colonialisme

Les articles consacrés au colonialisme datent de 1937. Simone Weil s'intéresse donc tard à ce sujet, mais dès lors, elle s'y consacre avec force. En achevant son analyse de l'oppression ouvrière et du malheur humain, elle fait du colonialisme « la forme achevée de l'oppression, la plus douloureuse » [50]. Le colonialisme est un autre visage de l'empire de la force. L'article intitulé « Les nouvelles données du problème colonial dans l'Empire français » (1938) commence ainsi : « Les problèmes de la colonisation se posent avant tout en termes de force » [51]. Le domaine de la *force* est la *guerre* et, particulièrement, la *colonisation*,

[49] *OC* II 2, p. 487.
[50] *Œ*, p. 413.
[51] *OC* II 3, p. 145.

qui commence par « l'exercice de la force sous sa forme pure », c'est-à-dire « par la conquête » [52].

Prestige

Le long article « Ne commençons pas la guerre de Troie » [53], originairement publié dans une rubrique de la revue « Pouvoir des mots » dans Les *Nouveaux Cahiers* (1-15 avril 1937), s'interroge sur les caractéristiques de la guerre qui se prépare, et sur les causes du conflit. Ces questions ne sont pas anodines car, d'après Simone Weil, « La clef de notre époque est que les conflits n'ont pas d'objectif définissable ».

La philosophe analyse l'éventualité d'une guerre dont l'enjeu ne serait plus une femme parfaitement belle comme c'était le cas lors de la guerre de Troie, mais des « mots ornés de majuscules qui jouent le rôle d'Hélène » [54]. L'objectif, Hélène, est désormais remplacé par des mots vides, des mots à majuscules représentant les entités absolues que sont le Communisme, le Fascisme, le Capitalisme, la Dictature, la Démocratie. Ces mots creux sont tout gonflés, selon elle, de larmes et de sang. Vides de sens et de contenu, ils entraînent une poursuite à l'infini de la lutte pour leur réalisation impossible ; l'inévitable échec accroissant encore leur fureur, les hommes se battent d'autant plus férocement que les objectifs des guerres sont vides. Dénonçant le *pouvoir* effrayant des belles formules prônant la *violence*, Simone Weil estime que, pour déchirer ce voile trompeur, il est nécessaire d'« éclaircir les notions, discréditer les mots

---

[52] *Ibid.*
[53] La pièce *La Guerre de Troie n'aura pas lieu* de Jean Giraudoux, jouée par la compagnie Louis Jouvet, fut bien accueillie par la presse pacifiste en 1935. Impressionnée par la reprise de cette pièce en 1937, Simone Weil fait à son tour allusion au mythe dans le titre de son article.
[54] *OC* II 3, p. 51.

congénitalement vides, définir l'usage des autres par des analyses précises » [55]. Pour cela, il s'agit de démythifier toutes les notions politiques élevées au rang d'idoles, à l'extension indéfinie (nation, sécurité, capitalisme, communisme, fascisme, ordre, autorité, propriété, démocratie, intérêt national) [56]. C'est l'idée même de nation ou l'usage de ce mot, dit-elle, qui doivent être examinés et qu'il faudrait particulièrement supprimer. Car « le mot national et les expressions dont il fait partie sont vides de toute signification, ils n'ont pour contenu que les millions de cadavres, les orphelins, les mutilés, le désespoir, les larmes » [57].

> Ce qu'on nomme prestige national consiste à agir de manière à toujours donner l'impression aux autres pays qu'éventuellement on est sûr de les vaincre, afin de les démoraliser. Ce qu'on nomme sécurité nationale, c'est un état de choses chimérique où l'on conserverait la possibilité de faire la guerre en en privant tous les autres pays. [58]

En définitive, une nation est prête à tout, y compris à la guerre, plutôt que de renoncer à son pouvoir de faire éventuellement la guerre. D'après Simone Weil, toutes les nations, quelles qu'elles soient, sont intrinsèquement oppressives pour les masses. C'est l'existence du cadre de la nation qui donne lieu aux questions, autrement insensées, de paix et de guerre. Et quant à son époque, « il n'y a pas deux nations dont la structure soit plus semblable que l'Allemagne et la Russie », et donc « l'opposition entre fascisme et communisme n'a rigoureusement aucun sens » [59].

---

[55] *OC* II 3, p. 51.
[56] *Ibid*, p. 52.
[57] *Ibid*, p. 54.
[58] *Ibid*.
[59] *Ibid*, p. 55. Elle affirme que « c'est la même mainmise de l'État sur presque toutes les formes de vie individuelle et sociale ; la même militarisation forcenée ; la même unanimité artificielle, obtenue par la contrainte, au profit d'un parti unique qui se confond avec l'État et se définit par cette confusion ; le même régime de servage imposé par l'État aux masses laborieuses à la place du salariat classique », *Ibid*, p. 54-55.

En analysant les mots pareillement vides qui ont suscité la cruauté tout au long de l'histoire humaine, Simone Weil en vient à la conclusion que toutes ces aberrations ont leur racine dans la même absurdité essentielle, dans la notion de pouvoir politique, qui unit ces deux contradictoires : illusion et efficacité.

> Tout pouvoir repose sur des rapports entre les activités humaines ; mais un pouvoir, pour être stable, doit apparaître comme quelque chose d'absolu, d'intangible, à ceux qui le détiennent, à ceux qui subissent, aux pouvoirs extérieurs. Les conditions de l'ordre sont essentiellement contradictoires, et les hommes semblent avoir le choix entre l'anarchie qui accompagne les pouvoirs faibles et les guerres de toutes sortes suscitées par le souci du prestige. [60]

Tout pouvoir, étant essentiellement instable du fait de la précarité de la supériorité de la force physique, serait inefficace s'il ne reposait en réalité sur le *prestige*. « Le prestige, c'est-à-dire l'illusion, est ainsi au cœur même du pouvoir » [61], affirme-t-elle. Or, le prestige, étymologiquement en rapport avec l'admiration produite par la puissance (le latin « prestigium » vient de « prestiguere » = frapper d'avance), consiste en l'autorité morale exercée sur l'imagination des hommes. Il est dans son essence imaginaire et ne produit que des apparences. Sans contenu réel, il est nourri naturellement par la *propagande*. Le mot « prestige » est en réalité « un autre nom pour la réputation, la gloire, l'auréole, auxquelles le conquérant tient tout autant qu'à sa conquête » [62]. On voit ainsi comment, par sa nature même, le pouvoir ne peut que générer des conflits, car si, d'une part, le prestige ne connaît pas de limites, de l'autre, « toute

---

[60] *OC* II 3, p. 64.
[61] *Ibid.*
[62] Simone Fraisse, « La force, le prestige et les mystifications historiques », dans *Simone Weil. Philosophie, historienne et mystique*, *op. cit.*, p. 163-164.

satisfaction de prestige est une atteinte au prestige ou à la dignité d'autrui » [63]. Pour désamorcer les sources potentielles d'affrontement, il ne saurait être question d'« immobiliser artificiellement des rapports de force essentiellement variables » [64] ; il s'agira plutôt de « discriminer l'imaginaire et le réel pour diminuer les risques de guerre sans renoncer à la lutte, dont Héraclite disait qu'elle est la condition de la vie » [65]. De telles affirmations portent la trace de la méfiance de la philosophe à l'égard de l'*imagination*. Dès ses premiers écrits, elle insistait sur la nécessité de se méfier de l'imagination « combleuse de vide et essentiellement menteuse » [66]. À ce sujet, un axe récurrent de sa réflexion vise à révéler la tendance à l'*absolutisation du relatif* dans l'imagination « qui fait l'homme penser les biens relatifs comme des biens hors de toute relation » [67].

Adieu au pacifisme

« L'Europe en Guerre pour la Tchécoslovaquie ? », écrit en 1938, aborde la question tchécoslovaque, à la suite des revendications d'Hitler sur les territoires des Sudètes occupés par les Allemands. Tout comme Simone Weil accepte les raisons de la non-intervention française en Espagne, elle ne semble pas prête à justifier une intervention en Tchécoslovaquie, à laquelle la France a pourtant promis sa protection dans un traité en 1924, ratifié par le pacte de Locarno en 1925. La paix doit être préservée, quoi qu'il puisse en coûter. Son idée d'éviter la guerre à tout prix la conduit à accepter des injustices rétrospectivement

---

[63] *OC* II 3, p. 65.
[64] *Ibid.*, p. 66.
[65] *Ibid.*
[66] *OC* VI 2, p. 206. Les réflexions sur l'imagination sont au centre de l'intérêt de Simone Weil, depuis « De la perception ou l'aventure de Protée » et « Science et Perception dans Descartes » jusqu'à ses réflexions ultérieures sur la science et sur la nécessité.
[67] Fernando Rey Puente, *Simone Weil et la Grèce*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 93. La dénonciation emphatiquement réitérée des méfaits du prestige peut s'interpréter à la lumière de l'importance mise sur les notions de l'amour au Bien et de l'attention au proche, notions « nourries d'une véritable inspiration surnaturelle, antithèse de la propagande », *Ibid.*, p. 91.

inadmissibles. Face à l'hypothèse que la Tchécoslovaquie devienne un satellite de l'Allemagne, elle accepte les concessions qui lui semblent les moins susceptibles d'entraîner la guerre. Et va jusqu'à tolérer les mesures exclusives à l'encontre des Juifs et des communistes : « Les Tchèques peuvent interdire le parti communiste et exclure les Juifs des fonctions quelque peu importantes, sans perdre quoi que ce soit de leur vie nationale. Bref, injustice pour injustice, puisqu'il doit y en avoir une de toutes manières, choisissons celle qui risque le moins d'amener une guerre » [68]. Ce qui est proposé ici par Simone Weil est ce qu'elle appellera en 1943 son « erreur criminelle d'avant 1939 sur les milieux pacifistes » [69]. Après la signature des accords de Munich en septembre 1938 et l'occupation de Prague par Hitler en mars 1939, elle finit par accepter l'inéluctabilité d'une intervention de la France et par réviser ses positions pacifistes. Reconnaissant dans sa prise de position un « mécanisme indirect d'un crime » [70], elle regrette que le pacifisme ait permis aux exactions hitlériennes de se multiplier au nom de la sauvegarde de la paix. En 1943, peu avant sa mort, dans les notes écrites à Londres, Simone Weil stigmatise le « péché de paresse » et la « tentation d'inertie » qui l'ont conduite à « la faute de négligence criminelle à l'égard de la patrie » [71], se demandant comment, par un tel mécanisme, de « minuscules fautes privées deviennent des crimes publics » [72]. À partir de 1939, elle reconnaît que la guerre est le seul moyen de s'opposer à l'empire de la force d'Hitler. Dans l'*Enracinement*, rédigé en 1943 pour les services de la France libre, elle qualifie le général de Gaulle de « symbole de tout ce qui dans l'homme refuse la basse adoration de la force » [73] et propose

---

[68] *OC* II 3, p. 82-83.
[69] *OC* VI 4, p. 374. Concernant son pacifisme, *Cf.* Géraldi Leroy, « Sur le pacifisme des écrivains et des intellectuels entre les deux guerres : le cas de Simone Weil », *CSW*, VII-3, septembre 1984, p. 219-232.
[70] *CS*, p. 317.
[71] *Ibid.*
[72] *Ibid.*, p. 318.
[73] *E*, p. 244.

que « la France soit de nouveau pleinement présente à la guerre, participe au prix de son sang à la victoire » [74].

[74] *E*, p. 272.

IV-2 Rome ou la volonté de puissance

IV-2-(1) L'hitlérisme et la Rome antique

En 1932, Simone Weil se rend en Allemagne afin d'observer sur place l'évolution de la situation sociale et politique, alors que l'emprise du mouvement hitlérien ne cesse de se resserrer. Séjournant à Berlin et à Hambourg durant tout le mois d'août, elle constate rapidement que l'idéologie nazie est étonnamment contagieuse, alors qu'elle reconnaît que « les sentiments antisémites et nationalistes, n'apparaissent pas du tout dans les rapports personnels » [75]. Une lettre adressée aux Thévenon donne un aperçu des enseignements qu'elle rapporte d'Allemagne. Elle ne fait jamais preuve de mauvais sentiments envers le peuple allemand : on ne peut imaginer, pour elle, plus fraternel, plus courageux, plus lucide que le prolétariat ouvrier allemand [76]. Par ailleurs, la philosophe reconnaît rapidement l'essence du mouvement nazi. L'article intitulé « Impression d'Allemagne. L'Allemagne en attente » écrit en 1932 affirme que « Hitler signifie le massacre organisé, la suppression de toute liberté et de toute culture » [77]. Elle discerne l'essence du nazisme dans la séduction que la *force* exerce sur les esprits faibles, idée qu'elle avait déjà exprimée dans un article publié le 18 décembre 1932 dans l'*École émancipée* : « Ce qui attire, vers cet avenir confus, intellectuels, petits-bourgeois, employés, chômeurs, c'est qu'ils sentent, dans le parti qui le leur promet, une *force*. Cette force éclate partout, dans les défilés en uniforme, dans les attentats, dans les avions employés pour la propagande ; et *tous ces faibles vont*

---

[75] *SP* I, p. 281.
[76] *Cf. Ibid*, p. 291. Elle écrit également dans la lettre : « Je me suis éprise du peuple allemand, et surtout de la jeunesse ouvrière de Berlin », *Ibid*, p. 287.
[77] *OC* II 1, p. 136.

vers cette force comme des mouches vers la flamme » [78].

À partir de 1937, Simone Weil, nourrie de lectures antiques, en particulier de Tacite et de Plutarque, en cherche l'application dans les événements contemporains. Si elle se préoccupe du passé, remarque Emmanuel Gabellieri, « ce n'est pas par passéisme, ou par référence à une sorte d'Age d'or antique », mais « parce qu'elle est préoccupée, vitalement, par le présent et l'avenir, et qu'elle pense qu'il n'y a pas d'avenir autre que la barbarie là où il n'y a pas de passé » [79]. Entre 1937 et 1939, elle écrit une série d'articles sur l'Empire romain [80] qui dénoncent la Rome antique avec une sévérité extrême. Ce refus de Rome est au cœur de sa vision de l'histoire et, de fait, constitue un point central dans ses idées politiques [81]. Soulignons ici une vision weilienne de la Rome antique s'appuyant sur les historiens grecs et concentrée sur la référence aux IIIe et IIe siècles avant Jésus-Christ. Comme Simone Fraisse le remarque, Simone Weil s'intéresse particulièrement à la conquête par Rome de Carthage, de l'Espagne, de la Grèce et elle ne se réfère ni aux corruptions, ni aux crimes des empereurs de la Rome impériale des Ier et IIe siècles après Jésus-Christ [82]. La Rome antique, c'est, pour elle, « la guerre et la colonisation, l'anéantissement ou l'asservissement d'un peuple par un vainqueur impitoyable, ce qui offre une comparaison avec la férocité

---

[78] *Ibid*, p. 150-151. Nous soulignons.

[79] Emmanuel Gabellieri, « Le sens de l'historicité chez Simone Weill », *CSW*, VIII-3, septembre 1985, p. 263.

[80] Simone Weil a écrit pour le journal *Syndicats* une série d'articles sur Rome qui ressortent du même esprit, sous la rubrique « Antiquité et actualité ». Il s'agit de « La grève des plébéiens romains » (1937), « Une république en proie aux soudards : Marius et Sylla » (1937), « Un mouvement revendicatif dans l'armée romaine de Germanie » (1937), « Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme » (1939), « Rome et l'Albanie » (1939) et des « Réflexions sur la barbarie » (1939). Le journal ne publia qu'un des articles de cette série, « La grève des plébéiens romains », le 18 mars 1937.

[81] Simone Fraisse souligne l'importance des réflexions sur Rome dans l'œuvre de Simone Weil en écrivant que le refus de Rome est « au cœur de sa vision de l'histoire, une pièce indispensable dans son éthique personnelle, un choix existentiel apparu très tôt et confirmé par sa culture historique ». *Cf.* « Simone Weil contre les Romains », *CSW*, III-1, mars 1980, p. 5.

[82] Simone Fraisse, « Simone Weil contre les Romains », art. cit., p. 9.

et la perfidie d'Hitler » [83].

En 1939, alors que la politique d'Hitler suscite une vaste réprobation dans le monde, Simone Weil, qui rompt définitivement avec le pacifisme, dresse une analyse du phénomène nazi en rapprochant le régime hitlérien et celui de l'Empire romain [84]. Dans le projet d'article rédigé en 1939, « Réflexions en vue d'un bilan », elle affirme :

> Pour moi qui crois que les conquêtes romaines, avec leur manière atroce d'anéantir matériellement ou spirituellement des populations entières, ont été la grande catastrophe de l'histoire, j'admets sans peine, conformément à l'opinion générale, qu'une domination universelle exercée par l'Allemagne serait une catastrophe. [85]

Ce « poids exceptionnel » que fait peser « aujourd'hui sur les esprits du monde entier le jeu des rapports de force » [86] est, selon Simone Weil, comparable au rôle tenu par l'Empire romain au moment où il anéantissait Carthage et étouffait la Grèce. Le parallèle est ainsi établi entre les circonstances qui ont accompagné l'accroissement de la domination romaine au IIe siècle avant Jésus-Christ et celles qui accompagnent l'aggravation de la domination hitlérienne. « Les Romains semblent avoir atteint dans leurs méthodes, écrit-elle, le dernier degré à la fois de l'horreur et de l'efficacité ; et ils n'ont jamais eu de meilleurs

---

[83] Simone Fraisse, *Ibid.*

[84] S'agissant de l'analogie entre la Rome antique et la politique d'Hitler, Simone Weil note dans l'*Enracinement* : « Bernanos a compris et dit que l'hitlérisme, c'est la Rome païenne qui revient », *E*, p. 215. En faisant un rapprochement entre Simone Weil et Georges Bernanos, Claire Daudin fait remarquer que ces deux auteurs « s'accordent à voir dans l'Empire romain le modèle des dictatures modernes ». Elle cite une phrase de Bernanos tirée de *Lettre aux Anglais* (1946) : « Il est visible que les Maîtres totalitaires sont hantés par l'Empire Romain […] ». *Cf.* « Simone Weil — Georges Bernanos. Regards croisés sur le monde moderne », *CSW*, juin 1997, p. 101.

[85] *OC* II 3, p. 101.

[86] *Ibid.*, p. 99.

élèves que les Allemands d'aujourd'hui » [87]. Hitler, qui voit des chemins vers la domination s'ouvrir devant lui, pourra-t-il s'abstenir de s'y avancer ? En forme de réponse à cette question, elle cite les formules de *La Guerre du Péloponnèse* de Thucydide, où les Athéniens répliquent aux gens d'une petite île qui invoquent l'aide des dieux contre leur injuste agression. : « Vous le savez comme nous, tel qu'est fait l'esprit humain, ce qui est juste n'est examiné que s'il y a nécessité égale de part et d'autre ; s'il y a un fort et un faible, ce qui est possible est accompli par l'un et accepté par l'autre » [88]. Face à une telle loi de la *force*, une solution possible pour éviter la conquête du monde par Hitler est, selon Simone Weil, d'attendre l'affaiblissement progressif de l'Allemagne dans ce régime, car « tout ce qui assure la permanence de la force est sacrifié à ce qui en procure le progrès ». Ainsi, « quand le progrès a atteint une certaine limite, la paralysie survient » [89]. Toujours dans le but de s'opposer à la force nazie, Simone Weil propose à la France d'adopter une politique offensive, d'acquérir *une nouvelle force*, « une force d'expansion », mais « pas sur le terrain de la violence et de l'appétit de pouvoir » [90]. Dans le domaine de la barbarie, la France serait battue d'avance, son terrain serait donc celui d'une politique généreuse et d'une révision de sa politique coloniale. Une *nouvelle force d'expansion* résiderait en *générosité* et en *liberté*. Simone Weil souhaiterait ainsi que la France apparaisse au monde « comme une source perpétuellement jaillissante de liberté » [91].

---

[87] *OC* II 3, p. 108.
[88] *La Guerre du Péloponnèse*, V, 116, 4. Cité par Simone Weil, *OC* II 3, p. 106.
[89] *OC* II 3, p. 109.
[90] *Ibid*, p. 115.
[91] *Ibid*, p. 116.

IV-2-(2) Le refus de Rome : la volonté de puissance

« Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme » [92], texte rédigé à la veille de la guerre pour les *Nouveaux Cahiers* [93], contribue d'une manière originale à la compréhension du totalitarisme [94]. Dans cet article d'une cinquantaine de pages, Simone Weil affirme que l'Empire romain était « un régime totalitaire et grossièrement matérialiste, fondé sur l'adoration exclusive de l'État, comme le nazisme » [95]. Elle considère à cette occasion Rome comme à la fois l'archétype du totalitarisme et du système hitlérien : « L'analogie entre le système hitlérien et l'ancienne Rome est si frappante qu'on pourrait croire que seul depuis deux mille ans Hitler a su copier correctement les Romains » [96]. L'écrit est d'ailleurs essentiellement consacré à l'Empire romain et « Hitler n'est guère évoqué — comme le remarque Simone Pétrement — que dans la mesure où la perfidie et la dureté de la politique romaine font songer à ses procédés » [97].

En premier lieu, Simone Weil dénonce l'opposition fictive qui établirait une différence de nature essentielle entre la France et l'Allemagne face au phénomène totalitaire. Il ne faut pas voir dans le totalitarisme une spécificité allemande, dit-elle. Il est aussi le fils légitime de l'État-nation centralisé mis en

---

[92] Cet article, tel qu'il a été publié en 1960 comprend trois parties. La seconde fut effectivement écrite avant la première sous le titre « Hitler et la politique extérieure de la Rome antique » et publiée dans les *Nouveaux Cahiers* du 1er janvier 1940. La première devait originairement servir d'introduction. La troisième fut refusée par la censure.

[93] Devant la montée du fascisme et le désarroi de la pensée politique française et internationale, un groupe de recherche comprenant notamment Auguste Detœuf et Boris Souvarine et des hauts fonctionnaires comme Guillaume de Tarde, entreprit la publication d'une revue, *Les Nouveaux Cahiers*.

[94] Il n'est pas approprié de confondre le terme de totalitarisme tel que Simone Weil l'entend avec le sens qu'on lui accorde largement, notamment après que Hannah Arendt a apporté une définition de ce concept dans *Les origines du totalitarisme* (1951). Emmanuel Gabellieri indique que le mot « barbarie » comprend dans la pensée de Simone Weil celui de totalitarisme qui se généralisa après sa mort en 1943. *Cf.* « Psychologie du Gros animal et philosophie de la barbarie chez Simone Weil », *CSW*, IX-4, septembre 1986, p. 270, note 29.

[95] *LR*, p. 84.

[96] *OC* II 3, p. 181.

[97] Simone Pétrement, *SP* II, p. 239.

place sous Louis XIV par Richelieu [98]. Ce dernier apparaît comme « le véritable, le premier précurseur d'Hitler depuis l'antiquité » [99] et il aurait inventé cette « machine anonyme, aveugle, productrice d'ordre et de puissance » que constitue l'État moderne, qui implique « un mépris avoué de toute morale » [100] et l'emprise du pouvoir central sur la vie des particuliers. Ainsi Hitler n'est pas, selon Simone Weil, le premier imitateur des Romains. Le totalitarisme est inhérent à l'État moderne. L'État totalitaire en Allemagne qui menace l'Europe et le monde n'est pas une force inconnue et mystérieuse mais la forme supérieure de l'État inventé par Richelieu, perfectionné par Louis XIV et affiné encore la Révolution et par Napoléon [101]. Simone Weil se réfère également à une autre figure antique : « Si quelqu'un fait penser à Hitler, par la barbarie, la perfidie préméditée, l'art de la provocation, l'efficacité de la ruse, c'est bien César » [102]. Il s'agit, en mettant en avant ces exemples non-allemands, de dénoncer le mensonge d'un soi-disant « caractère national » qui aurait façonné une « Allemagne éternelle », naturellement prédisposée à la guerre et à la domination universelle [103].

« Réflexions sur la barbarie » mettait déjà l'accent sur le fait qu'Hitler n'était pas un simple barbare, dans le sens où « les barbares, dans leurs ravages, n'ont jamais fait que des maux limités » [104]. La barbarie naturelle, permanente et universelle de l'homme, qui fait qu' « on est toujours barbare envers les faibles », ne suffit pas à créer les conditions du totalitarisme. Celui-ci, ne tolérant aucune

---

[98] Celui-ci « méritait déjà, selon elle, pour la première fois en Europe depuis Rome, le nom moderne de totalitaire », *OC* II 3, p. 172.
[99] *Ibid*, p. 173.
[100] *Ibid.*
[101] *Cf. Ibid.*
[102] *Ibid.*, p. 179-180.
[103] À ce propos, Gabriel Maës remarque que Simone Weil « écarte d'emblée la dénigrante expression, due à Victor Bérard, d' "éternelle Allemagne", ressassée depuis 1916 par les medias, et aussi injustifiable à ses yeux que celle de « France éternelle », sa complaisante contrepartie ». Gabriel Maës, « Un repère allemand de notre histoire, ou le Hitler de Simone Weil », *CSW*, XXIV-3, septembre 2001, p. 173.
[104] *OC* II 3, p. 224.

opposition organisée, permet à un groupe de détenir la totalité des pouvoirs et de diriger souverainement un État par la force. Un tel régime exige des méthodes minutieuses afin d'exercer le rassemblement et la manipulation des masses. Or, l'originalité et le schématisme historique, propres à Simone Weil dans son explication de la question du totalitarisme nazi, consistent à en dégager ces « méthodes romaines ». « Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme » prédit la perte du chef nazi car l'habileté d'Hitler « dans l'application des méthodes romaines reste inférieure, parfois peut-être très inférieure, au modèle original » [105]. Ces méthodes romaines qui serviraient de modèle à l'hitlérisme peuvent se décrire ainsi :

> Les Romains ont conquis le monde par le sérieux, la discipline, l'organisation, la continuité des vues et de la méthode ; par la conviction qu'ils étaient une race supérieure et née pour commander ; par l'emploi médité, calculé, méthodique de la plus impitoyable cruauté, de la perfidie froide, de la propagande la plus hypocrite, employées simultanément ou tour à tour ; par une résolution inébranlable de toujours tout sacrifier au prestige, sans être jamais sensibles ni au péril, ni à la pitié, ni à aucun respect humain ; par l'art de décomposer sous la terreur l'âme même de leurs adversaires, ou de les endormir par l'espérance, avant de les asservir avec les armes ; enfin par un maniement, si habile du plus grossier mensonge qu'ils ont trompé même la postérité et nous trompent encore. [106]

Cette critique frontale, dont on trouve d'innombrables équivalents dans les articles weiliens de cette époque, se concentre surtout sur le caractère de *cruauté* de la politique romaine : cruauté froide et calculée, cruauté sans pitié et sans aucun respect humain, cruauté « aveugle et sourde comme les forces de la

[105] *Ibid*, p. 198.
[106] *Ibid*, p. 181-182.

nature » [107]. Le récit des conquêtes romaines présente les exemples d'une cruauté méthodique, préméditée et calculée, la plus atroce étant, à ses yeux, la destruction de Carthage, rivale de Rome. Elle estime que le récit de la prise de Carthage par Polybe comme montrant la cruauté dans sa littéralité, dans le sens où le but du massacre n'est pas le massacre. La cruauté est « un instrument incomparable de domination », affirme-t-elle, car « étant aveugle et sourde comme les forces de la nature, et pourtant clairvoyante et prévoyante comme l'intelligence humaine, par cet alliage monstrueux elle paralyse les esprits sous le sentiment d'une fatalité » [108].

L'article assimile la politique d'Hitler à celle des Romains : il s'agit, par l'exercice cruel de la force, d'inspirer aux autres la crainte : on baptise cette barbarie, qui suscite le *prestige*, du nom d'*honneur*. « Toutes ces cruautés constituaient des moyens d'élever le prestige » [109], écrit Simone Weil. Tant que *le prestige de la force* domine l'esprit des peuples opprimés, l'oppression demeure ; mais quand ce prestige se révèle illusoire, quand la force n'est plus réellement là, alors la domination s'écroule. La force conquiert le monde. Mais il lui faut le prestige qui entoure la force pour faire reconnaître aux autres sa supériorité. « La propagande et la force se soutenaient mutuellement » [110], ajoute-t-elle encore. La force et le prestige se maintiennent par la propagande, laquelle sert à couvrir l'usage de la *violence* et à faire pénétrer la réputation de la *force*. « Il est

---

[107] *Ibid*, p. 186.
[108] *Ibid*. Alors que Simone Weil induit de la destruction de Carthage une cruauté propre à l'esprit romain, Hannah Arendt en trouve une qui s'oppose à la « romanité » : « Carthage fut la première d'entre les villes avec lesquelles Rome eut affaire qui l'égalât en puissance tout en incarnant en même temps un principe opposé à la romanité. Et cette ville démontra pour la première fois que le principe politique du contrat et de l'alliance ne pouvait pas s'appliquer partout, qu'il avait ses limites ». *Cf.* Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Édition du Seuil, 1995, p.166.
[109] *OC* II 3, p. 191. Dans les « Réflexions en vue d'un bilan », elle note que « le prestige est vraiment une force, il est même peut-être en dernière analyse l'essence de la force », *OC* II 3, p. 103. On lit aussi dans les *Cahiers* : « La guerre est le prestige par excellence », *OC* VI 2, p. 296.
[110] *OC* II 3, p. 196.

impossible d'aller autrement, d'une certaine quantité de puissance à la domination universelle ; car un seul peuple ne peut pas en dominer beaucoup d'autres par les forces dont il dispose réellement » [111].

Ce qui lui apparaît comme le plus grave, ce ne sont pas tant les actes de la barbarie eux-mêmes que d'avoir érigé la force guerrière en principe politique, car les Romains croient que « la force toute seule suffit pour avoir raison » [112]. « La vie spirituelle n'était guère à Rome qu'une expression de la volonté de puissance » [113], affirme-t-elle, l'autorité romaine se fondant sur « le pouvoir que possède la force de glacer les âmes des hommes » [114] ; la civilisation romaine reposait donc toute entière sur le respect, le culte et l'*adoration de la puissance*. Or, Simone Weil considère Hitler comme héritier du « culte de la grandeur conçue selon le modèle romain » [115]. Sa conviction est que la poursuite de la domination universelle, dont le totalitarisme hitlérien est l'expression contemporaine la plus accomplie, trouve son antécédent direct dans l'impérialisme romain. Cette *volonté de puissance* s'incarne pendant la Seconde Guerre mondiale, la politique de l'époque est vue comme « une tentation irrésistible pour la volonté de puissance » [116] ou comme une « exaltation mystique de la volonté de puissance » [117]. Dans cette perspective, ce n'est pas une personne ou un État particulier qui doit être condamné. Comme Rolf Kühn analyse justement, « toutes les ébauches de S. Weil convergent alors — qu'on se rapporte à l'analogie exemplaire entre Rome et Hitler — vers la fixation à travers toute l'histoire d'un aveuglement permanent par le pouvoir » [118]. Il faut

---

[111] *OC* II 3, p. 191.
[112] *Ibid*, p. 194.
[113] *Ibid*, p. 195.
[114] *Ibid*, p. 207.
[115] *Ibid*, p. 213.
[116] *Ibid*, p. 85. Cette expression se trouve dans « L'Europe en guerre pour la Tchécoslovaquie » (1938).
[117] *Ibid*, p. 107. Simone Weil l'a noté dans les « Réflexions en vue d'un bilan » (1939).
[118] Rolf Kühn, « Élan et force. Phénoménologie de la violence historique chez Simone Weil », *CSW*, XXVI-3, septembre 2003, p. 303.

chercher les racines du mal dans la conception du pouvoir, de la puissance, de la force telle qu'elle s'est imposée en Europe sur les bases forgées par Rome et réactivées par l'État absolutiste moderne. C'est cet enjeu qui est pris en charge par la critique weilienne de la Rome antique.

À ces analyses historiques de Simone Weil qui assimilent carrément Rome au nazisme, Rome à la barbarie, il est intéressant d'opposer celles de Hannah Arendt, très admiratives envers le génie politique de Rome, soucieux de bâtir par la loi des institutions durables. Pour Hannah Arendt, il est heureux que la guerre de Troie ne se soit pas terminée par l'anéantissement des vaincus ; car, se pensant descendants des Troyens, les Romains ont mené une politique extérieure digne de la haute culture à laquelle ils se rattachaient. Cette politique s'apparente à une politique de pacte et d'alliance : « Le pacte et l'alliance, en fonction de leur origine et de leur conception si fortement caractérisées chez les Romains, sont étroitement liés à la guerre entre les peuples et représentent d'après les Romains le prolongement pour ainsi dire naturel de toute guerre » [119]. Dans cette mesure, même la guerre, la rencontre la plus inamicale entre les hommes « laisse substituer quelque chose qui leur est désormais commun » [120], à savoir la création d'un nouveau monde entre eux. C'est ainsi que dans la politique romaine les ennemis d'hier devenaient les alliés de demain. La *pluralité*, terme qui renvoie à la condition fondamentale de la vie humaine dans la pensée d'Arendt, « repose sur le fait de la natalité, grâce auquel le monde humain est constamment envahi par des étrangers, nouveaux venus dont les actions et réactions ne peuvent être prévues par ceux qui sont déjà là et vont s'en aller sous

---

[119] Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?, op. cit.*, p. 155.
[120] *Ibid.* L'auteur affirme que « plus il y a de peuples dans le monde, […] plus il se créera de monde entre eux et plus ce monde sera grand et riche ».

peu » [121]. Et au sein de cette pluralité des hommes, l'*action*, à savoir l'agir avec les autres, apparaît en tant que « l'interruption d'une routine, une novation, un jaillissement du neuf » [122].

La société romaine est décrite ainsi par Hannah Arendt :

> Une *societas romana* a un système d'alliance établi par Rome et extensible à l'infini, dans lequel les peuples et les pays auraient été liés à Rome non seulement par des traités provisoires et renouvelables, mais deviendraient d'éternels alliés.[123]

La *societas romana*, l'ensemble des territoires conquis dans laquelle Hannah Arendt estime que le concept romain de « loi » a eu une extraordinaire fécondité [124], représente ainsi l'extension républicaine des pactes. Le pacte romain, pour elle, transforme le désert en monde [125], alors que pour Simone Weil, il crée un désert exclusivement marqué par une domination impitoyablement cruelle, perfide et froide. Simone Weil cite Tacite : « Quand les Romains ont fait le désert, ils appellent cela la paix » [126], soulignant ainsi que la conquête est inévitablement un *mal*, qu'elle soit d'Hitler, des Romains, ou de toute autre forme de colonialisme. Simone Weil refuse catégoriquement le monde des Romains : « Les routes et les ponts, et même le bien-être matériel […] ne sont pas la civilisation » [127]. « Pour Simone Weil — remarque Sylvie Courtine-Denamy — la paix romaine instaure le

---

[121] Hannah Arendt, *Crise de la Culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 83. Alors que la guerre peut créer cette imprévisibilité, le but du totalitarisme va tout autrement : « C'est de juguler et de réduire autant possible l'imprévisible et de conditionner les hommes pour qu'ils acceptent passivement n'importe quel traitement cruel et arbitraire, voire la mort elle-même ». *Cf.* Miklos Vetö, « Cohérence et terreur : Introduction à la philosophie politique de Hannah Arendt », *Archives de Philosophie*, tome 45, cahier 4, oct-déc 1982, p. 567

[122] Miklos Vetö, *Ibid.*, p. 561.

[123] *Cf.* Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, p. 166.

[124] Hannah Arendt, *Ibid.*, p. 159.

[125] *Cf.* Hannah Arendt, *Ibid.*, p. 171-172.

[126] *Vie d'Agricola*, XXXI. Cité par Simone Weil, *OC* II 3, p. 203.

[127] *OC* II 3, p. 203.

désert, tandis que pour Hanna Arendt — qui réserve le terme de désert aux systèmes totalitaires contemporains — le pacte romain instaure le monde quand bien même ce monde ne supporte pas l'altérité, la diversité, la pluralité, mais se veut assimilateur » [128].

[128] Sylvie Courtine-Denamy, « Hannah Arendt, Simone Weil : Athènes, Rome, Jérusalem », dans Michel Narcy et Étienne Tassin (sous la direction de), *Les catégories de l'universel*, L'Harmattan, 2001, p. 143-144.

Troisième partie

Justice comme équilibre des forces

(Textes de la maturité : 1939-1943)

Chapitre V

La Grèce, ou la reconnaissance de la force

> « 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 » [1].

> « Ce que montre le poète, et qui a frappé Simone, c'est essentiellement la faiblesse de l'âme humaine, de toute âme humaine, devant la force » [2].

Esquissée au cours de l'analyse de l'oppression sociale (notamment lors de la critique de Marx), la réflexion sur la *force* est particulièrement présente dans les textes de la maturité, dans les *Cahiers* et les fragments. Le commentaire de l'*Iliade* est décisif à cet égard. Les enjeux de la notion de force apparaissent

1 *OC* II 3, p. 251.
2 *SP* II, p. 247.

clairement dans l'interprétation weilienne du poème. C'est à partir de là que la réflexion de Simone Weil sur la Grèce antique prend forme, pour se déployer ensuite dans toute son ampleur dans l'interprétation originale de la pensée de Platon, ainsi que dans sa lecture de la tragédie grecque. Et c'est particulièrement autour des notions weiliennes de *force* et de *faiblesse* qu'on voit ici se préciser « sa » Grèce.

V-1 L'*Iliade* ou le poème de la force

V-1-(1) L'évolution de « L'*Iliade* ou le poème de la force »

Alors que Simone Weil exprime violemment son hostilité envers les Romains et les Hébreux, elle affirme sans réserve sa grande admiration des Grecs anciens [3] selon une appréciation qui se retrouve dans toute son oeuvre, des travaux de jeunesse jusqu'aux derniers fragments écrits à Londres. Les sujets choisis pour les dissertations présentées devant Alain montrent son enthousiasme pour la pensée de Platon (ainsi que pour Descartes et Kant) [4]. Son intérêt se porte aussi sur les aspects architecturaux ou scientifiques de la pensée grecque [5]. Si l'intérêt général de Simone Weil pour la Grèce antique est manifeste, il faut bien préciser que « sa » Grèce correspond à une vision partiale de la civilisation grecque, selon le même type de déformation marquant sa vision des anciens Hébreux ou de la Rome antique. « Sa » Grèce s'incarne par prédilection dans quelques œuvres : l'*Iliade*, les pièces d'Eschyle et de Sophocle, et la philosophie de Platon et des Stoïciens.

« L'*Iliade* ou le poème de la force » (paru en 1940-1941, composé en 1938-1939), se focalise directement sur le concept de « force ». La réflexion sur cette notion de force a d'évidence des origines dans le contexte socio-politique des années 1930, elle est aussi fortement déterminée par l'interprétation, longuement travaillée, de l'épopée d'Homère.

---

[3] Ils ont, dit-elle, « la grâce au départ », *S*, p. 233.

[4] Le première dissertation intitulée « Le Conte des six cygnes dans Grimm » (*OC* I, p. 57-59) s'enracine dans la pensée platonicienne en équissant une méditation sur les mythes à l'instar de Platon. Le deuxième intitulée « Le Beau et le Bien » (*OC* I, p. 60-73) et le troisième « Du temps » (*OC* I, p. 74-79) marquent ses premières réflexions philosophiques sur le beau, le bien et le temps avec les pensée de Platon et de Kant.

[5] Voir, par exemple, le mémoire intitulé « Science et perception dans Descartes », rédigé en 1929-1930 en vue du Diplôme d'études supérieures, *OC* I, p. 159-221.

L'influence des œuvres d'Homère dans la littérature et la philosophie est bien sûr inestimable. Pour ne citer que quelques auteurs du 20e siècle, on peut évoquer parmi tant d'autres James Joyce (*Ulysse* 1922), Nikos Kazantzakis (*Odyssée* 1938), Christa Wolf (*Cassandre* 1983), Derek Walcott (*Omeros* 1990) [6], Rachel Bespaloff (1895-1945), qui écrit sa propre *Iliade* (paru en 1943) après avoir lu « L'*Iliade* ou le poème de la force » de Simone Weil. Suivant une méthode pédagogique originale, Alain traitait volontiers des sujets philosophiques à partir d'œuvres littéraires, parmi lesquelles l'*Iliade* était l'une des plus fréquemment analysées. Le commentaire du texte par Simone Weil est basé sur une nouvelle traduction de certains passages (correspondant à environ 250 lignes de citation, où chaque ligne traduit un vers grec). Elle présente ses principes de traduction dans une note jointe à l'article : « La traduction des passages cités est nouvelle. Chaque ligne traduit un vers grec, les rejets et les enjambements sont scrupuleusement reproduits ; l'ordre des mots à l'intérieur de chaque ligne est respecté autant que possible » [7]. La correspondance avec Jean Posternak montre qu'elle se réfère à la traduction par Paul Mazon [8]. Mais l'*Iliade* de Simone Weil ne concerne ni les problèmes textuels ni la tradition épique. On est loin de l'œuvre d'un spécialiste, comme l'indique Holoka, qui traduisit en anglais et commenta le travail de Simone Weil. D'après lui, en premier lieu, « l'orientation de sa critique est éthique » [9].

Paris étant alors sous occupation allemande, « L'*Iliade* ou le poème de la force » est publié à Marseille, dans les *Cahiers du Sud* de Jean Ballard, en décembre 1940 et janvier 1941. Il est signé Emile Novis, anagramme de Simone

---

[6] Référence indiquée par James P. Holoka, *Simone Weil's The Iliade or the poem of force. A Critical Edition*, New York, Peter Lang, 2003, p. 1.
[7] *OC* II 3, p. 277.
[8] Paul Mazon *et al.*, Homère : *Iliade*, 4 vol., Les Belles Lettres, 1937. *Cf. OC* II 3, p. 318-319, n. 163.
[9] James P. Holoka, *op. cit.,* p. 8.

Weil. La date de sa rédaction est difficile à établir avec précision [10]. On trouve des traces du projet de l'article dans ses notes de cours pour le lycée et dans sa correspondance entre 1936 et 1939.

Il faut maintenant mettre en évidence quelques éléments biographiques ayant une influence sur sa réflexion à propos de l'épopée. Du 4 décembre 1934 au 22 août 1935, Simone Weil travaille dans une usine comme manœuvre. Le contact avec des personnes subissant un travail écrasant la rend consciente de la souffrance réelle des travailleurs et lui fait toucher l'expérience du « malheur » à la fois biologique et social. Autre expérience douloureuse bien connue de Simone Weil, ses maux de tête récurrents. Mais, elle considère que cette souffrance, biologique et individuelle, n'est qu'un « demi-malheur » [11]. L'autobiographie spirituelle adressée au P. Perrin en 1942 explique cette distinction entre ce « demi-malheur », personnel et le « malheur » proprement dit, social. « Après mon année d'usine, écrit-elle, […] j'avais l'âme et le cœur en morceaux. Ce contact avec le malheur avait tué ma jeunesse. Jusque-là je n'avais pas eu l'expérience du malheur, sinon le mien propre, qui, étant le mien, me paraissait de peu d'importance, et qui d'ailleurs n'était qu'un demi-malheur, étant biologique et non social.[…]. Étant en usine […], le malheur des autres est entré dans ma chair et dans mon âme » [12]. Un tel contact avec le malheur peut lui faire écrire que les travailleurs ont besoin de poésie comme de pain [13]. Vers 1936, Simone Weil reprend son vieux projet de rendre accessibles aux masses populaires les chefs-d'œuvres de la poésie grecque [14]. Elle compose ainsi des textes formés d'extraits de traductions et de commentaires des tragédies de Sophocle pour le journal *Entre*

---

[10] Simone Fraisse propose les dates de 1938 et 1939 dans l'avant-propos des *Œuvres complètes*, *OC* II 3, p. 33.
[11] *Cf. AD*, p. 41.
[12] *Ibid.*, p. 41-42.
[13] *Cf. OC* IV 1, p. 422.
[14] *Cf. CO*, p. 154.

nous, destiné aux travailleurs d'usine. « [Les poèmes grecs] seraient même bien plus émouvants pour le commun des hommes, ceux qui savent ce que c'est que lutter et souffrir, que pour les gens qui ont passé leur vie entre les quatre murs d'une bibliothèque » [15], écrit-elle. Le premier texte sur *Antigone* est bien paru dans *Entre nous. Chronique de Rosières*, le 16 mai 1936 tandis que le second prévu, portant sur *Electre* n'a pas été publié. Un texte sur l'*Iliade* qu'elle a voulu écrire pour ce journal n'est pas rédigé [16]. La relation détériorée avec son chef à l'usine fait avorter le projet de la traduction de l'*Iliade*.

Il faut attendre l'année 1937 pour pouvoir saisir l'origine de l'interprétation de l'*Iliade*. Alors professeur de philosophie au lycée de Saint-Quentin, Simone Weil, suit l'exemple d'Alain et choisit l'*Iliade* comme texte d'étude du premier trimestre de l'année scolaire 1937-1938. Les notes prises pour ce cours permettent de saisir le cheminement de sa pensée menant à l'article consacré à « la philosophie de la force ».

Vers janvier 1938, de récurrents et violents maux de tête contraignent Simone Weil à demander un congé maladie. Elle écrira à ce sujet plus tard dans un petit carnet de notes : « Depuis 1938 jusqu'au printemps 1940, mon existence fut comme annulée par la douleur physique ; les quelques moments de répit relatif que je pouvais avoir dans cette période ne furent consacrés – exception faite pour deux ou trois des articles mentionnés plus haut – qu'aux jouissances d'art et à la composition littéraire et poétique » [17]. Un tel état physique doublé de l'expérience du malheur détermine une analyse particulière de l'épopée d'Homère et peut même jouer le rôle d'une sorte de clef interprétative. Simone Weil a achevé l'article initialement destiné à *La Nouvelle Revue Française* à la fin 1939.

---

[15] *OC* II 2, p. 333.
[16] *Cf. CO*, p. 154.
[17] *OC* VI 1, p. 402.

Rappelons enfin à quel point l'article définitif est ancré dans le contexte politique de son temps. Dans l'avant-propos des *Œuvres complètes*, Simone Fraisse revient sur le processus de rédaction de l'article. Elle souligne que « le portrait du guerrier ne peut être dissocié de l'image d'épouvante qu'Hitler présentait au monde en 1938-1940 » [18]. Et quand Simone Weil écrit « quelle intensité de compréhension pourrait naître d'un contact entre le peuple et la poésie grecque, qui a pour objet presque uniquement le malheur ! » [19], elle pense non seulement aux malheurs dérivant du contexte social, mais aussi évidemment à ceux relevant du contexte historique et politique le plus récent. Comme Simone Fraisse le remarque encore, « bien que ce texte relève en apparence de réflexions littéraires et philosophiques, on peut y découvrir l'écho de préoccupations politiques sous-jacentes » [20]. Esquissant une critique sociale et intégrant l'expérience que sont auteur a faite du malheur, l'interprétation de l'*Iliade* par Simone Weil se nourrit des événement contemporains, car on vit la Seconde Guerre mondiale [21].

V-1-(2) L'effet de la force dans l'*Iliade*

L'*Iliade* fait le récit de la dixième année de la guerre de Troie. Elle commence avec l'invocation de la colère d'Achille. Le terme utilisé, *mênis*, est généralement employé pour qualifier le colère divine, or il s'applique ici à la colère

[18] Simone Fraisse, « Avant-Propos », *OC* II 3, p. 35.
[19] *E*, p. 95
[20] Simone Fraisse, *ibid*.
[21] Un épisode de l'époque de la guerre rapporté par Simone Pétrement témoigne de l'importance prise par l'ouvrage d'Homère pour Simone Weil. Quand elle fut convoquée au commissariat de police en 1941, « comme elle pensait qu'on voudrait l'arrêter, elle prépara une petite valise avec quelques vêtements et l'*Iliade* », *SP* II, p. 325.

d'Achille, un mortel. Cette colère plus qu'humaine est le thème de l'épopée. L'*Iliade* voit le triomphe de la gloire d'Achille, « gloire impérissable » (IX, 413), acquise par la belle mort sur le champ de bataille. On pourrait considérer qu'Achille est le véritable héros de l'*Iliade* et que le thème central du poème est le récit de sa vie jusqu'à sa mort glorieuse. Cependant, renversant l'interprétation conventionnelle, l'article de Simone Weil définit tout autrement le sujet du poème homérique :

> Le vrai héros, le vrai sujet, le centre de l'*Iliade*, c'est la force. La force qui est maniée par les hommes, la force qui soumet les hommes, la force devant quoi la chair des hommes se rétracte. L'âme humaine ne cesse pas d'y apparaître modifiée par ses rapports avec la force, entraînée, aveuglée par la force dont elle croit disposer, courbée sous la contrainte de la force qu'elle subit.[22]

Le sujet de l'*Iliade* ne se définit donc ni par rapport à une morale héroïque de l'honneur ni par rapport à l'amour de la gloire. Le vrai héros et le vrai thème de l'*Iliade*, c'est la force. Le long article analyse dans cette perspective les différentes facettes de la notion de force, figurée tantôt comme la folie encouragée par les dieux, tantôt comme la passion destructrice dans le champ de bataille. Ajoutons que si l'article ne se focalise pas sur les glorieux exploits des héros, mais sur le destin misérable des esclaves, jouets de la *force*, cela n'est sans doute pas sans lien avec le contexte historique de sa rédaction correspondant à l'apogée de la puissance d'Hitler.

« L'*Iliade* ou le poème de la force » indique qu'il y a deux manières pour la force de frapper l'homme. En premier lieu, il y a la « force qui tue », forme brutalement élémentaire de la force. C'est la force du vainqueur ayant droit de vie

[22] *OC* II 3, p. 227.

et de mort sur le vaincu, c'est la force capable d'anéantir les hommes et les choses. « Quand elle [la force] s'exerce jusqu'au bout, elle fait de l'homme une chose au sens le plus littéral » [23]. Indifférente à ce qu'elle a en face d'elle et n'amenant que mort avec elle, cette force se manifeste à l'homme avec la furie aveugle et inévitable d'un cataclysme naturel. Il n'y a pas un seul héros qui ne finisse par mourir par l'épée, que ce soit Hector, Priam, et même Achille. L'*Iliade* montre en permanence ce spectacle de destruction.

Cependant il ne s'agit pas, selon Simone Weil, du seul effet que la force exerce sur l'homme. L'autre pouvoir de la force est moins évident et plus subtil en ses effets : la « force qui ne tue pas ». Sous la menace de la mort, elle fait « une chose d'un homme qui reste vivant » [24]. Au contact de la force, la victime n'est pas systématiquement anéantie, mais elle se transforme inévitablement, elle est comme vidée de sa personnalité, de son être. Dans le commentaire de l'*Iliade* (XXIV, 477-478), Simone Weil décrit la manière dont *le fort* reconnaît *le faible* en prenant l'exemple d'Achille et Priam, le vainqueur et le vaincu suppliant. Rappelons le contexte. Lycaon, fils de Priam, qui avait été capturé par Achille et vendu par celui-ci à Lemnos, revient à Troie, après avoir été racheté. Il rencontre à nouveau Achille que la mort de Patrocle a rendu furieux. Vaincu une nouvelle fois, Lycaon se retrouve agenouillé devant Achille et le supplie. Pendant un bref instant il espère qu'Achille lui fera grâce de la vie mais il comprend bientôt que l'arme ne se détournera pas. Après sa mort, Priam adresse une supplication pathétique pour le corps de son fils, mais Achille pousse à terre le vieillard collé contre ses genoux. « Tout simplement, commente Simone Weil, il se trouve être aussi libre dans ses attitudes, dans ses mouvements, que si au lieu d'un suppliant

[23] *Ibid.*, p. 227.
[24] *Ibid.*, p. 228-229.

c'était un objet inerte qui touchait ses genoux » [25]. Priam ne possède plus le pouvoir, propre aux êtres humains, d'arrêter, de réprimer, de modifier chacun des mouvements d'Achille, et devant ce dernier, la présence humaine de la victime n'offre qu'un *objet matériel*. Une telle *inexistence des autres* permet au fort d'exercer la violence. Cette force maniée par un homme, consistant en pouvoir perpétuel de vie et de mort, est « un empire aussi froid, aussi dur que s'il était exercé par la matière inerte » [26]. L'*Iliade* illustre les effets d'une telle *mécanique cruelle* et montre le destin des hommes exposés à l'arbitre impitoyable de cette *force brute.*

Dans cette analyse sur les effets de la « chosification » de l'homme, Peter Winch distingue trois aspects : le premier est la force de tuer ; le deuxième est l'enlèvement d'une possibilité de refus pour le vaincu ; le troisième est l'incapacité pour le vainqueur ou l'oppresseur d'agir rationnellement, sous l'impulsion péremptoire de l'action brutale [27]. En effet, Simone Weil identifie, en tant que fil conducteur de l'*Iliade*, la façon dont la force exerce ses abus et ses illusions sur ceux qui la subissent et sur ceux qui croient la détenir. Dans l'*Iliade*, ceux qui subissent la force peuvent être assimilés à des animaux peureux, à des arbres, de l'eau, du sable, à tout ce qui est mû par la violence des forces extérieures [28]. Le vaincu se croit dans une totale *impuissance*, soumis tout entier aux caprices du vainqueur. Il est absolument dépendant, entièrement déterminé et dominé par la force. Mais la force agit également sur le vainqueur. La réaffirmation des effets de la force sur *les forts* constitue un trait majeur de l'interprétation d'Homère par Simone Weil. En identifiant *force* et *violence*, elle dévoile la dynamique de la

---

[25] *Ibid.*, p. 230.
[26] *Ibid.*, p. 233.
[27] *Cf.* Peter Winch, *The Just Balance*, *op. cit.*, p. 147.
[28] *OC* II 3, p. 245.

violence : « La violence écrase ceux qu'elle touche » [29]. Le vainqueur se croit souverain, maître du destin des autres et du sien. Mais ce n'est qu'une illusion donnée par la force : « Personne ne l'a ; elle est un mécanisme » [30]. Celui qui exerce triomphalement la force apparaît dans l'épopée sous le signe de « l'incendie, de l'inondation, du vent, des bêtes féroces, de n'importe quelle cause aveugle du désastre »[31]. On peut dire, après Miklos Vetö, que « le guerrier victorieux, devenu élan aveugle, rejoint le vaincu dans sa dépersonnalisation » [32]. Rolf Kühn remarque encore que « la violence "aveugle " [...] n'est rien d'autre justement qu'un élan chez celui qui pratique la violence » [33]. Dans l'exercice du souverain domaine de la force, le vainqueur montre non seulement la supériorité de la force face aux faiblesses des vaincus, mais il dévoile le destin de tout homme. Aussi impitoyablement la force écrase, aussi impitoyablement elle enivre quiconque la possède, ou croit la posséder. Personne ne peut échapper à l'influence de la force. Tous sont physiquement dans l'économie de la force. Telle est la conviction de Simone Weil dans l'interprétation de l'épopée [34].

---

[29] *Ibid.*, p. 240.
[30] *OC* VI 3, p. 199.
[31] *OC* II 3, p. 245.
[32] Miklos Vetö, *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*, *op. cit.*, p. 80.
[33] Rolf Kühn, « Élan et force. Phénoménologie de la violence historique chez Simone Weil », art. cit., p. 287.
[34] *Cf. OC* II 3, p. 245. La conception de la force au centre de l'intérêt analytique weilien se trouve déjà dans les *Cahiers* écrits entre 1933 et 1935 comportant aussi plusieurs citations de l'*Iliade*. On peut se référer ici en guise de complément à un article d'Emmanuel Lévinas publié en 1934 : « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme ». Dans cet article dont le titre peut évoquer l'article « Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme » de Simone Weil, Lévinas affirme que l'hitlérisme ne provient pas d'un individu particulier, mais qu'il est « un réveil des sentiments élémentaires » et qu'il interroge « les principes mêmes d'une civilisation », *Les Imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, 1994, p. 27. Ce qui est en jeu selon lui c'est « l'humanité même de l'homme » et le philosophe se réfère à la notion de force pour conclure :

> Mais la force est caractérisée par un autre type de propagation. Celui qui l'exerce ne s'en départ pas. La force ne se perd pas parmi ceux qui la subissent. Elle est attachée à la personnalité ou à la société à qui l'exerce, elle élargit en leur subordonnant le reste. [...], il [=l'ordre universel] est cette expansion même qui constitue l'unité d'un monde de maîtres et d'esclaves. La volonté de puissance de Nietzsche que l'Allemagne moderne retrouve et

> Le fort n'est jamais absolument fort, ni le faible absolument faible, mais l'un et l'autre l'ignorent. Ils ne se croient pas de la même espèce ; ni le faible ne se regarde comme le semblable du fort, ni il n'est regardé comme tel.[35]

La force crée pour le fort la même sorte d'illusion que pour le faible, mais il s'agit d'une illusion de signe opposé. En effet, l'illusion du fort porte sur sa toute puissance : autant le vaincu se sent impuissant, autant le vainqueur s'enivre de son pouvoir illimité. Mais les deux hommes sont de la « même espèce ». Simone Weil souligne que les hommes ne sont pas divisés. Dans l'*Iliade*, il y a certes d'un côté les faibles, les vaincus, les esclaves, les suppliants, et de l'autre les forts, les vainqueurs, les chefs ; mais les forts eux-mêmes peuvent être vaincus ; il ne s'y trouve pas un seul homme qui ne soit à quelque moment contraint de plier sous la force [36]. Tous les personnages de l'*Iliade* sont tôt ou tard victimes de la violence. Même Achille, fier et invaincu, périra. « Les héros tremblent comme les autres » [37]. Dans son livre sur le courage chez les Grecs, E. Smoes décrit la vie des guerriers de l'*Iliade* comme toute entier sous la tutelle des dieux. Dépourvus de volonté, d'autonomie, les guerriers de l'*Iliade* seraient animés ou brisés par la force qu'ils ne peuvent pas contrôler : « Les actes du héros sont comme des événements sans sujets personnels, en proie par conséquent à des puissances supérieures » [38]. Simone Weil met également l'accent sur la *passivité* des personnages d'Homère

---

> glorifie n'est pas seulement un nouvel idéal, c'est un idéal qui apporte en même temps sa forme propre d'universalisation : la guerre, la conquête. (*Ibid.*, p. 41)

La « force » que Lévinas a décelée dès 1934 dans l'hitlérisme est similaire à celle détectée par Simone Weil : le sujet qui se développe et s'élargit en asservissant ceux qui l'exercent et ceux qui la subissent.

[35] *OC* II 3, p. 236.

[36] *Ibid.*, p. 233-234.

[37] *Ibid.*, p. 235.

[38] Etienne Smoes, *Le courage chez les Grecs d'Homère à Aristote*, Ousia, 1995, p. 58.

dont les actions sont dictées par des influences extérieures. L'homme ne peut garder indéfiniment la force à son service. Elle est comme prêtée et s'en ira comme elle est venue [39].

La balance d'or de Zeus, le symbole du destin aveugle, est une référence de prédilection pour Simone Weil qui l'évoque non seulement dans « L'*Iliade* ou le poème de la force » mais aussi à plusieurs reprises dans ses *Cahiers*. Ainsi dans ces vers :

> A ce moment Zeus le père déploya sa balance en or.
> Il y plaça deux sorts de la mort qui fauche tout,
> Un pour les Troyens dompteurs de chevaux, un pour les Grecs
> bardés d'airain.
> Il la prit au milieu, ce fut le jour fatal des Grecs qui s'abaissa.[40]

Zeus, le père des dieux, fait pendre les plateaux de sa balance d'or où se décide le sort octroyé à chacun. Il regarde pencher l'un d'eux pour savoir ce que réserve le sort des futurs vaincus (VIII, 69-72, XVI, 658, XXII, 209). C'est par l'intermédiaire de sa balance que Zeus décide d'accorder la victoire ou la défaite. La balance de Zeus punit ainsi les hommes, d'après l'expression de Simone Weil. Personne ne peut contester cette décision. Telle est la loi pour que le monde soit en *équilibre*. Simone Weil écrit dans ses *Cahiers* que la balance d'or symbolise le

---

[39] On pourrait dire aussi que l'un des caractères de la force réside en son aspect changeant ou fuyant. Dès que l'homme croit la détenir, elle s'échappe. Dans ce sens, la force semble être comme Protée, divinité marine mentionnée en particulier dans l'Odyssée. Pour se garder de partager facilement son savoir, Protée prend toutes les formes physiques qu'il peut afin de s'échapper. Rappelons que le premier article publié par Simone Weil s'intitule « De la perception ou l'aventure de Protée » (1929) dans lequel elle aborde la question de la perception selon le modèle de « Protée changeant » : L'homme n'est qu' « une vague dans la mer », écrit-elle, il vit dans « le règne de Protée, c'est-à-dire de la chose qui se transforme par une puissance intérieure, et sans continuité », *OC* I, p. 127. N'est-t-il pas possible de dire avec Mayumi Tomihara que la « force » que Simone Weil cherche à dévoiler durant toute sa vie est une force qui se métamorphose comme Protée ? Voir : *Simone Weil. Chikara no guwa* [La mythe de la force], *op. cit.*, p. 220-258.

[40] *OC* II 3, p. 235.

fait que l'homme dispose d'une force limitée [41]. Les forts agissent avec violence envers les faibles car ils ne considèrent pas leur propre force comme limitée, « ni leurs rapports avec autrui comme un équilibre entre forces inégales » [42]. Il y a toujours « la tentation de l'excès » [43] dans la force mais « ceux à qui la force est prêtée par le sort périssent pour y trop compter » [44]. Il est impossible qu'ils ne périssent pas, parce qu'ils exercent inévitablement la force *au-delà de la limite* qui leur est donnée. Simone Weil considère « ce châtiment d'une rigueur géométrique, qui punit automatiquement l'abus de la force » comme « l'objet premier de la méditation chez les Grecs », il constitue « l'âme de l'épopée » [45]. « Un usage modéré de la force qui seul permettrait d'échapper à l'engrenage, demanderait une vertu plus qu'humaine, aussi rare qu'une constante dignité dans la faiblesse » [46]. La question centrale devient alors de connaître la limite à ne pas dépasser, la part assignée à chacun. L'Occident a perdu les idées « de limite, de mesure, d'équilibres, qui devraient déterminer la conduite de la vie » [47]. Ce mécanisme qui peut s'appeler *Némésis* est le ressort des tragédies d'Eschyle. « Les Pythagoriciens, Socrate, Platon, partirent de là pour penser l'homme et l'univers » [48].

La conception de la force qui se forme à travers l'interprétation de l'*Iliade* doit beaucoup à la pensée d'Alain. Il faut d'abord souligner l'importance accordée par celui-ci à Homère et à l'*Iliade*, en particulier. Dans les *Propos* de 1927, il écrit que : « L'*Iliade* est une grande chose ; aucune épopée n'en approche ; mais on ne voit point d'abord pourquoi. C'est qu'on y trouve le vrai de la guerre,

---

[41] Cf. *OC* VI 2, p. 102.
[42] *OC* II 3, p. 236.
[43] *Ibid.*, p. 240.
[44] *Ibid.*, p. 236.
[45] *Ibid.*
[46] *Ibid.*, p. 240
[47] *Ibid.*, p. 236.
[48] *Ibid.*, p. 237.

que nul poète depuis n'a contemplé directement » [49]. Le bien et le mal exercés par les héros de l'*Iliade* doivent être décrits, selon Alain, comme la « pluie », le « jeu » ou la « nudité effrayante du corps et de l'âme » dans lesquels il n'y a que « des coups, des muscles, du sang, des forces » [50]. Influence majeure pour Simone Weil sur la question, Alain avait décrit la « chosification » de l'homme dès 1921 dans *Mars ou la guerre jugée*. Dans la guerre qualifiée de « mécanique », « l'homme prend figure de chose » [51], écrivait-il. Il est intéressant de noter ici qu'une conception identique s'impose dans les *Cahiers* de Simone Weil écrits entre 1933 et 1935 qui constituent les premières notes sur l'*Iliade* : « La force. La force | *réduit l'homme à être* | fait de l'homme une chose. D'abord tout à fait littéralement, en le tuant. L'homme dont soudain la mort fait une chose, l'*Iliade* peint vingt fois ce tableau » [52]. Alain écrit que « la force tient lieu de tout » [53], que « la force juge » [54] et encore que « la force tue tout ce qui n'est pas elle » [55]. Quand le philosophe dit que « tout sera réglé par des forces aussi aveugles et inhumaines que celle de la pesanteur » [56], ses propos concernant des forces « aveugles » et « inhumaines » contiennent par avance une des structures majeures de « L'*Iliade*, ou le poème de la force », même si l'analyse de la notion de force chez celle-ci prendra de l'ampleur dans un tout autre contexte.

---

[49] Alain, *Propos*, I, *op. cit.*, p. 708.
[50] Alain, *Ibid.*, p. 1277-1278.
[51] Alain, *Mars ou la guerre jugée*, dans *Les Passions et la sagesse*, *op. cit.*, p. 568.
[52] *OC* VI 1, p. 83. Les mots entre deux barres droites sont les mots barrés par Simone Weil. Elle ajoute que « parce qu'elle peut tuer, la force peut aussi sans tuer faire de l'homme, encore vivant, une chose », *OC* VI 1, p. 83.
[53] Alain, *Propos*, I, *op. cit.*, p. 1276.
[54] *Ibid.*
[55] Alain, *Ibid.*, p. 1277.
[56] Alain, *Ibid.*, p. 819-820. Alain souligne tout particulièrement l'empire de la force en écrivant : « Aucun système de la force n'a peut-être vécu sans hypocrisie. […] Et en effet que valent les vaincus dans le système de la force ? Ce sont des faibles. Ce sont des ennemis. Ils déshonorent la face humaine. Le dieu de la force est un vainqueur et un invincible », *Ibid.*, p. 1275.

V-1-(3) La faiblesse de l'homme : la misère et le malheur

Dans les *Cahiers*, Simone Weil cite à plusieurs reprises des vers de l'*Iliade*. Elle écrit, par exemple, dans le *Cahier* de New York, qu'« il y a deux lignes dans l'*Iliade* qui expriment avec une force inégalable la misérable limitation de l'amour humain » [57] :

Eux sur terre
Gisaient, aux vautours beaucoup plus chers qu'à leurs épouses.[58]

D'autres vers du Chant XXIV :

Mais elle a songé à manger, quand elle fut fatiguée des larmes.[59]

Les premiers vers cités (l'*Iliade* XI, 159-162) se référent à la scène du combat d'Agamemnon et d'Hector et constituent la première citation de « L'*Iliade* ou le poème de la force ». Il est significatif que l'article commence ainsi par des lignes où le héros est réduit à une *chose* traînée derrière un char dans la poussière. Cette citation met l'accent sur la *chosification* de l'homme, digne des « vautours » plutôt que du monde humain. Elle suggère l'idée que la force physique peut détruire le corps humain ainsi que les *valeurs humaines*. La deuxième séquence citée (XXIV, 602-613) appartient à une scène où Achille invite Priam à se nourrir.

---

[57] *OC* VI 4, p. 226.

[58] *OC* II 3, p. 227. Simone Weil cite à plusieurs reprises des vers du Chant XI :

…les chevaux
Faisaient résonner les chars vides par les chemins de la guerre.
En deuil de leurs conducteurs sans reproche. Eux sur terre
Gisaient, aux vautours beaucoup plus chers qu'à leurs épouses.

[59] *Ibid.*, p. 233. Voici la traduction de Simone Weil de ces vers :

Car même Niobé aux beaux cheveux a songé à manger,
Elle à qui douze enfants dans sa maison périrent,
Six filles et six fils à la fleur de leur âge.
[…]
Mais elle a songé à manger, quand elle fut fatiguée des larmes

Elle évoque Niobé retrouvant l'appétit malgré la mort de ses enfants. Tel est l'empire de la force, dont l'influence s'étend jusqu'aux besoins vitaux et dépasse la volonté humaine. Le commentaire de Simone Weil s'énonce en termes de *misère* : « On n'a jamais exprimé avec tant d'amertume la misère de l'homme, qui le rend même incapable de sentir sa misère » [60]. L'*Iliade* enseigne que les valeurs humaines comme la dignité ou l'amour sont limitées. La misère de l'homme fait ici référence à l'existence de l'homme comme à un simple fait biologique sans aucune autre fin.

Evidemment, les guerres de son époque sont à l'origine des questions que Simone Weil pose au sujet de la cruauté et de la brutalité, et de ses réflexions sur l'empire de la force. Mais le commentaire de l'*Iliade*, très influencé par les idées d'Alain, ouvre aussi une voie originale basée notamment sur les conceptions de « misère » et de « malheur ». La double expérience de l'usine et de la guerre fait réfléchir Simone Weil sur les conditions extérieures auxquelles son propre être est soumis. L'expérience essentielle de la vie ouvrière correspond, selon ses propres mots, au « sentiment que [de ne posséder] aucun droit, quel qu'il soit [...] le sentiment de la dignité personnelle tel qu'il a été fabriqué par la société est brisé » [61]. Comme le dit Emmanuel Gabellieri pour décrire l'évolution de sa pensée, « devenir ainsi *objet*, à ses propres yeux et aux yeux des autres, est ce qui, à partir de cette expérience, va être défini comme l'essence même du malheur et de l'esclavage » [62].

---

[60] *OC* II 3, p. 233.
[61] *OC* II 1, p. 253.
[62] Emmanuel Gabellieri, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, *op. cit.,* p. 192. Elément significatif, l'épigraphe du *Journal d'usine* est empruntée à Homère. Le texte entier de son *Journal* est « inscrit sous le signe de la douleur et de la nécessité », « Introduction » par Anne Roche, *OC* II 2, p. 159. Les douleurs physiques, le sentiment de l'esclavage en usine entraient en résonance avec l'épopée d'Homère.

À l'origine de l'histoire grecque, durant la guerre de Troie, s'impose la violence, le crime atroce, l'explosion de force, que l'*Iliade* célèbre en vers. Dans les *Cahiers,* Simone Weil écrit que cette épopée exprime « l'horreur totale, sans mélange » et que les « souffrances vaines » et le « cri de la souffrance » résonnent dans toute l'*Iliade* [63]. Cependant elle remarque aussi que, d'après elle, rien ne surpasse l'*Iliade* en *équité*. « Seul un juste parfait pouvait écrire l'*Iliade* » [64] note-t-elle ultérieurement dans le carnet de Londres. Sur ce plan, un des axes principaux de la réflexion weilienne consiste à essayer de dégager les origines d'un tel esprit d'équité, présent dans un poème pourtant plein de violence, de souffrance, de malheur et de misère. Un passage de la conclusion de la version primitive de l'article est à cet égard éclairant :

> La même amertume est répandue, juste comme la lumière du soleil, sur les Grecs et les Troyens, sur les glorieux et sur les obscurs, sur les puissants et sur les faibles, sur la victoire et sur la défaite. Partout se trouve l'homme nu, avec sa misère inguérissable. [65]

L'épopée est décrite avec les yeux des Troyens, héritiers des Barbares, non moins qu'avec les yeux des Grecs. Le récit ne prend pas parti, l'*Iliade* ne se voile pas d'auréole de gloire ou de patriotisme. Il décrit aussi bien les espérances, les joies, les désespoirs, la violence des Troyens que ceux des Grecs. « Si juste soit la cause du vainqueur, si juste soit la cause du vaincu, écrit Simone Weil, le mal que fait soit la victoire, soit la défaite, n'en est pas moins inévitable » [66]. Le « malheur » des ennemis est ressenti plus douloureusement, selon elle [67]. Or,

---

[63] *Cf. OC* VI 2, p. 327.
[64] *OC* VI 4, p. 364.
[65] *OC* II 3, p. 298.
[66] *OC* VI 1, p. 297.
[67] *OC* II 3, p. 248.

comment comprendre une telle équité homérique ? Deux éléments dans les réflexions weiliennes permettent d'apporter une réponse. En premier lieu, après être venus à bout de la résistance de Troie et l'avoir anéantie, les Grecs, loin de célébrer et glorifier leur victoire, en ont eu selon Simone Weil, le *remords*. C'est dans cet état d'esprit particulier que l'*Iliade* réussit à faire sentir les effets de la force violente qui anéantit les victimes : « Homère appelle toujours Troie "la sainte Ilion". Cette guerre fut le péché originel des Grecs, leur remords. Par ce remords, les bourreaux méritèrent d'hériter en partie de l'inspiration de leurs victimes » [68]. Simone Weil souligne, ensuite, que les Grecs avaient le sens de la *misère* de l'homme, ce qui constitue leur esprit spécifique. Cette conception est une clé importante qui nous permet d'analyser la notion d'*équité* chez elle. Elle trouve une équité incomparable dans l'épopée homérique car « la misère de tous est exposée sans dissimulation ni dédain ; aucun homme n'est placé au-dessus ou au-dessous de la condition commune à tous les hommes » [69]. L'*Iliade* montre le monde omniprésent de la violence où tous sont soumis à la force aveugle, tous sont condamnés. Mais ce poème est une chose miraculeuse car son amertume ne porte jamais que sur « la subordination de l'âme humaine à la force, c'est-à-dire à la matière » [70]. Même s'il y a des descriptions particulières, il ne s'agit pas de misères individuelles mais de la misère de tous les hommes qui subissent la force. Dans ce sens, l'équité dans l'*Iliade* tient au génie de généraliser et dépersonnaliser la misère humaine.

En analysant le choix des textes traduits dans « L'*Iliade* ou le poème de la force », Simone Fraisse fait remarquer que le dessein sous-jacent à cette sélection n'est pas tant de mettre en avant dans la vie quotidienne le rôle de la

---

[68] *AD*, p. 245.
[69] *OC* II 3, p. 248.
[70] *Ibid.*, p. 250.

force que d'y montrer la présence du *malheur* [71]. Les textes choisis semblent étroitement correspondre, au premier abord, à ceux honorés par la tradition scolaire [72], mais les citations les plus significatives viennent « d'autres textes moins familiers aux apprentis hellénistes, tels ceux qui racontent la mort de Lycaon, le sort de Niobé, celui de Bellérophon, etc. » [73], et c'est parmi eux que l'orientation décrite est la plus évidente. Sur le plan de la traduction, Simone Fraisse souligne aussi des particularités intéressantes. Ainsi, le terme grec *daimonie* se traduit d'ordinaire par « insensé », Paul Mazon avait choisi « pauvre fou » dans la traduction publiée en 1937-1938 que Simone Weil avait à sa disposition. Elle traduit, elle, par « malheureux » [74]. On le voit, la notion de malheur tend à prendre de l'ampleur chez Simone Weil. En effet, le mot « malheur » fait son apparition depuis les premières pages de son *Iliade*, et revient constamment jusqu'à la fin [75]. Rien n'est plus rare qu' « une juste expression du malheur » qu'elle trouve dans l'*Iliade* car « 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 » [76]. La philosophe analyse la différence entre *malheur* et *souffrance* dans un texte intitulé : « L'amour de Dieu et le malheur » (1942), publié par le Père Perrin dans

---

[71] Simone Fraisse, « Simone Weil, traductrice de l'*Iliade* » dans *Simone Weil et les langues* (Cahier 13 du groupe de recherches sur la philosophie et le langage), Université de Grenoble, 1991, p. 144.
[72] Voici la liste dressée par Simone Fraisse : Les adieux d'Hector et d'Andromaque (*Iliade*, VI), le dialogue de Thétis et d'Achille (XVIII), les plaintes d'Andromaque après la mort d'Hector (XXI), la visite de Priam au camp d'Achille (XXIV), *Ibid.*, p. 144.
[73] Simone Fraisse, *Ibid.*
[74] *Cf.* Simone Fraisse, art. cit., p. 146.
[75] Au début de son *Iliade*, après la traduction des vers où Priam fut poussé à terre par Achille, Simone Weil fait le commentaire en le qualifiant du spectacle d'un homme réduit au « malheur », de « la présence même du malheureux », *OC* II 3, p. 230. Il est significatif aussi que l'essai finit en évoquant la possibilité de « ne pas haïr les ennemis et ne pas mépriser les malheureux », *OC* II 3, p. 253. Les termes « malheur » et « malheureux » se trouvent dans les pages 230, 231, 236, 239, 242, 246, 248, 249, 251, 252, 253.
[76] *OC* II 3, p. 252.

Attente de Dieu [77] : « Dans le domaine de la souffrance, le malheur est une chose à part, spécifique, irréductible. Il est tout autre chose que la simple souffrance. Il s'empare de l'âme et la marque, jusqu'au fond, d'une marque qui n'appartient qu'à lui, la marque de l'esclavage » [78]. Le malheur dégrade la condition de l'homme et le conduit vers un état d'esclavage, de chose, d'objet. Les effets spécifiques du malheur correspondent à un processus de perte de l'être et des valeurs humaines : « Si le mécanisme n'était pas aveugle il n'y aurait pas du tout de malheur. Le malheur est avant tout anonyme, il prive ceux qu'il prend de leur personnalité et en fait des choses. Il est indifférent, et c'est le froid de cette indifférence, un froid métallique, qui glace jusqu'au fond de l'âme tous ceux qu'il touche. Ils ne retrouveront jamais plus la chaleur. Ils ne croiront jamais plus qu'ils sont quelqu'un » [79]. Il est frappant de constater l'analogie fondamentale entre les notions de *force* et de *malheur* telles que les emploie Simone Weil : deux mécanismes aveugles et indifférents qui dépersonnalisent et chosifient ceux qu'ils touchent. À ce sujet, rappelons également que Simone Weil juxtapose le livre de Job et l'*Iliade* en tant qu'expressions pures du malheur [80]. Ce cadre permet peut-être de considérer la « force » comme le « malheur » dans les réflexions weiliennes. L'analyse de Jacques Cabaud se développe, en tout cas, en suivant cette perspective : « La force, constate-t-il, c'est un thème occasionnel, qui permet de

---

[77] Cet essai dont le projet remonte aux débuts avril 1942, qui constitue la première partie de la version complète, est publié dans *Attente de Dieu*, œuvre posthume, en 1950. La version complète présentée en deux parties est publié dans *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, en 1962.

[78] *OC* IV 1, p. 347.

[79] *Ibid.*, p. 352. Autre caractérisation du malheur : « Il n'y a vraiment malheur que si l'événement qui a saisi une vie et l'a déracinée l'atteint directement ou indirectement dans toutes ses parties, sociale, psychologique, physique. Le facteur social est essentiel. Il n'y a pas vraiment malheur là où il n'y a pas sous une forme quelconque déchéance sociale ou appréhension d'une telle déchéance », *Ibid.*, p. 348.

[80] « La rédaction du livre de Job, écrit-elle, est un cas particulier du miracle de l'attention accordée au malheur. De même l'*Iliade* », *OC* VI 4, p. 231.

saisir la destinée humaine en tant que telle, c'est-à-dire livrée à l'impitoyable nécessité, menacée de l'anéantissement de ses valeurs, offerte à la souffrance » [81].

Il faut ajouter ici que Simone Weil évoque l' « absence de Dieu » dans l'*Iliade* en utilisant une expression tirée des *Pensées* de Pascal : « L'*Iliade* ; " misère de l'homme sans Dieu" » [82]. Ce monde où règne la force souveraine correspond à la « nécessité » à laquelle l'homme est soumis. La nécessité, c'est-à-dire l'essence de ce monde, est un mécanisme aveugle dont l'effet est d'abord souffrance et malheur : « La nécessité est l'essence de la réalité des choses ici-bas, autrement dit, leur essence est conditionnelle. Leur essence est de n'être pas des fins. Leur réalité même est qu'ils ne sont pas des biens » [83]. Avec Miklos Vetö, on peut dire que la notion de nécessité constitue chez Simone Weil « un schéma quasi-mathématique du monde, la régularité des événements se succédant infailliblement dans l'univers, l'impossibilité où se trouve tout être matériel d'échapper à l'ordre du monde », et que cela correspond à « sa vision de base du néant et de l'esclavage de l'homme, de sa faiblesse irrémédiable, et de sa sujétion absolue à la nécessité extérieure » [84]. La leçon à tirer de l'épopée sera de reconnaître en tant que loi du monde la *force* / la *nécessité* ainsi que sa autre face, la *faiblesse* de l'homme. De la force chez Simone Weil, on peut dire paradoxalement que c'est plutôt son pôle opposé, la *faiblesse* de l'homme, qui est

---

[81] Jacques Cabaud, *L'expérience vécue de Simone Weil*, 1957, Paris, Plon, p. 217. Evoquons ici la conception de la « souffrance » chez Simone Weil en relation avec l'interprétation de l'*Iliade*. « Dans un poème comme l'*Iliade*, il y a transmutation de la violence en souffrance par le poète » (*OC* VI 3, p. 207), écrit Simone Weil dans ses *Cahiers*. La souffrance constitue pour elle d'après Miklos Vetö, « l'événement privilégié de la condition humaine » car « elle en révèle la vérité », *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, *op. cit.*, p. 69. Pour une analyse ultérieure de la conception weilienne de la souffrance, voir aussi p. 75. La souffrance consiste nous révèle ainsi la réalité même de notre être. Dans cette perspective, la description de la force / violence qui frappe l'homme de façon aveugle et impitoyable, en d'autres termes celle de la souffrance, nous permet de reconnaître la misère de la condition humaine.

[82] *OC* VI 2, p. 327. Une autre expression dans les *Cahiers* : « L'*Iliade*, tableau de l'absence de Dieu », *OC* VI 3, p. 90.

[83] *OC* VI 3, p. 195.

[84] Miklos Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, *op. cit.*, p. 32.

en question. Simone Pétrement a justement isolé dans la notion de « faiblesse » l'un des thèmes majeurs de l'interprétation de l'*Iliade* : « Ce que montre le poète, et qui a frappé Simone, c'est essentiellement la faiblesse de l'âme humaine, de toute âme humaine, devant la force. Soit qu'il manie la force, soit qu'il la subisse, l'homme en est transformé. [...] Il ne se peut pas [que l'homme] [ne] reçoive aucune atteinte [de la force] » [85].

S'il n'existe que la force/nécessité dans ce monde, comment peut-on éviter la violence, ou selon le terme cher à Simone Weil, la « pesanteur » ? Devant la « contrainte physique et extérieure », Simone Weil, en contraste avec nombre de ses prédécesseurs et contemporains, considère que tout effort afin de diriger, maîtriser, transformer les forces ne peut que se révéler vain. Sa réponse, fondée sur l'interprétation de l'*Iliade,* consiste à, d'une part, reconnaître la force, d'autre part à refuser de respecter son empire. « L'*Iliade* ou le poème de la force » se termine en évoquant la possibilité du refus de la force.

> Mais rien de ce qu'ont produit les peuples d'Europe ne vaut le premier poème connu qui soit apparu chez l'un d'eux. Ils retrouveront peut-être le génie épique quand ils sauront ne rien croire à l'abri du sort, ne jamais admirer la force, ne pas haïr les ennemis et ne pas mépriser les malheureux. [86]

Alain affirme que « le respect de la force sera toujours une faute, et peut-être même la faute unique, et comme on dit si bien, la faute contre l'esprit » [87]. Simone Weil élargit le cadre de la réflexion en soulignant la misère, le malheur, la souffrance, c'est-à-dire la faiblesse de l'homme. Connaître l'empire de la force, en

---

[85] *SP* II, p. 247.
[86] *OC* II 3, p. 253.
[87] Alain,*Préliminaires à la mythologie*, dans *Les Arts et les Dieux*, *op. cit.*, p. 1179.

constatant toute l'étendue de son pouvoir dans le monde, aboutit ainsi à la reconnaissance de notre faiblesse, de notre soumission à la nécessité. C'est ce qui retient les Grecs, selon Simone Weil, d'adorer la force. L'*Iliade*, où se trouvent la compassion et la pitié envers la misère humaine permet, avec « une extraordinaire équité », d'envisager un monde habité par l'absence de mépris à l'égard des faibles.

V-1-(4) La force dans *De l'Iliade* de Rachel Bespaloff

Le second livre de Rachel Bespaloff [88], *De l'Iliade*, entamé dès 1939, est achevé à New York et y parut en français en 1943 avec une préface de Jean Wahl. Rachel Bespaloff a connu « L'*Iliade* ou le poème de la force » de Simone Weil. Dans une lettre du 16 mars 1942 adressée à Jean Wahl, elle fait allusion à « la très belle étude de Simone Weil » dont il lui parlez, et dont elle a eu connaissance par Grenier, qui l'a signalée [89]. La lettre du 23 décembre 1941 à Jean Grenier témoigne du fait qu'elle éprouve une certaine affinité avec l'*Iliade* de Simone Weil : « Il y a des pages entières de mes notes qui auraient l'air d'être un plagiat » [90]. L'ouvrage aborde le thème de la condition humaine à travers l'étude des héros homériques. Tandis que le véritable héros du texte de Simone Weil consacré à l'*Iliade* est la « force » et que les personnages eux-mêmes n'y jouent qu'un rôle secondaire, Rachel Bespaloff focalise, elle, son analyse sur les figures humaines du poème. Les titres des chapitres de la première partie du livre sont :

[88] Rachel Bespaloff, originaire d'une famille juive d'Ukraine, est née en 1895 en Bulgarie et s'embarque en juillet 1942 pour s'exiler aux États-Unis sur le même bateau que Jean Wahl. Ses œuvres majeures sont *Cheminements et Carrefours*, Vrin, 1938, *De l'Iliade* et *Les Lettres à Jean Wahl - 1937/1947 "Sur le fond le plus déchiqueté de l'histoire"*, éd. Claire Paulhan, 2003. Pour une comparaison avec Simone Weil, voir l'article de Maria Villela-Petit, « Rachel Bespaloff, contemporaine de Simone Weil et admiratrice de Camus », *CSW*, XXIX-2, juin 2006, p. 91-112.
[89] Rachel Bespaloff, *Les Lettres à Jean Wahl - 1937/1947…,op. cit.*, p. 90.
[90] Monique Jutrin, « Introduction », *Les Lettres à Jean Wahl - 1937/1947…*, *op. cit.*, p. 24.

Hector (I), Thétis et Achille (II), Hélène (III), La comédie des dieux (IV), De Troie à Moscou (V), Le repas de Priam et d'Achille (VI).

Il faut constater que Rachel Bespaloff consacre, elle aussi, plusieurs pages à la « force » dans *De l'Iliade*. Et, en effet, dans la préface à la première édition, Jean Wahl rapproche les « deux homérides », Simone Weil et Rachel Bespaloff en affirmant que « le monde d'Homère, c'est le monde de la force » [91]. Il écrit aussi cependant que par contraste apparaît « chez Simone Weil une condamnation absolue de la force » [92]. Chez Rachel Bespaloff, « la force est un absolu, un absolu mouvant qui se condamne lui-même, plutôt qu'il n'est condamné » [93]. En effet, la force est présentée comme la « réalité » elle-même ainsi que comme l'« illusion » propre de l'existence. On voit ici que les qualifications accordées à la force par l'écrivain sont moins catégoriquement négatives que celles de notre philosophe.

Force et violence ne sont pas équivalentes dans l'essai de Rachel Bespaloff. Achille est qualifié ainsi : « Demi-dieu par la force, demi- bête par la violence » [94]. Distincte de la *violence,* la force est à la fois *souveraine* et *héroïque*. L'auteur souligne *la beauté de la force* selon Homère. Elle écrit ainsi qu' « Achille est beau, [qu']Hector est beau parce que la force est belle » et que « seule la beauté de la toute puissance » devient « la toute-puissance de la beauté » [95]. La force est, comme Jean Wahl le fait remarquer, « antinomique non seulement dans ses manifestations, mais dans son essence ambiguë. Il y a une beauté de la guerre ; de la force ; et un mal nécessaire dans cette beauté, aussi bien que dans la beauté

---

[91] Rachel Bespaloff, *Les Lettres à Jean Wahl - 1937/1947…*, *op. cit.*, p. 180.
[92] *Ibid.*, p. 182.
[93] *Ibid.*
[94] Rachel Bespaloff, *De l'Iliade*, Édition Allia, 2004, p. 19.
[95] *Ibid.*, p. 11-12.

d'Hélène » [96]. Pour Simone Weil la force est belle en tant qu'elle-même, en tant que « nécessité » dans le monde. Mais pour l'homme, c'est un mécanisme aveugle qui a une emprise irrésistible sur lui et l'entraîne inéluctablement. Elle est indifférente aux qualités et aux valeurs humaines, ainsi qu'à la beauté physique de l'homme. Rachel Bespaloff, souligne, elle, que la « force » est inséparable du « corps parfait » qu'elle anime et que c'est en l'homme qu'Homère a divinisé la puissance [97].

Cependant, l'auteur n'oublie pas d'ajouter que la puissance accordée aux hommes homériques est glorifiée sous son aspect limité et fini, « en tant qu'énergie périssable culminant dans le courage qui la mesure » [98]. Le bondissement « souverain », « puissant » et même « meurtrier » pour la *beauté* et la *toute puissance de la beauté* finit par obtenir de l'homme le « consentement total à son propre écrasement, à son propre anéantissement » [99]. Car l'homme se livre à la force dans l'acte d'adoration. Ecrasé et anéanti, l'homme perd son être dans le mécanisme de la force qui « ne se connaît et ne jouit d'elle-même que dans l'abus où elle s'abuse, dans l'excès où elle se dépense » [100]. Dans l'ivresse et l'illusion de la beauté, l'énergie physique de l'homme est destinée à aboutir à sa limite devant la force, devant le « jeu éternel des forces cosmiques » [101].

Contrairement à Nietzsche, pour Rachel Bespaloff, l'auteur de l'*Iliade* n'est pas le poète des apothéoses. D'après elle, Homère ne sanctifie pas le triomphe de la force victorieuse, mais « l'énergie humaine dans le malheur, la beauté du guerrier mort, la gloire du héros sacrifié » et de « tout ce qui, vaincu par

---

[96] Rachel Bespaloff, *Les Lettres à Jean Wahl - 1937/1947…*, *op. cit.*,p. 180.
[97] Rachel Bespaloff, *De l'Iliade*, *op. cit.,* p. 40.
[98] *Ibid.*
[99] *Ibid.*, p. 12.
[100] *Ibid.*
[101] *Ibid.*, p. 40. Maria Villela-Petit remarque que « c'est là ce que Bespaloff dit de l'équité d'Homère, là où elle est au plus proche de Simone Weil ». « Rachel Bespaloff, contemporaine de Simone Weil et admiratrice de Camus », art. cit., p. 105.

la fatalité, la défie encore et la surmonte » [102]. Si l'écrivain qui a rédigé ce texte pendant la Seconde Guerre mondiale pouvait partager la conception de Simone Weil concernant le *malheur* de l'homme soumis à la guerre, il y a aussi chez elle une attention particulière pour le contraste entre la puissance humaine et la force cosmique, pour la beauté et la gloire de l'énergie humaine devant la force violente.

La seconde partie de son texte sur l'*Iliade* est consacrée à la confrontation du monde de l'Antiquité classique avec celui de *la Bible*. La source grecque et la source biblique sont « divinement inspirées » [103] et l'épopée homérique anticipe, pour elle, le christianisme. Malgré son refus catégorique de l'Ancien Testament, Simone Weil partage en un sens son avis sur ce point. En conclusion de « L'*Iliade* ou le poème de la force », elle affirme ainsi que la pensée de l'*Iliade* n'est pas séparable de celle qui inspire l'Évangile. Deux homérides, Simone Weil et Rachel Bespaloff quittant l'Ancien Continent, d'après le mot de Jean Wahl, « ont voulu regarder un de ces deux plus grands livres ; et chacune avait la pensée tournée en même temps vers l'autre Livre, qui le complète » [104]. « Homère n'est pas moins dur, écrit Rachel Bespaloff, que la Bible pour l'orgueil humain et la volonté d'omnipotence ». La force humaine ou la volonté de puissance est condamnée d'une façon similaire dans la Bible et dans l'*Iliade*. Il y a cependant une différence fondamentale en ce qui concerne l'énergie créatrice biblique. Alors que dans l'*Iliade*, la force apparaît « homogène en son principe, identique au devenir qu'elle détermine, sans origine et sans fin », la représentation de la force dans l'univers biblique implique « une hétérogénéité fondamentale, à savoir la finitude de la force chez l'homme et l'infini de la force qui est Dieu lui-même » [105]. Il sera intéressant de garder en mémoire une telle conception d'un Dieu tout

---

[102] Rachel Bespaloff, *Ibid.*, p. 42.
[103] *Ibid.*, p. 65.
[104] Rachel Bespaloff, *Les Lettres à Jean Wahl - 1937/1947…*, *op. cit.*, p. 182.
[105] Rachel Bespaloff, *De l'Iliade*, *op. cit.*, p. 76.

puissant, lorsqu'on verra de près comment s'articulent d'une toute autre manière les notions de force et l'idée de Dieu chez Simone Weil.

V-2 La Grâce et la force dans les pensées grecques

V-2-(1) La faiblesse dans *Antigone* et *Electre*

Dans l'objectif de dévoiler la force souveraine dans ce monde, Simone Weil s'est aussi tournée vers la tragédie grecque. Eschyle et Sophocle font, dans ce cadre, contrepoids à l'*Iliade*. Avant d'entamer la rédaction de « L'*Iliade* ou le poème de la force », elle a rédigé en 1936 deux articles sur *Antigone* et *Électre* [106]. Dans la tragédie grecque, il est question du droit et de la transgression, de la faute et de la punition, des rapports entre les hommes et les dieux. Mais pour elle, la tragédie grecque est surtout une représentation des héros face au *malheur*, car le génie grec n'est qu'« une juste expression du malheur » [107]. Un texte de *L'Enracinement* montre comment la poésie grecque et le souci quotidien du peuple sont liés dans sa pensée :

> Par exemple, quelle intensité de compréhension pourrait naître d'un contact entre le peuple et la poésie grecque, qui a pour objet presque uniquement le malheur ! Seulement il faudrait savoir la traduire et la présenter. Par exemple, un ouvrier, qui a l'angoisse du chômage enfoncée jusque dans la moelle des os, comprendrait l'état de Philoctète quand on lui enlève son arc, et le désespoir avec lequel Électre a faim […].[108]

On voit bien à quel point la culture grecque et la préoccupation du malheur des ouvriers sont associées depuis l'expérience de l'usine jusqu'aux années de rédaction de *L'Enracinement*. Pour Simone Weil, l'expérience la plus réelle, la plus directe de la condition humaine correspond à celle du peuple. Cette

---

[106] Ils sont composés par un extrait de la traduction et par un commentaire, destinés à *Entre nous*, chronique des ouvriers employés chez Rosières.
[107] *OC* II 3, p. 252.
[108] *E*, p. 95.

conviction la conduit à délaisser l'explication littérale des œuvres de Sophocle et à privilégier les aspects qui se rapportent à sa propre interprétation de la condition humaine.

On peut résumer rapidement la pièce d'*Antigone*. Antigone, fille d'Œdipe et nièce du tyran Créon, se rebelle contre son oncle, qui a interdit sous peine de mort l'enterrement de son frère Polynice. Antigone désobéit à Créon contre l'avis de tous pour répondre à ce que la justice lui paraît impérieusement exiger. Elle enterre Polynice de ses propres mains, et meurt murée vive. Simone Weil évoque ainsi le personnage : quelqu'un qui « tout seul, sans aucun appui, se met en opposition avec son propre pays, avec les lois de son pays, avec le chef de l'État, et qui bien entendu est aussitôt mis à mort » [109]. La description de Simone Weil est marquée par une grande indifférence aux motifs du côté *fort* de la tragédie. Rapprochant l'acte d'Antigone de la condition ouvrière, elle insiste en revanche sur la possibilité de préserver sa fierté dans une situation difficile et sur celle de faire face au pouvoir. Sa lecture d'*Antigone* passe sous silence des thèmes aussi importants que l'amour et la haine, l'inceste ou le parricide, le maléfice, la conception du destin et souligne particulièrement la *souffrance*, la *solitude* et l'*humiliation* d'Antigone.

Évoquons maintenant le deuxième article concernant *Électre*. Électre, fille d'Agamemnon et de Clytemnestre, est enfermée dans le palais royal et quasiment reléguée à l'état d'esclavage. Rêvant de venger son père assassiné, elle espère ardemment le retour de son frère Oreste en exil qui seul pourrait constituer le bras armé de cette vengeance. Aidé par Électre, Oreste revient, en effet, et tue Clytemnestre, sa mère qui paye ainsi le prix de ses trahisons.

---

[109] *OC* II 2, p. 334.

Il est question dans cette pièce de crime, d'injustice, de punition et de rébellion. L'article de Simone Weil se focalise d'abord sur les différents aspects de la *violence* présents dans les tragédies : violence domestique perpétrée par Clytemnestre (la mère) ici dans *Électre* ou violence politique et institutionnelle représentée par Créon (l'oncle) dans *Antigone*. Simone Weil compare Électre et sa jeune sœur, Chrysothémis, plus docile et pour cela préférée par Clytemnestre, Chrysothémis qui « a cédé à la force » et qui « s'est complètement soumise » [110]. Elle insiste sur le courage et la fierté d'Électre contre les *forts* et la *violence*. Mais c'est particulièrement la conception du malheur des hommes qui intéresse ici Simone Weil.

> Cette histoire d'Électre est bien faite pour toucher tous ceux qui, au cours de leur vie, ont eu l'occasion de savoir ce que c'est que d'être malheureux. Bien sûr, cette histoire est une très vieille histoire. Mais la misère, et l'humiliation, et l'injustice, et le sentiment qu'on est tout seul, qu'on est livré au malheur, abandonné de Dieu et des hommes, ces choses-là ne sont pas vieilles. [111]

Sophocle évoque avec une force particulière la solitude des hommes dépouillés de tout soutien humain et divin. Parmi ses pièces, *Électre* est, selon Simone Weil, la tragédie la plus sombre : « On y voit la misère et l'humiliation faire plier sous leur poids un être seul et sans défense » [112]. Les traits majeurs mis en avant par son interprétation sont la misère de l'homme dans le malheur, la valeur de la souffrance des innocents, l'acceptation du mal. Le personnage principal de Sophocle est, pour elle, « un être courageux et fier qui lutte tout seul contre une situation intolérablement douloureuse » et qui « fléchit sous le poids de

---

[110] *OC* II 2, p. 342.
[111] *Ibid*, p. 339-340.
[112] *Ibid*, p.339

la solitude, de la misère, de l'humiliation, de l'injustice » [113]. Cela n'est pas sans rappeler sa description de la condition ouvrière, dans laquelle l'homme plie sous le poids de la nécessité malgré sa volonté. Dans ce sens, les tragédies de Sophocle sont les tragédies de la *faiblesse* de l'individu. Dans le texte sur *Électre*, il ne s'agit pas de la possibilité d'une rébellion ou d'une revanche mais d'abord de la *reconnaissance de sa propre faiblesse*. Simone Weil précisera ensuite sa conception de la faiblesse humaine face au malheur dans un texte comme « L'amour de Dieu et le malheur » dans lequel elle écrira que : « Tant que les circonstances se jouent autour de nous nous croyons plus ou moins que notre volonté a créé le monde et le gouverne. Le malheur nous apprend tout d'un coup, à notre très grande surprise, qu'il n'en est rien » [114]. Les réflexions weiliennes ne relèvent plus ici d'une philosophie centrée sur l'homme et sur la puissance de sa volonté, comme Alain, mais portent bien plutôt sur l'impuissance et la faiblesse de la volonté.

V-2-(2) L'Amour dans le *Banquet* ou le refus de la force

L'interprétation de l'*Iliade* par Simone Weil se déploie dans toute son ampleur dans sa dimension religieuse. Pour elle, les conceptions de la force aveugle et du malheur humain dans l'*Iliade* n'appartiennent pas spécifiquement au génie d'Homère, mais à la civilisation grecque tout entière. Dans ses *Intuition pré-chrétiennes*, elle affirme ainsi que : « La connaissance de la force comme chose absolument souveraine dans la nature tout entière, […], et en même temps comme

[113] *OC* II 2, p. 334.
[114] *OC* IV 1, p. 369.

chose absolument méprisable, c'est la grandeur propre de la Grèce »[115]. L'originalité du point de vue de Simone Weil apparaît surtout par l'emploi du terme de « grâce » pour décrire ce qui rend possible la reconnaissance de la force et du malheur chez les Grecs.

> La notion de la grâce, si vivement présente dans la pensée des Grecs, était impliquée par leur vue de la misère humaine. Certains diraient que la vue de la misère humaine peut aussi bien mener au désespoir. Mais non, car le désespoir tourne inévitablement au mensonge. Il ne peut y avoir contemplation de la misère humaine dans sa vérité qu'à la lumière de la grâce.[116]

Les Grecs ont pu discerner lucidement la misère humaine et la force aveugle dans ce monde, et reconnaître avec clairvoyance la loi mécanique de la nécessité parce que leur regard était éclairé par la grâce. Avec cette conviction que la notion de grâce illumina toute la Grèce, elle peut entreprendre une étude originale resituant la civilisation hellénique.

Simone Weil affirme que l'*Iliade* est la première expression du génie grec et que la tragédie attique, du moins celle d'Eschyle et de Sophocle, est sa vraie continuation. L'Évangile, dans lequel la misère humaine est exposée, en est, ajoute-t-elle encore catégoriquement, la dernière et merveilleuse expression [117]. S'il y a un lien de parenté spirituelle entre l'*Iliade*, l'Évangile et *Job,* il correspond au sujet de la misère humaine, dont l'expression la plus accomplie se retrouve dans la narration de la Passion du Christ. Ceci étant posé, le destin des personnages de la tragédie grecque, comme Antigone, Électre ou Prométhée est

---

[115] *IPC*, p. 53.
[116] *OC* VI 3, p. 90
[117] *Cf. OC* II 3, p. 251. Une telle idée sur la Grèce chez Simone Weil s'oppose directement à Nietzsche, par exemple, qui situe la fin de l'esprit grec, à savoir la puissance dionysiaque, chez Sophocle.

rapproché de la solitude du Christ, de la Passion rédemptrice. Ainsi, Simone Weil constate l'analogie du supplice d'Antigone emmurée et condamnée à mort et celui du Christ. La souffrance de Prométhée enchaîné est considérée comme préfigurant la crucifixion du Christ, tandis que la reconnaissance d'Oreste par Électre trouve une correspondance dans la reconnaissance de Dieu par l'homme. Par rapport à l'évocation faite en 1936, la figure d'Électre telle qu'elle revient vers 1942 dans plusieurs textes (les *Cahiers*, les *Intuitions pré-chrétiennes* et le texte intitulé « Plaintes d'Électre et reconnaissance d'Oreste ») se révèlera très différente. Électre continuait d'aimer son frère Oreste qu'elle croyait mort. Un tel amour consistant à « aimer ce qui n'existe pas, en sachant que cela n'existe pas », ou encore à « aimer ce qui est exposé à disparaître, en sachant que c'est exposé à disparaître » [118], est qualifié d'« amour surnaturel », car « seul l'amour surnaturel contemple la nécessité nue » [119].

> Tous nos maux spirituels viennent de la Renaissance, qui a trahi le christianisme pour la Grèce, mais, ayant cherché dans la Grèce quelque chose qui soit autre que le christianisme, ne l'a pas comprise. La faute en est au christianisme qui s'est cru autre que la Grèce. On remédiera à ce mal en reconnaissant dans la pensée grecque toute la foi chrétienne.[120]

Il n'est possible, selon Simone Weil, d'arriver à la compréhension de la civilisation occidentale qu'à travers la Grèce antique. Pour elle, « la vocation spirituelle de la Grèce antique est la vocation même de l'Europe » [121]. Elle relit les œuvres grecques (les tragédies, les sciences, les mystères, la philosophie) dans

---

[118] *OC* VI 4, p. 227.
[119] *OC* VI 3, p. 179.
[120] *Ibid.*, p. 163.
[121] *EHP*, p. 76 Fernando Rey Puente remarque que Simone Weil est tentée d'unir la Grèce et le christianisme parce qu'« elle veut dépasser la scission, à ses yeux illusoire, qui existerait entre paganisme et christianisme ». *Cf. Simone Weil et la Grèce*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 65.

l'assignation de l'idée chrétienne. Une telle lecture constitue pour elle l'essai d'une refonte spirituelle d'un peuple occidental.

Pour Simone Weil, l'expression la plus haute du génie grec est constituée par la philosophie de Platon. Elle a préparé un bel article sur ses œuvres. Il est composé, de façon similaire à ses articles sur les poèmes grecs, de traductions et de commentaires. Son thème central est la notion de grâce. D'après elle, « la sagesse de Platon n'est pas autre chose qu'une orientation de l'âme vers la grâce » [122]. Par opposition, Aristote serait un philosophe au sens moderne et, selon elle, tout à fait en dehors de la tradition grecque. La théorie de la connaissance et la théologie rationnelle d'Aristote lui apparaissent comme relevant d'une philosophie qui refuse le rapport au mythe [123]. Platon, lui, n'est pas seulement un philosophe dans l'acception moderne de ce terme. C'est, affirme-t-elle, « un mystique héritier d'une tradition mystique où la Grèce entière baignait » [124], traditions grecques secrètes « dont nous ne savons presque rien sinon par lui, [qui sont] la tradition orphique, la tradition des mystères d'Éleusis,

---

[122] *SG*, p. 89.

[123] Mayumi Tomihara souligne trois faits remarquables concernant le rapport de Simone Weil à la philosophie grecque et à Platon. Premièrement, parmi les maintes références aux philosophes et poètes grecs, le nom d'Aristote est absent. Deuxièmement, il n'y a pas de référence aux néoplatoniciens et aux néo pythagoriciens. On trouve plusieurs citations de Proclus, auteur d'un commentaire des mathématiques de Platon et de la géométrie d'Euclide. Mais Jamblique, Porphyre, Plutarque ne sont cités que comme sources de documents. De plus, Simone Weil ignore complètement Plotin, fondateur de la pensée néoplatonicienne. Troisièmement, les stoïciens de l'époque de l'Empire romain sont ignorés, sauf Épictète et Marc Aurèle, en distinguant les stoïciens grecs et romains : « La vertu stoïcienne authentique, qui est avant tout amour ; non pas la caricature qu'en ont faite quelques brutes romaines », *AD*, p. 77. Mayumi Tomihara, *Simone Weil. Chikara no guwa* [Le mythe de la force], Tokyo, Seidosha, 2000, p. 89-91. Dans ce livre publié au Japon, l'auteur analyse en détail l'interprétation de Platon chez Simone Weil notamment au chapitre 3, « Qu'est ce que la philosophie ? » et au chapitre 4, « La re-interprétation de la mythe de caverne ».

[124] *SG*, p. 77. Il y a évidemment une relation étroite entre l'interprétation de Platon et la propre vie spirituelle de Simone Weil : « C'est à partir de sa propre expérience mystique qu'elle le voit comme un mystique », dit Michel Narcy. « C'est, écrit Simone Weil au P. Perrin, après cela (i.e., après la « soudaine emprise du Christ sur elle ») que j'ai senti que Platon est un mystique, que toute l'*Iliade* est baignée de lumière chrétienne », *AD*, p. 39. Michel Narcy, « Le Platon de Simone Weil, suivi d'une brève note sur Platon, Homère et Simone Weil », *CSW*, V-4, décembre 1982, p. 252-253.

la tradition pythagoricienne qui est la mère de la civilisation grecque, et très probablement des tradition de l'Égypte et d'autres pays d'Orient »[125]. Les réflexions weiliennes sur Platon constituent ainsi sa pensée sur un Platon, d'après le mot de Massimo Cacciari, « lu sur fond des grands courants orphico-pythagoriciens qui en parcourent l'œuvre, et comme la fondamentale "intuition" pré-chrétienne, socle ou passé éternel du christianisme dans la culture païenne »[126].

Parmi les réflexions de Simone Weil sur la pensée de Platon[127] au sujet des notions de force et de faiblesse, il convient de s'arrêter ici sur celles concernant « l'Amour » tel qu'il est décrit dans le *Banquet*. L'Amour est un des thèmes fréquemment mentionnés dans ses derniers écrits, souvent en connexion avec la notion de force. Dans le *Banquet*, l'Amour fils du dieu Poros « le Passage » et de la mortelle Pénia « la Misère » est le *daimôn* de l'amour et le serviteur d'Aphrodite. Par son ascendance, l'Amour est passage, intermédiaire, médiation entre les Dieux et les mortels, entre la sagesse et l'ignorance. Poussé par les privations maternelles, il tend de tout son être à combler le manque primordial, dans un mouvement perpétuel qui n'atteint jamais son accomplissement. Étant une moyenne proportionnelle entre Dieu et l'univers matériel, l'Amour joue d'abord, pour Simone Weil, le rôle de médiateur[128]. En soulignant sa relation avec

---

[125] *SG*, p. 79-80.

[126] Massimo Cacciari, *Méridiens de la décision dans la pensée contemporaine*, traduit par Michel Valensi, Combas, Édition de l'Éclat, 1992, p. 137. Cet article est repris dans *Simone Weil. Sagesse et grâce violente*, recueil récent dirigé par F. de Lussy, p. 153-164.

[127] Les thèmes qui s'imposent dans les réflexions de Simone Weil sur Platon sont très vastes. Nous nous bornons ici à souligner ce qui concerne le thème de la force. Sur son influence générale, Miklos Vetö a pu dire : « Aucun penseur de ce siècle ne fut plus influencé par Platon que Simone Weil et presque toutes les questions fondamentales du platonisme chrétien sont débattues dans son œuvre, qui est l'unique exemple de la spéculation mystique platonique et chrétienne de notre siècle », Miklos Vetö, *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*, *op. cit.*, p. 148.

[128] *Cf. SG*, p. 134-135.

la *souffrance*, elle identifie également l'Amour du *Banquet* avec l'Amour orphique, avec Dionysos et le Christ.

Simone Weil considère certaines des pages du *Banquet* comme « les plus belles de Platon » et va jusqu'à y reconnaître « le centre même de toute la pensée grecque, son noyau parfaitement pur et lumineux » [129]. Voici la traduction qu'elle en donne :

> 196c Le plus important, c'est que l'Amour ne fait ni ne subit d'injustice, soit parmi les dieux soit parmi les hommes. Car lui, il ne souffre pas par force, quand il lui arrive de souffrir, car la force n'atteint pas l'Amour. Et quand il agit, il n'agit pas par force, car chacun consent à obéir en tout à l'Amour. L'accord qui se fait par consentement mutuel est juste, selon les lois de la « cité royale ».[130]

Parmi les différents discours concernant l'Amour dans le dialogue, l'idée développée par Agathon attire particulièrement Simone Weil. Si l'Amour est indifférent à l'injustice, il ne manie ni ne subit la force, il ne fait ni ne souffre aucune violence. Il ne conquiert pas par la force, on ne le conquiert pas non plus par la force. C'est donc par le biais de l'Amour que le consentement au bien sans la force se réalise. Un tel consentement est le seul principe de justice. Telle est, en effet, l'affirmation fondamentale de Simone Weil. Un passage des *Cahiers* l'affirme clairement :

.

> Il y a quelque chose en nous qui échappe complètement aux rapports de force, qui ne touche pas à la force et n'en est pas touché, et cela est le principe surnaturel de la justice, car la force est injustice. La force est le

[129] *IPC*, p. 53.
[130] *Ibid.*, p. 52-53.

> mal. Elle règne partout, mais jamais elle ne souille de son contact l'Amour. Idée spécifiquement grecque. Splendide. [131]

À cet égard, un axe primordial de la réflexion de Simone Weil consiste à se demander comment aimer et comment être juste sous l'empire de la force. Au lieu de se résigner ou de détourner le regard, elle tient à chercher et à découvrir dans le monde dominé par la force même la possibilité du principe surnaturel de la justice et de l'amour, autrement dit « le point d'équilibre ». L'amour et la justice ne sont pas soumis à la force, alors que celle-ci règne partout dans ce monde. Telle est la faculté accordée à l'Amour. « Le point d'équilibre où la pesanteur n'a pas prise, bien qu'elle soit respectée. L'Amour du *Banquet.* / Les Grecs avaient horreur de la force et savaient que tout est force, sauf un point » [132]. La connaissance de la force et le mépris de la force. C'est bien là que Simone Weil reconnaît la grandeur de la Grèce. « Cette double connaissance est la source la plus pure peut-être de l'amour de Dieu. » [133]

---

[131] *OC* VI 3, p. 146. À ce sujet, Simone Weil note également dans les *Cahiers* : « La force se croit infinie, alors qu'elle est seulement ce qui est en soi sans limite et reçoit la limite du dehors. Ce qui limite la force n'est pas soumis à la force et n'est pas non plus doué de force. Et cela est la même chose que l'Amour », *Ibid.*, p. 159-160.
[132] *Ibid.*, p. 158. Nous allons le voir en détail dans le chapitre suivant.
[133] *IPC*, p. 53.

Chapitre VI

La philosophie de l'équilibre

> « L'équilibre est infiniment au-dessus d'un poids infiniment grand. […] La justice est infiniment au-dessus d'une puissance infiniment grande » [1].

> « Qu'il y ait de la limite, c'est nécessaire pour nous, parce que nous sommes limités. Le même Dieu qui nous a faits limités a mis dans l'univers où nous vivons la limite, condition pour que nous nous connaissions comme limités » [2].

« Faut-il agir pour diminuer le déséquilibre ? Ou seulement s'abstenir de rien faire qui puisse l'augmenter ? Il faut penser l'équilibre et, autant qu'on peut, le faire penser ; voir le déséquilibre et le décrire, si on peut, publiquement » [3] : c'est ainsi que Simone Weil évoque, dans un *Cahier* écrit en 1942, une des notions-

[1] *OC* VI 3, p. 163.
[2] *Ibid.*, p. 179.
[3] *OC* VI 3, p. 165.

clef orientant sa recherche passionnée de la justice. Il y a là comme une esquisse d'une *philosophie de l'équilibre*. Elle a consacré une large part de sa vie à la recherche de solutions aux questions sociales de son époque, en accordant toujours une grande importance à l'analyse de la *force*. Cette dernière est protéiforme et variée et la réflexion que Simone Weil lui consacre se déploie à travers de vastes domaines, parmi lesquels celui de la physique.

Les apparences extérieures nous forcent à conclure que rien n'est stable dans notre monde ; tout état d'équilibre est forcément fugace ; tout est nécessairement soumis à des lois. En ce sens, Simone Weil possède une « vision mécaniciste du monde » qui tient à la physique d'Archimède [4]. Tout en réfutant une vision conventionnelle et banalement « progressiste » de la science moderne (et par surcroît de la culture moderne), les écrits sur la science constituent la tentative de généraliser le modèle de l'univers physique, soumis à des principes immuables. La philosophe cherche ici à définir les lois qui gouvernent les rapports sociaux afin d'édifier une nouvelle science. C'est dans ce contexte que les notions de « équilibre » et « limite » voient le jour chez elle. Sa philosophie de l' « équilibre » sera aussi une tentative d'élaborer le fondement d'une civilisation renouvelée.

[4] Florence de Lussy remarque qu'Archimède est une figure centrale dans les *Cahiers* de 1940-1941. « Vision mécaniciste » de notre monde certes, mais ce mécanisme trouve « son contrepoids dans la notion de levier, laquelle, appliquée au domaine du spirituel, permet d'embrasser du même regard le domaine du nécessaire et le domaine du Bien dont nous savons depuis Platon de combien ils diffèrent », Florence de Lussy, « Introduction », *OC* VI 1, p. 15.

VI-1 : À la recherche de la nouvelle science

VI-1-(1) La force dans les phénomènes physiques

Une remarque s'impose ici d'emblée, car les années dans lesquelles Simone Weil mûrit sa réflexion sont caractérisées par la destruction de l'édifice de la physique dite classique et par la naissance de la physique moderne. À différents degrés, nombre de philosophes de cette époque essayent d'intégrer ces bouleversements théoriques (notamment celui représenté par la mécanique quantique) à leurs propres théories. En résulte un climat intellectuel particulier au milieu des années 1930 où les influences mutuelles entre science et philosophie sont nombreuses et de vaste portée. « La suggestion qu'il faut revenir aux sources du rationalisme moderne pour en modifier l'orientation n'est pas propre à Simone Weil » [5], écrit Catherine Chevalley. Parmi les philosophes des années 1930, on peut notamment évoquer le nom de Husserl. Ce dernier adopte ainsi en 1936 « ce qu'il appelle une méthode de "zig-zag " entre les débuts de la philosophie moderne (Galilée-Descartes) et la crise des sciences et de la philosophie au XXe siècle » [6]. Mais de toute évidence, Husserl n'est pas le seul penseur qui modifie sa vision du monde en tenant compte des évolutions scientifiques. « Une stratégie analogue, écrit Catherine Chevalley, guide dans les mêmes années, plusieurs des fondateurs de la mécanique quantique (Bohr, Heisenberg, Pauli, Schrödinger) ; et c'est encore

---

[5] Catherine Chevalley, « Simone Weil et la science : « refuser la puissance ». Remarques sur sa critique de la physique de son temps », dans *Simone Weil. Sagesse et grâce violente*, sous la direction de Florence de Lussy, Montrouge, Bayard, 2009, p. 111.

[6] Catherine Chevalley, *Ibid.* Edmund Husserl évoque ainsi ces « zig-zag » : « Nous sommes [...] dans une sorte de *cercle*. La compréhension des commencements ne peut être obtenue qu'à partir de la science donnée dans la forme qu'elle a aujourd'hui, et par un regard en arrière sur son développement. Mais sans une compréhension des commencements ce développement est, en tant que *développement-de-sens*, muet. Il ne nous reste qu'une solution. C'est d'aller et venir en "zig-zag" ; les deux aspects de ce mouvement doivent s'aider l'un l'autre », *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, § 9, p. 67.

une même stratégie qui, au-delà de différences profondes de discours et de finalités, ordonne la réflexion de Heidegger, d'Arendt, de Cassirer, de Kojève et commande une grande partie du travail de Koyré, puis de Bachelard en histoire des sciences » [7].

Les débuts de la réflexion de Simone Weil sur la science peuvent se trouver dans le mémoire de 1930, intitulé *Science et perception dans Descartes*. Le problème de la science, tel qu'il est envisagé dans ce travail, en tant que pouvoir des spécialistes, s'articule avec la question de la condition ouvrière, dont Simone Weil avait elle-même fait l'expérience (comme manœuvre chez Alsthom et Renault de 1934 à 1935). Prenant en compte à la fois le sort de l'ouvrier accablé par des tâches morcelées et répétitives (et l'expérience lui a appris combien celles-ci étaient abstraites et dénuées de sens) et l'évolution de la science contemporaine transformée en « religion » par les spécialistes, elle considère alors que la science et la technique constituent des facteurs primordiaux d'oppression. En face des connaissances scientifiques émiettées au nom de la spécialisation, les textes de la période syndicaliste mettent l'accent sur la nécessité de donner aux travailleurs un solide enseignement de l'historie des sciences. « Nous voulons, écrit-elle, faire des hommes complets en supprimant cette spécialisation qui nous mutile tous. Nous voulons donner au travail manuel la dignité à laquelle il a droit, en donnant à l'ouvrier la pleine intelligence de la technique au lieu d'un simple dressage ; et donner à l'intelligence son objet propre, en la mettant en contact avec le monde par le moyen du travail » [8]. L'année d'usine lui a appris l'importance primordiale

---

[7] Catherine Chevalley, « Simone Weil et la science : « refuser la puissance ». Remarques sur sa critique de la physique de son temps », art. cit., p. 111.

[8] *OC* II 1, p. 277. Simone Weil s'exprime de façon détaillée sur l'enseignement historique des sciences à destination des ouvriers dans *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* et dans une longue lettre écrite à Robert Guihéneuf en 1936. Dans cette lettre, elle constate que la transformation de la science, la transformation du travail et la transformation de l'organisation sociale sont trois aspects d'un seul et même problème. *Cf. CSW*, XXI-1,2, 1998 mars-juin, p.15.

du partage du savoir et la valeur d'une vulgarisation scientifique efficace. Une telle visée aboutit à Bourges, où elle enseigne au lycée, en 1936, à la fondation d'une université ouvrière, variante des universités populaires qui se sont développées à partir de la fin de XIXe siècle. La pédagogie de telles institutions devrait être essentiellement basée, selon Simone Weil, sur l'analogie [9]. Celle-ci permet en effet d'appréhender de nouveaux concepts sur la base de phénomènes connus et peut donc s'appuyer sur l'expérience des ouvriers. Elle donne l'exemple d'un éventuel enseignement des théories relatives à la nature de la lumière. La théorie corpusculaire de Descartes peut se comprendre en comparant le flux de ses « corpuscules » à un bombardement de projectiles, tandis que la théorie ondulatoire de Huyghens peut être aisément comprise si l'on utilise l'image des ondes à la surface de l'eau produites par une pierre tombée dans le liquide. Il s'agit d'établir une analogie précise entre la perception d'une expérience simple, quotidienne et les connaissances scientifiques et méthodiques. Par là, la méthode analogique est jugée susceptible de dissoudre l'oppression que la spécialisation de connaissances inflige aux ouvriers [10]. La vraie révolution serait, selon elle, de systématiser ainsi les connaissances pour que les travailleurs les saisissent clairement. « Tous les révolutionnaires authentiques ont compris que la révolution implique la diffusion des connaissances dans la population tout entière » [11], affirme-t-elle, que ce soit Blanqui, « qui juge le communisme impossible avant qu'on ait partout répandu "les lumières" », Bakounine, « qui voulait voir la science, selon son admirable formule, "ne faire qu'un avec la vie réelle et immédiate de tous les individus" » ou Marx, « pour qui le socialisme devait être avant tout l'abolition de la dégradante division du travail en travail intellectuel et travail

---

[9] *OC* VI 1, p. 73.
[10] Sur le rapport établi par Simone Weil entre la physique de Descartes et l'enseignement ouvrier, voir : Mayumi Tomihara, *Simone Weil*, *op. cit.*, p. 61-73.
[11] *OC* II 1, p. 307.

manuel ». Mais Descartes est encore le plus révolutionnaire, plus que tous les disciples de Marx, quand il déclare, au début du *Discours de la méthode*, que « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée » et quand il forme « le projet d'une École des Arts et Métiers où chaque artisan apprendrait à se rendre pleinement compte des fondements théoriques de son propre métier » [12].

Après le mémoire portant sur Descartes et les réflexions engendrées par l'expérience ouvrière, la reprise de la question de la science par Simone Weil date de 1942. Ses idées essentielles se trouvent dans un ouvrage intitulé *Sur la Science*, qui contient en particulier deux longs textes : « La Science et nous », resté inachevé, et « Réflexions à propos de la théorie des quanta ». De nombreuses lettres et les *Cahiers* de cette période, parsemés de démonstrations, de calculs mathématiques ou physiques témoignent de sa lecture attentive et passionnée de Huygens, de Fresnel, de son examen critique des ouvrages de Max Planck ou de Louis de Broglie et de ses réflexions autours des thèses d'Eudoxe et de Philolaos [13]. Sur le plan des termes, en abordant la notion d'*équilibre*, elle se réfère notamment au phénomène d'oscillation (équilibre et rupture d'équilibre). En s'intéressant de près à la science, la philosophe a beaucoup réfléchi sur une notion centrale en physique, celle d'*énergie*. Il n'est pas surprenant que cette notion ait une forte résonance chez elle, car elle « dérive de la notion de travail et s'y ramène, et […] le travail se définit par l'élévation d'un certain poids à une certaine hauteur » [14]. Le calcul du travail en mécanique est donné en faisant le produit d'une force et d'une distance, et il est évident pour Simone Weil que cela dérive directement de la notion de travail musculaire humain. Dans la nature, la force par excellence, qui

---

[12] *OC* II 1, p. 309.
[13] Selon Loïc Meunier, les écrits de Simone Weil témoignent d'une hiérarchisation des sciences. Il y a d'abord « la mathématique — arithmétique et géométrie — qui est pour Simone Weil la science première, les autres n'en étant que des applications », puis ensuite seulement « la physique, en particulier la mécanique et la thermodynamique », « Simone Weil et la science », *CSW*, XIX-4, décembre 1996, p. 374.
[14] *OC* IV 1, p. 197.

nécessite un travail ou des machines (comme le levier étudié par Archimède ou Descartes) pour être vaincue, est la pesanteur. Simone Weil remarque encore à très juste titre que, après le développement de la mécanique avec Lagrange et Laplace, le XIXe siècle s'est servi de cette même idée d'énergie pour comprendre de nouveaux phénomènes. Ainsi Joule a pu ramener le concept de chaleur à celui de travail mécanique, et il en a été de même pour de nombreux processus chimiques et électriques.

La notion d'entropie apparaît aussi à maintes reprises dans les *Cahiers* de Simone Weil. Cette notion, qui est au centre de la pensée scientifique du XIXe siècle, fait pendant chez la philosophe au concept d'énergie, car l'existence de l'entropie constitue en effet un « principe de limitation » [15] de tout changement. L'entropie est ainsi identifiée à la « distance au repos définitif » ou bien au « passage irréversible du bien au mal » [16].

Afin de discerner les transformations de la force, la notion d'inertie est examinée : « Les forces n'apparaissent pas, ne se détruisent pas, elles se transforment. Exactement comme l'inertie dans le mouvement. Il en est de même, aussi, dans le cas de l'effort humain » [17]. Dans tous ces phénomènes physiques, Simone Weil cherche à dégager un aspect de la *force* aussi bien *universel* que *variable*, dont la mécanique a été abordée dans l'analyse de l'oppression et de la guerre et dans l'interprétation de l'*Iliade*. Mais c'est la *pesanteur* qui prend progressivement une place prépondérante et ses occurrences deviennent remarquablement fréquentes. « Pesanteur est la force par excellence » [18], écrit-elle,

[15] *OC* VI 2, p .189.
[16] *Ibid* et p. 267.
[17] *OC* VI 2, p. 112.
[18] *OC* VI 1, p. 352.

le « modèle de toutes les contraintes » [19]. Il y a un rapport intime entre force et pesanteur, Simone Weil évoque encore « la complicité essentielle de la force et de la bassesse » [20]. Pour atteindre l'objectif d'une justice envisagée comme équilibre social, la première étape doit consister à reconnaître la puissance de la force orientée vers le bas dans le cas particulier. « Description des phénomènes de pesanteur dans la société. Quoi de plus important ? » [21], demande Simone Weil.

VI-1-(2) La critique de la science moderne

Au début de 1941, peu après son arrivée à Marseille, Simone Weil rédige un texte imposant intitulé « La Science et nous », précédé de nombreuses notes et ébauches, dont l'origine est à rechercher dans ses lectures de Max Planck et de Louis De Broglie [22]. Cet essai, déplorant la discontinuité entre la science grecque, la science classique (depuis Galilée jusqu'à 1900) et la science contemporaine émet des jugements sévères sur la nouvelle science, particulièrement sur la

---

[19] *OC* VI 1, p. 335. Dans une autre note intéressante, elle écrit : « Application de la notion d'énergie à la vie humaine, énergie analogue à celle qui est en rapport avec la pesanteur », *Ibid.*, p. 354.

[20] Pour établir une corrélation entre la force et la bassesse, Simone Weil utilise le concept de non-commutativité, qui fait son apparition en physique avec la mécanique quantique. Deux grandeurs physiques (par exemple position et vitesse d'une particule) ne commutent pas si la détermination précise de l'une empêche toute détermination précise de l'autre. Les deux grandeurs sont liées par une relation d'indétermination d'Heisenberg. Pour Simone Weil, « la non-commutativité en physique doit être signe que les relations impliquent des rapports à des espèces différentes d'énergie, quoiqu'on ne les ait pas décelées. […] Du fait que le plus haut passe au plus bas et non réciproquement, la probabilité est toujours du côté du bas. D'où la complicité essentielle de la force et de la bassesse. La non-commutativité est à la base », *OC* VI 3, p. 310.

[21] *OC* VI 2, p. 204.

[22] Les œuvres auxquelles Simone Weil se réfère dans cet essai sont : Planck, *Leçons de thermodynamique* (1911, traduction en français en 1913) et *Initiations à la physique* (traduction en français en 1941) ; Louis de Broglie, *Théorie de la quantification dans la nouvelle mécanique* (1932).
Ses notes détaillées sur la théorie des quanta sont évoquées dans la lettre adressée à Jean Posternak à l'été 1937. On trouve de nouvelles références plus tard dans ses *Cahiers* et dans la correspondance avec son frère André.

détérioration de la valeur impliquée par la théorie des quanta. Viennent ensuite rapidement plusieurs textes : « Du fondement d'une science nouvelle » (1941), « Esquisse des principes d'une science nouvelle » (1941) et le compte rendu d'un ouvrage, *L'Avenir de la science* [23]. Le projet initial d'un compte rendu du nouvel ouvrage de Planck, *Initiations à la physique* (publié en français en 1941) donna naissance à l'article intitulé « Réflexions à propos de la théorie des quanta » (1941), caractérisé par un « ton à la fois vengeur et d'une rare insolence » [24]. Prolongeant les découvertes de Planck, les physiciens avaient élaboré une théorie des quanta qui exigeait très clairement une révision profonde des concepts sur lesquels la description de la nature était fondée jusqu'alors, ainsi qu'une réflexion sur l'ensemble de la science et de la philosophie moderne. Il n'est pas étonnant que les notions propres à la physique quantique, telles qu'elles sont exposées dans l'ouvrage de Planck, *Initiations à la physique*, aient incité Simone Weil à méditer, comme les physiciens Bohr ou Heisenberg [25] ou le philosophe Husserl, sur la crise traversée par la physique contemporaine.

---

[23] Il s'agit d'une anthologie contenant des textes de Louis de Broglie, André Thérive, Raymond Charmet, Pierre Devaux, Daniel Rops, A.D. Sertillangues, Paris, Plon, 1941.

[24] Florence de Lussy, « Introduction » à *Simone Weil. Sagesse et grâce violente*, sous la direction de Florence de Lussy, Montrouge, Bayard, 2009, p. 22.

[25] W. Heisenberg a proposé, entre 1925 et 1926, avec M. Born et P. Jordan, une nouvelle mécanique destinée à remplacer la mécanique classique, dite *Mécanique des Matrices*. Cette théorie, très abstraite et imprégnée d'esprit positiviste, part du postulat qu'une théorie physique ne doit contenir que des grandeurs effectivement observables. La trajectoire d'un électron au sein d'un atome n'étant pas observable *en principe* (car toute tentative d'observation précise de la position de la particule amènerait à lui fournir une énergie suffisante qui l'arracherait à l'atome), Heisenberg en conclut que la notion même de trajectoire d'une particule microscopique n'a pas de sens, et que la physique doit donc renoncer à ce concept. On voit bien combien la rupture avec la physique classique est radicale. Ce type de considérations portera Heisenberg à énoncer en 1927 son célèbre *principe d'indétermination*, qui demeure une pierre angulaire de la physique quantique.
Outre sa contribution à l'élaboration de la physique quantique, les travaux de Niels Bohr ont notamment amené à l'émergence de l'*interprétation de Copenhague* (souvent dite aussi interprétation *orthodoxe*) du formalisme quantique. L'école de Copenhague insiste sur l'impossibilité d'isoler le système observé de l'observateur (la perturbation due à l'observation étant toujours finie à cause du quantum d'action) et sur l'impossibilité, en principe, de prédire avec certitude le résultat d'une observation. Si cette interprétation est encore aujourd'hui majoritaire, il convient de souligner que d'autres interprétations de la théorie quantique sont possibles et que certains physiciens éminents (notamment Einstein,

« La science et nous » commence par cette déclaration : « Nous avons perdu la science sans nous en apercevoir » [26]. Lorsque la théorie des quanta a tout renversé vers 1900, il y a eu, selon Simone Weil, une rupture dans l'évolution de la science. « La formule de Planck, faite d'une constante dont on n'imagine pas la provenance et d'un nombre qui correspond à une probabilité, n'a aucun rapport avec aucune pensée » [27]. Cette formule, qui amène « l'introduction du discontinu dans le concept d'énergie, lié à l'espace », paraît à Simone Weil « marquer une coupure radicale entre la science et l'expérience humaine, et par là même détruire la signification de la démarche scientifique » [28]. La position weilienne contre la théorie des quanta se comprend mieux à la lumière de sa dénonciation de la conception scientifique moderne fondée sur le système de la pensée algébrique. Simone Weil juge Planck responsable de l'attitude de la nouvelle physique qui tend à « éliminer l'homme de la science » et « à déguiser l'humain en algèbre » [29]. La critique de l'*algèbre* montre à quel niveau d'importance Simone Weil situe le rapport entre *science* et *expérience*.

> [...] Au lieu qu'autrefois l'algèbre constituait le langage auxiliaire et les mots le langage essentiel, c'est aujourd'hui exactement le contraire. Certains physiciens tendent même à faire de l'algèbre le langage unique

---

Schrödinger et De Broglie) ne se sont jamais accommodés de cette renonciation au déterminisme strict de la physique classique.

[26] *OC* IV 1, p. 139.

[27] Deux remarques s'imposent ici. D'abord, André Weil signale (voir *OC* VI 1, p. 507) comment la critique de la philosophe de la théorie des quanta est issue d'un « malentendu » au sujet des travaux de Planck. Deuxièmement, s'il est bien vrai que Planck fut le premier à avoir introduit la quantification dans le calcul de l'entropie du corps noir, par le biais de la constante h qui porte son nom, la contribution planckienne à la nouvelle physique reste malgré tout marginale. En effet Planck est resté un physicien classique et n'a nullement contribué à l'élaboration conceptuelle de la physique quantique. Pour preuve, voir le texte de W. Heisenberg, *Les principes physiques de la théorie des quanta*, traduction de l'allemand par B. Champion et E. Hochard, Préface de Louis de Broglie, Pairs, Gauthier-Villars, 1932 : on constatera que Planck n'y est pas cité.

[28] Catherine Chevalley, « Simone Weil et la science : « refuser la puissance ». Remarques sur sa critique de la physique de son temps », art. cit., p. 120. Sur le commentaire de Simone Weil concernant le constant h, voir *OC* VI 2, p. 276.

[29] *Ibid.*, p. 276.

> ou presque, de sorte qu'à la limite, limite bien entendu impossible à atteindre, il n'y aurait plus que des chiffres tirés de mesures expérimentales et des lettres combinées en formules.[30]

Pour la philosophe, la domination de l'algèbre est ce qui différencie définitivement la science contemporaine de celle qui la précède. Avec la physique des quanta, l'algèbre est devenue le langage de la physique, un langage qui ne signifie rien [31]. Il réduit le monde à ses schémas et équations et conduit à se passer de toute discipline de démonstration, de toute pensée. L'on n'a à manier que des signes et la physique devient ainsi un ensemble de signes. La signification philosophique de la physique du XXe siècle peut être ainsi décrite selon Simone Weil : « Le rapport qui est au principe de cette science est simplement le rapport entre des formules algébriques vides de signification et la technique »[32]. En suivant cette perspective on peut établir un lien étroit entre l'abstraction propre à la méthode algébrique de la science contemporaine et la conception tayloriste du travail. On lit ces notes dans les *Cahiers* :

> Travail moderne : substitution du moyen à la fin.
> Algèbre moderne : substitution du signe au signifié.
> [...] généralité---forme abstraite de la puissance. [33]

L'opération algébrique réduit une réalité distincte aux termes qui la composent et l'exprime par un signe, elle permet ainsi la substitution de la quantité à la qualité [34], la substitution du signe au signifié élargissant le domaine de la pensée. Cependant le rapport signe/signifié est arbitraire et ne peut être

---

[30] *OC* IV 1, p. 200.
[31] *Ibid.*, p. 159.
[32] *Ibid.*, p. 157.
[33] *OC* VI 1, p. 94.
[34] Une telle opération est basée, selon Simone Weil, sur le mécanisme cartésien qui a « voulu reconstruire le monde sur le modèle des machines simples » (*OC* VI 1, p. 231) et le réduire à la quantité. *Cf. Ibid.*, p. 95.

justifié par la pensée. En considérant ce rapport comme un axiome, l'opération devient une pure exécution mécanique, opaque et mystérieuse. Une discipline scientifique basée sur de tels principes ne nous dit plus rien sur notre monde ni sur nous-mêmes et se réduit ainsi à une pure *technique*. Pour Simone Weil, un tel mécanisme doit être assimilé au problème de l'esclavage industriel, résultant de l'automation et de la division du travail en tâches uniformisées et répétitives, propres au système pseudo-scientifique de Taylor. Il permet certes d'augmenter la productivité, mais il ôte aux travailleurs toute prise sur la l'organisation du travail et sur sa signification [35]. De façon similaire, la technique algébrique prive les hommes d'images intelligibles de la réalité.

Les notions fondamentales de la physique classique (énergie, masse, entropie, travail) dérivent d'une image de l'univers calquée sur le modèle du rapport entre les actions humaines et les nécessités qui les contraignent [36]. Quoiqu'une telle perspective lui paraisse largement sensée, Simone Weil n'en critique pas moins vivement la physique classique dans son rapport à la technique. Dans ce cadre-là, « Toute étude scientifique de la nature, si abstraite soit-elle, est menée de manière à aboutir, en fin de compte, à une collection de recettes techniques » [37]. Or la technique est d'une certaine façon maudite pour Simone Weil, dans la mesure où elle amène à concevoir l'avancement de la civilisation dans le seul cadre de la *force* [38]. La science transformant la face du monde au moyen de la technique industrielle conduit à la folle croyance de « posséder une

---

[35] Le système de Taylor s'autodéfinit comme « organisation scientifique du travail » mais n'est, pour Simone Weil, qu'un moyen de contrôle des ouvriers. La taylorisation a provoqué « la disqualification des ouvriers », « la division de la classe ouvrière », « la monotonie du travail », *Cf. OC* II 2, p. 463-474. Aussi Simone Weil le récuse : « On ne peut, dit-elle, appeler scientifique un tel système qu'en partant du principe que les hommes ne sont pas des hommes, et en faisant jouer à la science le rôle rabaissé d'instrument de contrainte », *Ibid.*, p. 474.
[36] *Cf. OC* IV 1, p. 142.
[37] *Ibid.*, p. 148.
[38] *OC* VI 3, p. 266.

source illimitée de puissance » [39]. Enivrée de *volonté de puissance*, la science s'asservit à la recherche de la commodité et de l'utilité au lieu de se placer au service du bien et de la vérité [40]. « Ordonner la science aux conditions techniques, c'est la mettre au service, non plus d'une sagesse, d'une maîtrise du désir, mais de la plus naturelle volonté de puissance » [41], commente Michel Narcy. Simone Weil le dit sous forme elliptique dans ses notes :

> Physiciens, fabricateurs *non de sagesse* – comme en ces temps où "nul n'entre ici s'il n'est géomètre" – *non de savoir* – comme du XVIe au XIXe siècle –, *mais uniquement de puissance*, et de puissance pour n'importe quoi, à l'usage de n'importe qui.[42]

Dans une lettre de 1937 à Jean Posternak, Simone Weil écrit que la science est à l'heure actuelle « accompagnée d'une crise de la morale et de l'agenouillement devant les valeurs purement politiques, c'est-à-dire devant la force » [43]. La crise scientifique découle, selon elle, de *la course au pouvoir de la technique*, une thèse qu'elle formulera à maintes reprises. Sa préoccupation devant le risque d'une science toute puissante prend toujours plus d'ampleur. Le mode de fonctionnement de cette science aux ambitions exagérées n'est jamais pourtant que celui d'un cercle clos foncièrement conformiste, une sorte de « village

---

[39] *OL*, p. 203. On retrouve ici la notion de limite qui a d'innombrables équivalents dans les réflexions de Simone Weil. Au lieu de rechercher une possibilité ou des progrès illimités de la science, la philosophe entend la définir comme une chose limitée, comme toutes choses humaines. Quel que soit l'usage que l'homme fasse de l'algèbre et des instruments à sa disposition, il ne peut pas, affirme-t-elle, « se passer pour la science de son intelligence et de son corps, choses limitées » et « il est absurde de croire la science susceptible de progrès illimité », *OC* IV 1, p. 184.

[40] Dans une lettre de mars 1940 à André Weil, elle affirme que la physique contemporaine a jeté un discrédit sur la notion de vérité et a diffusé « un savoir de qualité inférieure, dirigé uniquement vers la conquête de la puissance », *S*, p. 216.

[41] Michel Narcy, *Simone Weil. Malheur et beauté du monde*, Paris, Éditions du Centurion, 1967, p. 63.

[42] *OC* VI 1, p. 206.

[43] *OC* IV 1, p. 440-441.

des savants »[44]. Et la crise suscitée par la domination de l'opinion du « village des savants » se radicalise au XX e siècle avec l'évolution de la science contemporaine. Celle-ci ne constitue pas un savoir, encore moins une sagesse, mais bel et bien un déguisement de la volonté de puissance, conforme aux désirs et intérêts du petit monde séparé des élites. Dès le début des années 1930, Simone Weil n'a cessé de protester contre ce pouvoir des savants, contre l'apparence de légitimité dont l'élite scientifique voile sa domination, et contre l'idolâtrie de la science qui en découle[45].

Dans le fragment intitulé « Du fondement d'une science nouvelle », Simone Weil propose de restaurer la notion de science selon de tout autres principes : le temps est venu de chercher non à étendre la science, mais à la penser[46]. « La science doit être une participation au monde et non un voile »[47], affirme-t-elle. De fait, à cette époque de sa vie intellectuelle, ses *Cahiers* se remplissent de nombreuses réflexions sur la science, particulièrement sur la physique, ou de démonstrations mathématiques, et sont mises en relation avec sa conception du monde. Elle fait le constat que la physique contemporaine manipule seulement des signes abstraits et renonce à établir un quelconque lien entre ses concepts et les phénomènes de l'*expérience*, ainsi qu'à tout recours à l'analogie comme moyen de connaissance[48]. Emmanuel Gabellieri a localisé là, « dans la substitution de l'abstraction pure à l'analogie », ce qu'il appelle « le péché originel

---

[44] Sur l'image du « village des savants », voir Catherine Chevalley, art. cit., p. 101-106.
[45] L'attitude commune relative à la science peut être caractérisée comme idolâtrie pour Simone Weil. « Par rapport au prestige de la science il n'y a pas aujourd'hui d'incroyants », *E*, p. 301, déplore-t-elle. Au lieu de former l'esprit, elle engendre la plus aveugle crédulité. Le pouvoir des savants se présente ainsi comme une « odieuse superstition de l'élite ». « Les ingénieurs et les savants, ajoute-t-elle, jouent un rôle oppressif comme autrefois les prêtres ». « Lettre à Robert Guihéneuf », *CSW*, XXI-1,2, mars-juin 1998, p. 12. De tels propos reviennent régulièrement dans les essais sur la science ainsi que dans *L'Enracinement*.
[46] *OC* IV 1, p. 185.
[47] *OC* VI 1, p. 356.
[48] Sur l'analogie, voir « Réponse à une lettre d'Alain », *S*, p. 111-115.

de la science moderne »[49]. « Il n'y a qu'une manière de concevoir une série sans la détacher des termes, c'est l'analogie »[50], écrit Simone Weil. « On ne pense, ajoute-t-elle, que des choses particulières ; on ne raisonne que sur l'universel ; la science moderne a perdu son âme en voulant résoudre cette contradiction par l'artifice qui consiste à ne plus raisonner que sur des signes conventionnels [...]. L'autre solution serait l'analogie »[51]. Par opposition aux méthodes suivies par la science moderne, il s'agirait de concevoir une science de la nature et une étude du monde s'appuyant sur le modèle de la *perception*. Une telle perspective peut être rapprochée des travaux d'Alain dont la perception est le thème philosophique majeur. « Travaillez à percevoir le monde afin d'être juste »[52], a-t-il écrit. Pour lui, toute science doit consister « en une perception plus exacte des choses »[53] et permettre à l'homme d'appréhender le monde en dissipant préjugés et conceptions infondées, afin d'aboutir à une pensée et à un jugement juste. Dans cette perspective, nous devons impérativement faire en sorte que la science participe au « monde » afin d'affronter le désarroi de notre temps.

En elle-même la thèse défendue par Simone Weil dans sa critique de la science contemporaine, n'a pas d'originalité foncière. Selon l'expression de Catherine Chevalley, on pourra résumer sa position par la formule « *refuser la puissance, refuser l'abstraction* ». Mais là où Simone Weil poursuit une idée neuve et originale, c'est lorsqu'« elle se situe [...] aux côtés de très rares philosophes qui conçoivent *la science* comme un phénomène politique »[54]. Il faut bien retenir que chez elle la question de la science est indissociablement liée aux questions les plus pressantes à résoudre : dévoiler les racines du totalitarisme d'Hitler et chercher

---

[49] Emmanuel Gabellieri, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, *op. cit.*, p. 275.
[50] *S*, p. 111.
[51] *Ibid.*, p. 111-112.
[52] Alain, *Vigiles de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1942, p. 18.
[53] Alain, *Eléments de philosophie*, Paris, Gallimard, « folio essais », 1990, p. 35.
[54] Catherine Chevalley, art. cit., p. 109.

une issue aux problèmes sociaux provoqués par la grande crise économique et la guerre.

VI-1-(3) La rêverie autour de la science grecque

Quelle est la *valeur* de la science qui est la nôtre depuis la Renaissance? La question se pose avec d'autant plus d'acuité que les développements scientifiques et leurs applications pratiques ne cessent de bouleverser les conditions *matérielles* de la vie des hommes. Face à cette interrogation Simone Weil évoque la nécessité de remonter à l'origine et à l'essentiel de la science : à la source grecque. Toute la science procèderait, selon elle, de la pensée pythagoricienne, dont l'influence sur le monde grec aurait été si vaste que même la pensée politique de Platon en découlerait. La science grecque est « le commencement de la science positive » et « toute la science classique, ajoute-t-elle, est contenue déjà dans les travaux d'Eudoxe et d'Archimède » [55]. Il est intéressant de remarquer ici que, lorsqu'elle parle de science grecque, Simone Weil se réfère à Pythagore, Thalès, Eudoxe, Archimède, tandis qu'il n'est jamais question de la physique d'Aristote ou de Démocrite. La comparaison avec l'Antiquité grecque lui permet de retrouver des principes différents de ceux de la *technique* et de la poursuite de la *force*. À ce propos Bertrand Saint-Sernin fait remarquer que : « Comme Edmund Husserl [...] dans *La Crise des sciences européennes,* elle voit entre la science grecque et la science contemporaine une rupture mortelle : à l'esprit de vérité, propre à la science grecque, se substitue un esprit d'efficacité et

[55] *OC* IV 1, p. 149.

de puissance » [56]. *La Condition ouvrière* avait exprimé, dès 1936, la nécessité de réduire la fracture entre la science contemporaine et ses véritables origines et parlait de « la création de la science moderne par les Grecs » [57]. Dans les années suivantes, les *Cahiers* (en particulier les *Cahiers* de Marseille, parsemés de nombreuses notes sur la science grecque) témoignent de la permanence de la visée. Michel Narcy rappelle que l'aspiration de Simone Weil de retour aux Grecs est loin de constituer une exception. Dans son exigence de réconciliation avec les idées grecques, elle est accompagnée par certains parmi les plus éminents de ses contemporains, comme, par exemple, le physicien Erwin Schrödinger, qui abordera, en 1948, la question dans un cycle de conférences sur « La Nature et les Grecs » [58]. Reconsidérant les fondements de l'image scientifique actuelle du monde pour tenter d'expliquer la crise contemporaine des sciences fondamentales, le physicien remonte lui aussi à la période la plus ancienne de la pensée philosophique occidentale, à l'héritage grec : « Si la philosophie des anciens Grecs nous attire à l'heure actuelle, dit-il, c'est parce que jamais avant ou après elle, jamais en aucun autre endroit du monde, on n'a établi quelque chose qui ressemble à son système très avancé et hautement structuré de connaissance et de spéculation, sans avoir recours à la division qui nous a gênés pendant des siècles et qui est devenue insupportable de nos jours » [59]. Face à l'impasse de la pensée contemporaine sur la question de la valeur, face à une telle perte de sens, le physicien estime nécessaire de remonter au monde grec d'avant Socrate. Mais cela ne signifie pas que, pour lui, la science moderne a fait faillite. Dans l'article qui précède *La Nature et les Grecs,* Michel Bitbol souligne à juste titre que

---

[56] Bertrand Saint-Sernin, *L'action politique selon Simone Weil*, Paris, Cerf, 1988, p. 22.
[57] *OC* IV 1, p. 149
[58] Michel Narcy, « Avant-propos 1. Le domaine grec », *OC* VI 1, p. 19.
[59] Erwin Schrödinger, *La Nature et les Grecs*, précédé de « La clôture de la représentation » par Michel Bitbol, Le Seuil, 1992, p. 133.

« crise » ne signifie pas *faillite* chez Schrödinger, et cite une remarque du physicien : « Sur le plan linguistique, l'expression "crise" (du grec « κρίσις » qui signifie "décision ") est appropriée [...]. C'est justement ce que nous désirons : être obligés de prendre une position définitive » [60]. Pour Schrödinger, il faut continuer la science moderne, mais en retrouvant l'esprit de la science grecque. Comme Bitbol en fait la remarque justement, « si la crise est une décision », l'étude de Schrödinger est « celle des *moyens* de la décision » [61]. Mais pour Simone Weil, il n'y a aucune continuité possible entre la science moderne et la science grecque ; elle ne voit qu'une rupture entre la science grecque et notre science. La « science grecque » est, pour elle, définitivement coupée de la « science classique », qui naît avec Galilée et meurt au début du XX e siècle avec l'avènement de la relativité et des quanta. Aussi lorsqu'elle revient à la question de la science grecque, il s'agit pour elle de retrouver une *valeur perdue*, une autre réalité, étrangère à notre science. C'est dans ce cadre particulier qu'elle peut affirmer que « la science grecque possède pour nous une réelle actualité » [62]. Ses réflexions sont alors solidement ancrées dans la quête d'une *réappropriation du monde*. Elle aborde la question grecque pour fonder la possibilité d'une science nouvelle du monde et le mouvement de retour à l'Antiquité, comme le note Michel Narcy, « n'a pas lieu seulement dans le champ de l'épistémologie », mais « prend place dans un procès général de réexamen de la civilisation occidentale, de son histoire et de ses aboutissements » [63].

---

[60] Cité par Michel Bitbol dans « La clôture de la représentation », art. cit., p. 12. La citation de Erwin Schrödinger est issue de *Science, Theory and Man*, Dover, 1957, p. 34.
[61] Michel Bitbol, art. cit., p. 12.
[62] Michel Narcy, *Simone Weil. Malheur et beauté du monde, op. cit.*, p. 71.
[63] Michel Narcy, « Avant-propos 1. Le domaine grec », *OC* VI 1, p. 20. Évidemment, on ne peut pas ignorer sa prédilection pour la culture grecque en général, en particulier l'*Iliade*, Platon et les tragédies grecques comme l'on a vu au chapitre précédent. On pourrait dire que Simone Weil cherche à découvrir et à édifier une vision du monde à partir de la synthèse de sa « Grèce ». Concernant les textes fondamentaux scientifiques, elle évoque deux ou trois fragments de Philolaos, deux du *Philèbe* et un de l'*Epinomis* et de *Gorgias.*

Alors que la science contemporaine signifie une rupture avec le monde réel en réduisant le monde en « algèbre », la science grecque conduit à contempler le « vrai » réel à travers la « géométrie ». À ce sujet, Simone Weil évoque à plusieurs reprises l'échange entre Socrate et Calliclès dans un célèbre passage de *Gorgias* (507-508) :

> Et les sages disent, Calliclès, que ce qui unit le ciel et la terre, les dieux et les hommes, c'est l'association, l'amitié, l'ordre, la retenue, la justice ; à cause de cela on a nommé cet univers ordre (cosmos), et non pas désordre et licence. Mais toi, il me semble, tu n'appliques pas ton attention à cela, bien que tu sois instruit. Tu n'as pas vu que l'égalité géométrique, et chez les dieux et chez les hommes, a un grand pouvoir. Tu crois qu'il faut s'appliquer à acquérir. C'est que tu ne fais pas attention à la géométrie. [64]

Pour Simone Weil, ces lignes figurent parmi « les plus belles » qui soient et elle ne cessera de faire l'éloge de cette évocation de la géométrie. Socrate reproche à Calliclès, modèle de l'ambitieux, de désirer la *puissance* et d'oublier la *géométrie.* « L'"égalité géométrique" rend égal à Dieu. Et ce malheureux Calliclès qui veut seulement acquérir toujours davantage ! » [65] Son malheur provient de la divinisation de la puissance qui le pousse à acquérir toujours plus et à ignorer l'égalité géométrique fondamentale, qui permet à l'homme de concevoir la concorde et l'harmonie comme déterminant l'ordre du monde et qui, enfin, peut le « rendre égal à Dieu ». Alain considérait la « géométrie » de Platon comme une clef fondamentale pour que la *raison* puisse vaincre la *force*. Un de ses « propos » de 1909 affirme que « toute la question est là ». Il ajoute ailleurs que « dès que l'on a éveillé sa Raison, par la géométrie et autres choses du même genre, on ne peut

[64] *IP*, p. 113.
[65] *OC* VI 3, p. 395.

plus vivre ni penser comme si on ne l'avait pas éveillée » [66]. Chez Simone Weil, la géométrie est une discipline qui permet à l'homme de construire sa relation au *monde* à rebours de l'algèbre. En géométrie, par exemple, « nous pensons toujours que la droite est quelque chose de pur » et « que des nécessités lui sont attachées » et nous arrivons à reconnaître que « ces nécessités sont réellement les lois mêmes du monde » [67].

La nécessité est « la substance même de l'univers » [68], affirme Simone Weil dans *L'Attente de Dieu*. La réalité pour l'esprit humain est le contact *direct* et *matériel* avec cette nécessité. La loi de cette nécessité « qui nous contraint dans l'action la plus simple nous donne, dès que nous la rapportons aux choses, l'idée d'un monde si complètement indifférent à nos désirs que nous éprouvons combien nous sommes près de n'être rien » [69]. Et cette nécessité pure et brute n'est pas autre chose que l'objet même de la science [70]. Dès lors, la question de la géométrie, que Simone Weil envisage comme essence de la science, conduit à un réexamen général d'après « une étude qui a pour objet la nécessité, cette même nécessité qui, en fait, est souveraine ici-bas » [71] et qui définit le réel qui nous impose ses contraintes. L'enjeu est d'orienter la science non vers le *pouvoir* mais vers la contemplation des *nécessités* auxquelles l'homme est soumis : « La science dans toutes ses branches, de la mathématique à la sociologie, a pour objet l'ordre du monde », c'est-à-dire « le mécanisme impitoyable et aveugle de la nécessité » [72]. Et Simone Weil n'a cessé de rechercher l'expression d'un tel contact avec ce qu'elle

---

[66] Alain, *Propos*, I, *op. cit.*, p. 69.
[67] *OC* IV 1, p. 170.
[68] *AD*, p. 161. À ce propos, Simone Weil écrit que « pour nous, la matière est simplement ce qui est soumis à la nécessité », laquelle « est constituée pour nous par des lois quantitatives de variation dans les apparences », *IP*, p. 144.
[69] *OC* IV 1, p. 130.
[70] *IP*, p. 146.
[71] *E*, p. 93.
[72] *IP*, p. 39.

appelle « un monde nu », la « réalité hors de nous » [73]. Dans ce sens, une des visées majeures de sa philosophie des sciences est la formulation d'un programme menant vers « l'enseignement de la condition humaine », en d'autres termes la « capacité à conduire la subjectivité à la vérité sur sa propre condition au sein du réel » [74].

Or la science telle qu'elle se développe depuis des siècles ne saurait suffire à la révélation des traits fondamentaux de la condition humaine. Une fois de plus, cela devient manifeste si l'on se rapporte à la conception grecque de la science et à la dimension religieuse qui lui est consubstantielle. En face de l'idée de progrès illimité et des conceptions du pouvoir correspondant au développement de la science moderne, le premier enjeu qu'il s'agirait de développer correspond à la « *potentialité* spirituelle de la science », potentialité « totalement absente dans la modernité » [75]. Or, selon Simone Weil le monde est régi par une double loi dont les visages sont d'une part une nécessité aveugle et indifférente, de l'autre une dimension religieuse ou surnaturelle. C'est cette dernière dimension qui autorise dans le monde la possibilité de la réalisation du *bien*. Le regard scientifique des Grecs a, affirme-t-elle, une aspiration tout autre que son équivalent moderne, l'aspiration à contempler dans les apparences sensibles une image du bien [76]. Si notre science avec ses déclinaisons techniques vise à rendre l'homme maître et possesseur de la nature, elle ne peut aboutir à la compréhension du réel et à l'intelligibilité de l'ordre du monde, comme les paradoxes inextricables qui surgissent du quantum planckien le démontrent. La science grecque, « plus exacte, plus précise, plus rigoureuse » que notre science moderne et « aussi scientifique

---

[73] Florence de Lussy, « "Rien de moins que l'univers". L'impartial et l'impersonnel chez Simone Weil », *CSW*, XXVII-2, juin 2004, p. 127.
[74] Michel Narcy, *Simone Weil. Malheur et beauté du monde*, *op. cit.*, p. 63.
[75] Emmanuel Gabellieri, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, *op. cit.*, p. 303.
[76] *OC* IV 1, p. 157.

que la nôtre ou davantage que la nôtre, n'était absolument pas matérialiste » [77] et permet de réconcilier la présence de la *force* dans le monde avec le *bien* au-delà d'ici-bas. Dans son essence, la science grecque ne s'oppose pas au surnaturel ; au contraire elle vise à saisir ce qui est accessible dans cette dimension. Il ne peut donc y avoir d'opposition entre la science et la religion ; bien au contraire : « La science, l'art et la religion se rejoignent par la notion d'*ordre du monde*, que nous avons complètement perdue » [78]. On voit se développer dans *L'Enracinement* l'idée selon laquelle cette séparation est inexistante. Si « le savant a pour fin l'union de son propre esprit avec la sagesse mystérieuse éternellement inscrite dans l'univers.[...] L'investigation scientifique n'est qu'une forme de la contemplation religieuse » [79].

La place privilégiée réservée à la géométrie par les Grecs parmi les disciplines intellectuelles témoigne, selon Simone Weil, de la nature religieuse de leur science [80]. Elle a donc un caractère double. « La géométrie, écrit-elle dans *L'Enracinement*, est [...] un double langage, qui en même temps donne des renseignements sur les forces qui sont en action dans la matière et parle des relations surnaturelles entre Dieu et les créatures » [81]. Une des motivations essentielles menant Simone Weil à réfléchir à la science est d'indiquer un *pont* pouvant conduire l'âme vers la contemplation de Dieu. Toute la science grecque

---

[77] *E*, p. 309.

[78] *OC* VI 2, p. 351.
La nécessité est conçue comme ordre du monde, et comme *beauté*. L'objectif de la science ne doit pas résider dans la matière mais dans la contemplation de l'ordre (ou de la beauté) du monde, c'est-à-dire dans la contemplation de l'image de l'harmonie cachée entre l'homme et l'univers. Dans ce sens la *science* et l'*art* ont un seul et même objet : « L'objet de la science n'est pas le vrai, mais le beau », *OC* VI 3, p. 257. Cette idée s'appuie sur un passage du *Banquet* (210 e-212a) : « Quand quelqu'un [suit l'ordre déjà indiqué] … enfin, des [belles] sciences, parvient à cette science, qui n'est rien d'autre que la science de ce beau lui-même, alors il finit par savoir ce qu'est le beau…», traduit par Simone Weil dans *SG*, p. 125-126.

[79] *E*, p. 329. Elle écrit ailleurs : « Ce n'était pas une étude profane, [...] les Grecs la regardaient comme une étude religieuse », *E*, p. 309.

[80] *Cf. IP*, p. 123-124.

[81] *E*, p. 367.

dans toutes ses branches n'est, selon elle, que recherche de « proportions » constituant une image des vérités divines. La science grecque en révélant des proportions harmonieuses dans le retour régulier des astres, dans les sons, dans l'oscillation mécanique des balances, dans l'étude du flottement sur les fluides, décèle dans le monde sensible des empreintes de l'ordre des lois divines [82]. Si l'entreprise scientifique n'est conçue qu'en fonction d'un aboutissement humain, elle ne peut en revanche que constituer « un écran entre l'homme et l'univers (par suite entre l'homme et Dieu, conçu à la manière des Grecs) au lieu de les mettre en contact » [83]. Il est donc nécessaire de rendre à la science « le sens de son origine et sa véritable destination », celle d'être un « pont vers Dieu », « non pas en diminuant, mais en accroissant la rigueur dans la démonstration, la constatation et la supposition » [84]. Dans cette perspective, la science n'est pas un moyen de dominer le monde guidé par la *volonté de puissance*, mais contact de la pensée humaine avec la *sagesse* éternelle, « quelque chose comme un sacrement » [85].

Ce rapport privilégié avec la science des Grecs anciens s'articule à des conceptions de plus vaste portée. « L'univers vu par la science fait partie de l'imagerie du monde » [86], constate Simone Weil dans un *Cahier* de 1941. Les résultats scientifiques devraient nous fournir une autre façon de penser l'univers et la condition humaine, et une nouvelle façon de contempler les vérités divines. La science devrait forger ses propres images de l'univers, tout comme l'ont fait et le font d'autres types de « langage » vers lesquels Simone Weil oriente sa quête

---

[82] *OC* IV 1, p. 156. En parlant du Platon de Simone Weil, Massiomo Cacciari affirme qu'il s'agit chez elle d'une *divine géométrie* : « Le Dieu crée équilibre et proportion, comme le montre le mythe du Timée. « Géométrie, première prophétie », et c'est sur ce seul fondement que devient possible une esthétique, une science de Beau, et une *justice* – une *esthétique théologique*, et une loi véritablement image ou *symbole* de Dikè ». Massimo Cacciari, *Méridiens de la décision dans la pensée contemporaine*, *op. cit.*, p. 137-138.
[83] *S*, p. 221.
[84] *OC* VI 3, p. 128.
[85] *EL*, p. 159. Alors que le moteur de notre science est « à base d'orgueil », affirme Simone Weil, celui de la science grecque était « à base de piété », *OC* VI 3, p. 261.
[86] *OC* VI 2, p. 67.

que ce soient les mythologies antiques, la philosophie et la science grecque, la tragédie, l'épopée homérique, le folklore universel, la Bhagavad-Gita, le taoïsme, les écritures sacrées hindoues, les fragments égyptiens, les mystiques chrétiens ou certaines hérésies [87]. Tous ces langages pour exprimer l'image de l'univers, conclut Simone Weil dans la lettre à Jean Wahl, ont besoin d' « être exprimés à travers la seule chose à peu près bonne que nous ayons en propre, à savoir la science » [88].

VI-1-(4) La notion d'équilibre

« L'équilibre, en tant que l'équilibre définit des limites, est la notion essentielle de la science » [89], affirme Simone Weil dans l'essai intitulé *Du fondement d'une nouvelle science*. Cette notion lui sert de base, dans ses derniers écrits, pour tenter d'esquisser les traits d'une nouvelle science, et constitue une clef fort utile pour interpréter la philosophie de la force et de la faiblesse. La notion d'équilibre s'inscrit au plus profond de la tradition grecque, au centre même d'une vision du monde particulière, monde habité par une pluralité d'éléments et de puissances. Une citation est particulièrement intéressante à commenter à cet égard :

> L'injustice apparaît, implicitement dans l'*Iliade*, presque explicitement dans Eschyle, comme une rupture d'équilibre qui doit nécessairement plus tard être compensée par un déséquilibre en sens contraire, et ainsi

[87] Dans ces pensées, d'après Simone Weil, « une pensée identique se trouve exprimée, d'une manière très précise et avec des modalités à peine différentes », « Lettre de Simone Weil à Jean Wahl », *CSW*, X-1, mars 1987, p. 3.
[88] *Ibid.*, p. 4.
[89] *OC* IV 1, p. 183

> de suite ; une formule singulière d'Anaximandre applique cette conception à la nature elle-même, […] Quelques lignes du *Gorgias*, les plus belles peut-être, rendent le même son […]. La notion qui apparaît dans de telles paroles est la même qui, sous le nom d'équilibre, constitue la physique grecque. [90]

Homère, Eschyle, Anaximandre et Platon sont réunis ici par Simone Weil autour d'une même idée : l'équilibre. Cette notion est censée synthétiser en même temps la physique et la pensée grecque, car équilibre et déséquilibre renvoient, au fond, aux idées de justice et d'injustice. Reprenons les éléments de la citation : la rupture de l'équilibre, comme injustice, serait présente dans l'*Iliade* comme chez Eschyle et « les plus belles » lignes du *Gorgias* de Platon relèvent du même axe de tradition de la pensée grecque car elles contiennent une réflexion profonde sur la géométrie, qui montre comment la concorde et l'harmonie déterminent l'ordre du monde. Nous avons déjà évoqué tous ces points auxquels il faut désormais ajouter la « formule singulière » d'Anaximandre qui évoque le principe de compensation et de coexistence : « C'est à partir de cela que se fait la production des choses, et leur destruction est un retour à cela, conforme à la nécessité ; car les choses subissent un châtiment et une expiation les unes de la part des autres à cause de leurs injustices selon l'ordre du temps » [91]. Simone Weil s'est inspirée de cette formule pour définir la notion d'équilibre. Anaximandre fut le premier penseur à concevoir un modèle mécanique du monde et à donner une représentation cosmologique de l'équilibre et de la justice qui se reflèterait dans la symétrie de l'univers [92]. Selon la formule d'Anaximandre commentée par Simone Weil, le fondement de toute science nous révèle que « tout changement, donc tout phénomène, est considéré

---

[90] *Ibid.*, p. 150.
[91] *Fragment* 1 (Diels Kranz) d'Anaximandre traduit par Simone Weil, *Ibid.*, p. 184.
[92] Dans la vision du monde chez Anaximandre, la Terre flotte en équilibre, soutenue par rien, restant immobile, à cause de son indifférence, de son égal éloignement de tous les points. *Cf.* Hippolyte de Rome (traduit par A. Siouville), *Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies*, Les Éditions Rider, 1928, I, 5.

comme une rupture d'équilibre, lié à tous les autres changements par la compensation des ruptures d'équilibre successives »[93]. Toutes les choses se transforment ainsi continuellement et mutuellement dans le processus du changement naturel, et l'équilibre consiste en « ce que les transformations qui s'opèrent dans tel sens sont compensées par celles qui s'opèrent en sens contraire[94]. Simone Weil souligne particulièrement dans la théorie d'Anaximandre le rôle du principe de *compensation* faisant que toute action engendre des réactions équivalentes. En commentant le fragment, la philosophe revient à la question du rapport de la nécessité et du surnaturel : « La nécessité mécanique qui détermine la matière […] par la compensation mutuelle des ruptures d'équilibres, est une image de la justice divine. Platon avait conservé cette pensée. Notre science l'a perdue, coupant ainsi tout lien avec la vie spirituelle »[95]. D'où il faut conclure qu'une « balance », en d'autres termes, « l'équilibre des forces » est la justice même[96].

En mécanique, un système est dit en équilibre lorsque les forces s'exerçant sur lui se compensent mutuellement de telle sorte que leur résultante

---

[93] *OC* IV 1, p. 183.
[94] *Ibid.*, p. 186.
[95] *SG*, p. 164. On lit cette pensée dans *L'Enracinement* : « Et comme les oscillations des vagues, toutes les successions d'événements ici-bas, étant toutes des ruptures d'équilibre mutuellement compensées, des naissances et des destructions, des accroissements et des amoindrissements, rendent toutes sensible la présence invisible d'un réseau de limites sans substance et plus dures qu'aucun diamant. C'est pourquoi les vicissitudes des choses sont belles, quoiqu'elles laissent apercevoir une nécessité impitoyable. Impitoyable, mais qui n'est pas la force, qui est maîtresse souveraine de toute force », *E*, p. 362.
[96] *AD*, p. 129. Dans la nature et la matière, la difficulté est de définir par abstraction les équilibres différents qui se combinent, et de décrire leurs combinaisons. Afin de bien les saisir, Simone Weil répartit ces combinaisons selon le sens des transformations en jeu et distingue celles qui se font de l'inférieur au supérieur, celles qui se font du supérieur à l'inférieur, celles qui se font sans changement de niveau, *OC* IV 1, p. 186. À quoi correspondent, dans l'étude de la matière, la vie, l'entropie et la conservation de l'énergie. Elle a cherché des idées analogues dans la pensée hindoue et fait correspondre ces trois dimensions du domaine de la matière aux trois « guna », assimilant « sattva » (montée) à la vie – « tamas » (descente) au principe de l'entropie – « rajas » (expansion horizontale) au principe d'inertie : « Ce sont les gunas de l'Inde, dit-elle, de même que la notion hindoue du dharma n'est pas autre chose que la notion d'équilibre. On peut dire que tout phénomène tend à la fois à s'étendre, à se dégrader, à s'élever », *OC* IV 1, p. 186-187.

est nulle. En ce sens, l'équilibre est une relation « stable » entre les choses qui ne contiennent aucune violation de la réalité des choses concernées. Cependant chez Simone Weil, l'idée d'équilibre ne renvoie pas exactement à la notion statique de la mécanique. Fidèle à une tradition grecque qui remonte à Anaximandre, tout équilibre est, pour elle, *dynamique* : équilibre entre des forces opposées. Des forces se heurtent et se neutralisent réciproquement comme l'équilibre d'une balance, symbole de la justice, dont les deux plateaux oscillent puis ralentissent leur mouvement avant de parvenir à s'arrêter. Elle s'exclame ainsi dans les *Cahiers* : « Un équilibre impossible ; quel symbole admirable ! » car il pourrait s'avérer impossible d'« égaler les rapports pour deux couples absolument différents de grandeurs » [97] . La notion d'équilibre, pour elle, est l'équilibre *mobile* et essentiellement *instable* dans la durée, tout en étant *immobile* dans l'instant. Un tel état est aussi qualifié de *repos* : « Le repos de la matière conçu comme un cas particulier du mouvement, deux mouvements qui s'annulent » [98].

Le fondement de la nouvelle science devrait être la notion d'*équilibre,* mais celle-ci ne suffit pas pour déchiffrer le monde. Elle doit être prise en compte dans la mesure où elle définit des *limites*. : « La limite, qui implique la notion d'équilibre, est la première loi du monde manifesté » [99], dit encore Simone Weil.

Au sens propre, le terme de limite signifie le lieu extrême (point, ligne, surface) qui matérialiserait la frontière des choses. Dans l'acception courante on considère en général la limite comme un point *infranchissable,* tandis que chez les Grecs (chez Aristote, Euclide ou Archimède) la limite est conçue et élaborée sur le plan d'une conceptualisation du continu. Aristote définit ainsi le point et l'instant comme des limites pour clarifier la continuité de l'espace et du temps (*Physique*

---

[97] *OC* VI 2, p. 209. Autre formulation : « L'équilibre est la vertu suprême (que Platon nomme justice ?) ; c'est l'union des vertus incompatibles », *OC* VI 3, p. 93.
[98] *OC* VI 2, p. 441. Dans ce sens, le repos peut être qualifié de « spirituel ».
[99] *OC* IV 1, p. 186.

IV, 212a b, 220 a) [100]. La conception des limites trouve ici sa raison d'être en tant qu'élaboration de la notion de continu qui s'oppose à celle d'indivisibles. Dans le *Philèbe,* Platon se propose de rapprocher l'éthique des sciences exactes sur le modèle mathématique, au moyen des principes propres à la limite et à la mesure. La limite est définie ainsi dans le dialogue : « L'essence de l'égal et du double et de tout ce qui empêche les choses contraires entre elles de diverger, mais les met en proportion et en accord en y imprimant le nombre » (*Philèbe*, 25de) [101]. Il existe trois principes, la limite, l'illimité, le mixte. La nature même de l'illimité et de la limite empêche les choses contraires de se mêler d'une part et organise dynamiquement leur opposition de l'autre. La *limite* est ainsi définie « comme ce qui surmonte l'*illimité* » [102].

Simone Weil voit dans ce concept une loi irréductible du monde : « La limite, écrit-elle, implique en contrepartie une tendance à franchir toute limite, sans quoi tout s'arrêterait et les limites ne seraient limites de rien » [103], et encore « tout développement aboutit à un changement ; rien ne se continue sans rencontrer une limite » [104]. L'impulsion conduisant à « aller au-delà » est une véritable loi de nature, son pendant étant l'existence d'une limite corrélée. Cette loi est à mettre en rapport avec la notion de *force*, qui, elle aussi, comporte une limite : « La force telle que nous la concevons s'exerce de manière à se supprimer », ainsi, par exemple, « l'attraction se supprime en supprimant la distance,

---

[100] Le lieu est « la limite immobile immédiate de ce qui enveloppe », *Physique*, IV, 212.
[101] Traduit par Simone Weil, *IP*, p. 114.
[102] Bernard Mabille, « Infinité et puissance du Principe (Platon, Plotin, Proclus) », *Itinéraires de la puissance*, sous la direction de Claudie Lavaud, Presses Universitaires de Bordeaux, 2004, p. 73, nous soulignons. À propos de l'acception grecque du terme de limite, Bernard Mabille cite un propos de Heidegger (prononcé dans son cours du semestre d'hiver 1955-56) intéressant pour nous : « Nous pensons ordinairement que la limite est l'endroit où quelque chose cesse. Mais la limite a – d'après l'ancien sens grec – nettement le caractère du rassembler, non point du couper. […] La limite est ce à partir de quoi, ce en quoi quelque chose commence, éclôt comme ce qu'il est », *Ibid.*
[103] *OC* IV 1, p. 503.
[104] *OC* VI 1, p. 355-356.

l'élasticité par la distension, etc. » [105]. Si l'on pense à la force physique, on reconnaît une manifestation de la loi fondamentale évoquée plus haut dans sa tendance à l'accroissement, qui devient aussi la cause même de son extinction. La force semble être souveraine du monde et même illimitée. Cependant une force s'oppose nécessairement à une autre force et « à toute force correspond *nécessairement* [...] quelque chose qui l'empêche de s'exercer sinon dans une certaine mesure » [106].

« L'homme serait incapable de penser concrètement l'équilibre et par suite la limite et par suite l'illimité » [107]. Simone Weil souligne la méconnaissance des limites chez les hommes en évoquant l'injustice d'après la formule d'Anaximandre. Chez le philosophe grec, la loi dynamique du monde réside en ce que les choses se rendent mutuellement justice pour compenser l'injustice de leurs débordements. On retrouve ici l'analogie entre loi d'équilibre et *justice,* et entre notion de déséquilibre et *injustice*. Selon les termes d'Anaximandre, « les choses souffrent des injustices les unes et les autres et subissent des expiations » [108]. Simone Weil commente le fragment ainsi : quelque chose « tend à dépasser la limite au-delà de laquelle cette chose ne peut pas être, et est détruite. [...] Dans tout changement, destruction sous un rapport, accroissement sous un autre, et ensuite destruction sous le second » [109]. L'injustice se configure comme un état de souffrance mutuellement infligée, autrement dit la « volonté de puissance » fait naître et périr les choses par le dépassement de la limite qu'elle implique. L'idée s'articule à l'ignorance de la *Némésis*, telle que Simone Weil a pu la décrire dans son texte sur l'*Iliade*, correspondant à une loi « d'une rigueur géométrique, qui

---

[105] *OC* IV 1, p. 503.
[106] *OC* VI 1, p. 357.
[107] *OC* IV 1, p. 184.
[108] Anaximandre, fragment 1 Diels-Kranz, traduit par Simone Weil.
[109] *OC* VI 1, p. 356.

punit automatiquement l'abus de la force » [110]. En conséquence il s'agit d'exclure l'illimité et la démesure – l'*hybris* des Grecs – de notre conception du monde et de nos désirs. Le châtiment de la *Némésis* fut un des objets principaux de la méditation des Grecs, souligne Simone Weil, car ceux-ci reconnaissaient pleinement « les idées de limite, de mesure, d'équilibre, qui devaient déterminer la conduite de la vie » [111]. La capacité de déceler la loi du monde derrière la force doit permettre de devenir *soi-même* en reconnaissant les limites nécessaires dans le monde et en nous-mêmes : « Qu'il y a de la limite, écrit-elle, c'est nécessaire pour nous, parce que nous sommes limités. Le même Dieu qui nous a faits limités a mis dans l'univers où nous vivons la limite, condition pour que nous nous connaissions comme limités » [112]. La signification d'une science véritable serait ainsi, selon Simone Weil, de constituer une préparation à la délivrance, laquelle consiste en la reconnaissance de « la limite et [de] la relation dans toutes les apparences sensibles, sans exception, aussi clairement et immédiatement qu'un sens dans un texte imprimé » [113]. Devant la force immuable que l'homme ne peut pas maîtriser, l'acceptation de sa limite seule lui permettra de faire preuve d'une juste retenue permettant de savoir s'arrêter au moment nécessaire. Il s'agit d'accéder à *la maîtrise et à la domination de sa propre force*. C'est bien la direction que Simone Weil indique dans les *Cahiers* : « Ne pas vouloir changer son propre poids dans la

---

[110] *OC* II 3, p. 236.

[111] *Ibid.*, p. 237. Dans une lettre adressée à André Weil citant le *Gorgias* et Eschyle, Simone Weil souligne la valeur des notions grecques de mesure, d'équilibre, de proportion et d'harmonie. Ces notions qui entrent directement en opposition avec le caractère illimité des désirs constituent aux yeux des Grecs, remarque-t-elle, « le principe même du salut de l'âme », *S*, p. 236.

[112] *OC* VI 3, p. 179. Hegel a mis en avant la richesse du concept de limite dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. « Le savoir, écrit-il, ne se connaît pas seulement soi-même, mais aussi le négatif de soi-même, ou encore, sa limite. Savoir sa limite signifie : savoir se sacrifier », VIII. *Le Savoir absolu*, Traduction de Jean-Pierre Lefebvre, Aubier, 1991, p. 523. La connaissance de sa limite conduit au sacrifice de soi-même et ainsi à devenir soi-même en s'ouvrant à l'autre que soi et en se posant comme autre que soi.

[113] *OC* IV 1, p. 183.

balance du monde [...] On possède une force limitée. Vouloir en faire usage pleinement — mais pas au-delà » [114].

Pour les Grecs, la présence de limites imposées à chaque être témoigne de la présence d'une sagesse divine, sagesse clairement évoquée dans la formule d'Anaximandre déjà commentée ou dans l'idée pythagoricienne selon laquelle « l'univers est constitué à partir de l'indéterminé et du principe qui détermine, qui limite, qui arrête » [115].

> 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. C'est là la garantie accordée à l'homme, l'arche d'alliance, le pacte, la promesse visible et palpable ici-bas, l'appui certain de l'espérance.[116]

Apparaissent alors les enjeux des concepts de limite et d'équilibre chez Simone Weil : la limite nous accorde la « sagesse », *une force plus forte que la force*, dans le sens où elle limite la force. Fernando Rey Puente le remarque justement : « Le fait le plus précieux pour elle est que les anciens de différentes cultures ont bien compris que ce principe limitant n'est [pas] simplement une autre force, encore plus forte que la force » [117].

Réfutant l'idée répandue d'un progrès continu, parallèle et illimité de la science et de la culture modernes, Simone Weil veut édifier une nouvelle science destinée à un monde alternatif, science qui corresponde non à la quête d'un « poids infiniment grand », mais à celle de l'*équilibre* « infiniment au-dessus d'un poids infiniment grand », non à la recherche d'une « puissance infiniment grande »,

---

[114] *OC* VI 1, p. 316.
[115] *E*, p. 361.
[116] *Ibid.*, p. 358-359.
[117] Fernando Rey Puente, *Simone Weil et la Grèce*, Paris, L'Harmattan, 2007, p.158.

mais à celle de la *justice* « infiniment au-dessus d'une puissance infiniment grande » [118].

[118] *OC* VI 3, p. 163.

VI-2 : *L'Enracinement* : la nouvelle civilisation

VI-2-(1) Le concept de force chez Hitler

La tentative d'édifier une nouvelle science est étroitement liée, dans la pensée de Simone Weil, à la recherche du fondement d'une nouvelle civilisation. Cela est manifeste dans *L'Enracinement*, ébauche pour un monde à venir, où ses idées pour une nouvelle science se précisent, de pair avec la critique de la science asservie à la force, telle que la vision hitlérienne du monde la concevait.

L'Enracinement, *Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, a été écrit dans un bureau de la France libre de Londres en 1943, dans l'idée urgente d'une reconstruction de la France après la Libération. Cette œuvre de réflexion politique restée inachevée, visait à préciser les conditions d'un redressement et à élaborer des propositions pour un projet de civilisation renouvelée pour l'Europe. Le texte est donc le fruit d'une situation historique exceptionnelle. Au-delà de cet aspect circonstanciel, la portée que son auteur a voulu lui donner est plus vaste que celle de ses textes politiques écrits entre 1932 et 1939. *L'Enracinement* ne vise pas seulement à procéder à une analyse du climat socio-politique contemporain, il constitue aussi et surtout une tentative pour définir une nouvelle civilisation pour le « monde moderne ». En plus des thèmes politiques dictés par les contingences historiques, on y trouve des thèmes religieux, ou philosophiques (particulièrement les thèmes chers aux stoïciens comme ceux de l'ordre du monde, de la nécessité, de la fatalité). Le croisement de ces différentes thématiques ouvre une voie originale. Patrice Rolland écrit que « c'est dans ce rapprochement des deux perspectives, politique, de lutte contre le totalitarisme, et religieuse et philosophique, que réside le sentiment d'étrangeté

politique de *L'Enracinement*, et par là son intérêt et sa nouveauté » [119]. Malgré son caractère inachevé *L'Enracinement* constitue, comme le remarque justement T. S. Eliot dans la préface de la traduction anglaise de *L'Enracinement*, une œuvre qui fait « preuve d'une pénétration et d'une maturité de jugement qui ont une valeur propre et permanente » et qui « se rapproche le plus de la forme d'exposition que Simone Weil elle-même aurait pu choisir » [120].

La première partie de *L'Enracinement* concerne « les besoins de l'âme ». Simone Weil en indique quatorze : l'ordre, la liberté, l'obéissance, la responsabilité, l'égalité, la hiérarchie, le châtiment, la liberté d'opinion, la sécurité, le risque, la propriété privée, la propriété collective, la vérité. Au vu des circonstances historiques d'une guerre pleine de chaos et de crimes, il n'est pas étonnant que la première notion invoquée, le premier « besoin de l'âme », soit l'« ordre ». L'ordre correspond, selon Simone Weil, à « un tissu de relations sociales tel que nul ne soit contraint de violer des obligations rigoureuses pour exécuter d'autres obligations » [121]. On peut se demander en quel sens il faut ici prendre l'expression « tissu de relations sociales » ? Dans la suite du texte, Simone Weil propose d'observer le monde avec plus d'acuité que « les grands fauteurs de violence ne le font ». Pour pouvoir connaître le fondement de l'ordre social, il faut reconnaître l' « ordre humain véritable » et changer son regard vis-à-vis du monde.

> [...] Nous trouverons un encouragement plus grand, si nous considérons comment les forces aveugles innombrables sont limitées, combinées en un équilibre, amenées à concourir à une unité, par quelque chose que nous

---

[119] Patrice Rolland, « Approche politique de "L'Enracinement" », *CSW*, VI-4, décembre 1983, p. 301.
[120] T. S. Eliot (traduction par Philippe Bartelet), « Préface à *L'Enracinement* », *CSW*, V-2, juin 1982, p. 146.
[121] *E*, p. 18.

> ne comprenons pas, mais que nous aimons et que nous nommons la beauté. [122]

On voit ici comment le concept d'*équilibre* chez Simone Weil s'impose immédiatement dès le début de la « grande œuvre ». L'*ordre,* aussi important pour l'homme que ses besoins vitaux, correspond étroitement aux principes de l'équilibre : tout changement, tout phénomène est envisagé dans le cadre de rapports de compensation liant les ruptures successives d'équilibre. Ces principes que Simone Weil a envisagés dans ses réflexions sur la science s'appliquent non seulement à la matière, mais aussi à la vie sociale. « Dans tout ce qui est social, il y a la force. / L'équilibre seul anéantit la force » [123]. On retrouve là une des principales thèses de Simone Weil concernant l'analyse de la société. Il faut imaginer « une société telle que la *pleonexia* [124] assez promptement, soit punie d'une manière automatique », écrit-elle en s'inspirant de la formule d'Anaximandre. Et d'ajouter : « Il faut une société organisée de telle sorte que les injustices se punissent les unes les autres en une oscillation perpétuelle » [125]. Il s'agit d'identifier un pivot, un point d'équilibre dans la société pour que tous les éléments se contrôlent réciproquement et que la *balance* sociale puisse se maintenir. *L'Enracinement* sera orienté dans son ensemble vers la recherche d'un tel *ordre* dans la société, ayant des correspondants exacts dans l'âme humaine et l'univers.

Or, « la conception moderne de la science est responsable, écrit Simone Weil, […] des monstruosités actuelles, et doit être, elle aussi, transformée avant

---

[122] *Ibid.*, p. 20.
[123] *OC* VI 3, p. 164 ; *OC* VI 3, p. 184.
[124] *Pleonexia* : « excès, abus, désir d'avoir plus, de dépasser ».
[125] *OC* VI 3, p. 184.

qu'on puisse espérer voir poindre une civilisation meilleure »[126]. Une telle affirmation rappelle que la critique de la science moderne constitue une clef d'interprétation de la société fondamentale dans sa pensée, susceptible notamment de dévoiler les racines du totalitarisme nazi. Immédiatement après une référence au biologiste Le Dantec, maître du scientisme [127], Simone Weil cite un passage de *Mein Kampf* :

> L'homme ne doit jamais tomber dans l'erreur de croire qu'il est seigneur et maître de la nature... Il sentira dès lors que dans un monde où les planètes et les soleils suivent des trajectoires circulaires, où des lunes tournent autour des planètes, où la force règne partout et seule en maîtresse de la faiblesse, qu'elle brise, l'homme ne peut pas relever de lois spéciales.[128]

Lorsque Simone Weil parle du pamphlet d'Hitler, elle fait presque toujours référence aux phrases que nous venons de citer. Ce passage du chapitre II de *Mein Kampf* a une importance particulière pour sa pensée et fait partie des textes qui ont dirigé son attention sur la notion de *force*. Le matérialisme hitlérien est dans le vrai, selon Simone Weil, lorsqu'il s'agit de voir la *faiblesse humaine*. Certes l'homme n'est pas maître de la nature et il ne sait pas dominer cette force. Cependant, la philosophe refuse catégoriquement toute forme d'identification de la *force* et de la *justice*. Elle décèle un lien entre la possibilité de l'hitlérisme et la

---

[126] *E*, p. 299.

[127] Félix Le Dantec (1869-1917), admirateur de l'*Avenir de la science* (1890) d'Ernest Renan, représente de façon exemplaire la perspective scientiste de l'époque : « Je crois à l'avenir de la science, et la science seule résoudra toutes les questions qui ont un sens ; je crois qu'elle pénétrera jusqu'aux arcanes de notre vie sentimentale et qu'elle m'expliquera même l'origine et la structure du mysticisme héréditaire antiscientifique qui cohabite chez moi avec le scientisme le plus absolu.»
Concernant le rapprochement d'Hitler et Le Dantec chez Simone Weil, Emmanuel Gabellieri remarque qu'il s'agit du « déterminisme physique et biologique étant pour lui [=Le Dantec] expressif de la loi de la force constitutive de toute réalité », *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, *op. cit.*, p. 281-282.

[128] *E*, p. 302.

conception moderne de la science. La vision du monde exprimée par Hitler découle de « sa foi en la fermeture absolue du monde, dans une profession cosmologique de matérialisme pur et dur » [129]. C'est un monde qui soit le simple jeu de forces nues, monde fermé qui évolue par sa seule nécessité, qui tourne sur elle-même. Cette loi de la force, en tant que principe causal ou empirique, ne connaît aucune exception chez Hitler. Il n'y a pas de place pour d'autres valeurs, telles que le bien ou la justice. Cette pensée engendre la glorification d'une *fausse grandeur*, « une grandeur indépendante de toute considération du bien » [130] : une adoration aveugle de la puissance et de la victoire, née d'une imagination enivrée par la conquête du pouvoir. « La confusion du grandiose et du grand, c'est la glorification de la puissance et de la force, c'est-à-dire de ce qui, dans l'histoire, est le plus visible et le plus spectaculaire » [131].

Ce passage de *Mein Kampf* exprimerait « d'une manière irréprochable la seule conclusion qu'on puisse raisonnablement tirer de la conception du monde enfermée dans notre science » [132], qui ne montre à la pensée des hommes que la force brutale. La vie entière d'Hitler, guidée par la croyance dans le mécanisme aveugle de la force peut alors être considérée comme la simple mise en œuvre conséquente de cette conclusion [133]. Simone Weil identifie les racines d'une telle pensée dans la conception mécaniciste à la base de la science moderne, telle qu'elle a été fondée par Galilée, Descartes et Newton. Un article inédit intitulé

---

[129] Gabriël Maes, « Un repère allemand de notre histoire, ou le Hitler de Simone Weil », *CSW*, XXIV-3, septembre 2001, p. 170.
[130] *E*, p. 321.
[131] Emmanuel Gabellieri, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, *op. cit.*, p. 259.
Simone Weil envisage la naissance de cette idée de fausse grandeur dans sa dimension biographique en imaginant le jeune Hitler « misérable, déraciné, errant dans les rues de Vienne, affamé de grandeur », *E*, p. 285, et en considérant son admiration connue pour un livre sur Sylla, le modèle du dictateur, qui aurait eu la plus grande influence sur sa jeunesse. Hitler n'aurait désiré autre chose que l'espèce de grandeur qu'il voyait glorifiée dans ce livre.
[132] *E*, p. 302.
[133] *Ibid.*, p. 305.

« Observations concernant l'essai sur Hitler » souligne ce qui dans l'action d'Hitler correspond à une vision exacte de ce point de vue et une compréhension « géniale » du pouvoir de la force.

> Il me paraît difficile de nier qu'Hitler conçoit, et conçoit clairement, les lois d'une espèce de physique de la matière humaine, lois qu'il n'a pas inventées, mais qui n'ont été exposées avant lui aussi fortement et nettement que par des hommes de génie. Il possède une notion exacte de l'étendue du pouvoir de la force, ce que l'homme moyen n'a *jamais*. [134]

C'est dans cette conception « scientifique » du pouvoir de la force qu'Hitler a puisé les motivations et les méthodes qu'il a mises en œuvre dans une visée de domination radicale. Hitler n'est pas seulement un barbare, car la barbarie envers les faibles est universelle et permanente mais ne suffit pas d'elle-même à créer les conditions du totalitarisme. S'appuyant sur une manipulation réussie des institutions et des masses et sur une technologie permettant d'accroître considérablement la puissance militaire de l'État, la monstruosité réside en l'*absolutisation de la force*, qui permet d'appliquer les lois d'une espèce de physique à la domination des hommes, et d'accéder à une puissance quasi-illimitée. Cette conception monstrueuse propre à la vision hitlérienne du monde découle cependant, d'après Simone Weil, du cadre offert aux hommes par la science moderne. D'où la plus vigoureuse dénonciation : « La charge assumée aujourd'hui par les savants et par tous ceux qui écrivent autour de la science est d'un poids tel qu'eux aussi, comme les historiens et même davantage, sont peut-être plus coupables des crimes d'Hitler qu'Hitler lui-même » [135].

---

[134] Les « Observations concernant l'essai sur Hitler » cité par Simone Pétrement, *SP*, II, p. 479.
[135] *E*, p. 302.

« Hitler a très bien vu, écrit-elle, l'absurdité de la conception du XVIII e siècle encore en faveur aujourd'hui, et qui d'ailleurs a déjà sa racine dans Descartes » [136].

> Depuis deux ou trois siècles on croit à la fois que la force est maîtresse unique de tous les phénomènes de la nature, et que les hommes peuvent et doivent fonder sur la justice, reconnue au moyen de la raison, leurs relations mutuelles. C'est une absurdité criante. Il n'est pas concevable que tout dans l'univers soit absolument soumis à l'empire de la force et que l'homme puisse y être soustrait, alors qu'il est fait de chair et de sang et que sa pensée vagabonde au gré des impressions sensibles.[137]

S'opposent ici deux visions du monde : l'une, dérivée de la science moderne où la force règne sans partage. L'autre, relevant de l'humanisme. Il y a une contradiction essentielle entre deux thèses : d'une part la justification et l'absolutisation de la *force* dans la science moderne, de l'autre la valeur de la *justice* telle que la raison la reconnaît dans l'humanisme. « La force n'est pas une machine à créer automatiquement de la justice », constate-t-elle, au contraire c'est un « mécanisme aveugle dont sortent au hasard, indifféremment, les effets justes ou injustes, mais, par le jeu des probabilités, presque toujours injustes » [138]. Simone Weil juge absurde la croyance simultanée caractéristique du XVIII e siècle en ces deux conceptions incompatibles et contradictoires. Hitler, lui, a résolu cette contradiction par le moyen le plus simple, l'élimination de l'humanisme et l'adoption d'un matérialisme extrême.

D'après Simone Weil, cette vision identifiant la nature à un mécanisme aveugle régi par la force n'est que partielle et donc foncièrement fausse. La nature ne peut pas se réduire à l'empire de la force, car à côté d'elle, existe un autre

---

[136] *E*, p. 303.
[137] *Ibid.*
[138] *Ibid.*, p. 306.

principe aussi indubitable qu'elle [139]. « Si la force est absolument souveraine, la justice est absolument irréelle ». Or ce n'est pas le cas, la *justice* « est réelle au fond du cœur des hommes » [140]. Et si la justice est réelle dans le cœur des hommes, conclut la philosophe, elle a donc aussi une réalité en ce monde. L'erreur d'Hitler est d'ignorer que « toute force visible et palpable est sujette à une limite invisible qu'elle ne franchira jamais » [141]. La force brute est par nature aveugle et incline fatalement à la démesure, elle ne peut être « souveraine » dans ce monde. « Ce qui est souverain ici-bas, c'est la détermination, la limite » [142]. La vraie réponse à Hitler résiderait donc dans le modèle grec de la science, dans le modèle des Pythagoriciens, « qui disaient que l'univers est constitué à partir de l'indéterminé et du principe qui détermine, qui limite, qui arrête. C'est lui toujours qui domine » [143]. Le remède au fruit le plus tragique de notre civilisation, le totalitarisme nazi, doit se trouver dans la recherche qui est aussi une redécouverte d'une vraie définition de la science. Il faut revenir à la conception des anciens, dans laquelle l'objectif de la science n'est pas l'étude de la matière et de la force, mais celle de l'équilibre entre les forces et celle de l'ordre.

L'Enracinement ne se borne pas à l'examen des origines de l'action hitlérienne, mais se fixe pour but d'apporter une réponse aux problèmes immanents de la société. Cycliquement, la société semble accorder la *puissance* à la *bassesse* comme si elle suivait le principe de *pesanteur*. C'est presque une loi naturelle et, comme Simone Weil le rappelle en évoquant à maintes reprises la thèse de Spinoza, « les forces de la nature dépassent infiniment celle de l'homme ».

---

[139] *Cf. E*, p. 304.
[140] *Ibid.*, p. 306.
[141] *Ibid.*, p. 361.
[142] *Ibid.*, p. 358.
[143] *Ibid.*, p. 361.

Elle a aussi écrit, dans les *Cahiers*, que « les Grecs avaient horreur de la force et savaient que tout est force, sauf un point » [144], et indiqué que, pour que l'ordre social puisse se réaliser en tant qu'équilibre, il est indispensable de trouver un point d'appui où le « rapport de poids, est soustrait à la pesanteur » [145]. Dans ce sens, la tâche de *L'Enracinement* serait, en s'inspirant des Grecs, la recherche d'un tel point *infiniment petit et nul* où « le rapport des poids dans la balance n'est pas pesant » [146] ou, selon une autre expression, d'un « centre de gravité, point qui, s'il est soutenu, annule le poids » [147].

Pour comprendre plus profondément cette notion, il est utile de rappeler ici que dans la pensée de Simone Weil, la *pesanteur* est couplée avec une autre force naturelle qui en constitue le symétrique : la *lumière*. L'ordre du monde serait une balance entre ces deux forces [148]. L'écrasante mécanique de la *pesanteur* newtonienne est compensée par la *lumière* impalpable et sans poids. Cette énergie, *infiniment petite*, « opère d'une manière décisive » [149]. La lumière est une énergie qui « fait monter malgré la pesanteur les arbres, et les tiges des blés ». « Nous la mangeons dans le blé et les fruits, [...] sa présence en nous nous donne la force de nous tenir débout et de travailler » [150]. En s'opposant à la conception de la force dominante à l'époque, Simone Weil se focalise sur l'idée de lumière, dont la *faible force* pourrait permettre de rendre égaux *faibles* et *forts*, et même aboutir au triomphe du faible sur le fort [151].

---

[144] *OC* VI 3, p. 158.
[145] *Ibid.*, p. 159.
[146] *Ibid.*, p. 161.
[147] *Ibid.*, p. 161. Simone Weil exprime autrement : « Un point qui est le centre de gravité est équivalent au tout, puisque s'il est soutenu rien ne tombe », *OC* VI 4, p. 177.
[148] *OC* VI 2, p. 110.
[149] *E*, p. 369.
[150] *Ibid.*
[151] Dans les *Cahiers*, Simone Weil évoque, comme exemple d'équilibre possible entre l'homme et l'univers, la « faible force » du pilote d'un bateau faisant équilibre aux forces infinies de l'océan. *Cf. OC* VI 1, p. 89.

VI-2-(2) La faiblesse et la vulnérabilité

La réflexion sur le fondement d'une « civilisation nouvelle », proposée dans *L'Enracinement*, esquisse le contour d'une philosophie de la faiblesse. L'analyse de la société, dominée par la puissance de la science et de la technique et animée par une idée fausse de la grandeur, conduit Simone Weil à la conclusion selon laquelle « il n'y a pas ici-bas d'autre force que la force, et c'est elle qui communique de la force aux sentiments, y compris la compassion » [152]. Dans cette logique de la force, le malheur des faibles n'est même pas un objet d'attention. Devant le *déracinement* de peuples entiers, cette « maladie de l'occident », il faut repenser l'action et la politique et les orienter vers un projet de « civilisation nouvelle », fondée non pas sur la force, mais sur la justice et l'amour [153]. Dans cette perspective, Simone Weil propose de considérer l'enracinement comme « le besoin le plus important et le plus méconnu de l'âme humaine » :

> Un être humain a une racine par sa participation réelle, active et naturelle à l'existence d'une collectivité qui conserve vivants certains trésors du passé et certains pressentiments d'avenir. Participation naturelle, c'est-à-dire amenée automatiquement par le lieu, la naissance, la profession, l'entourage. Chaque être humain a besoin d'avoir de multiples racines. Il a besoin de recevoir la presque totalité de sa vie morale, intellectuelle, spirituelle, par l'intermédiaire des milieux dont il fait naturellement partie. [154]

---

[152] *E*, p. 279.
[153] Une philosophie de la « faiblesse » qui s'impose dans l'*Enracinement* est étroitement liée au thème de la « décréation ». Nous allons le voir dans le chapitre VIII.
[154] *E*, p. 61.

Afin de restaurer une juste vision du monde et un regard confiant dans l'avenir, Simone Weil cherche, en premier lieu, à déceler les causes du mal qui a engendré la guerre, puis à retrouver dans les trésors hérités du passé des racines auxquelles se rattacher, malgré les apparentes coupures : « L'avenir ne nous apporte rien, ne nous donne rien [...] De tous les besoins de l'âme humaine, il n'y en a pas de plus vital que le passé »[155]. L'idée même d'enracinement pourrait appartenir, comme le remarque Domenico Cantiani, « au bagage culturel des droites et des traditionalistes (de Maistre, de Bonald, Maurras, Barrès...)[156]. Simone Weil ne se place cependant pas sur le même plan : « L'amour du passé n'a rien à voir avec une orientation politique réactionnaire »[157], écrit-elle dans *L'Enracinement*. Chez notre philosophe il est question plutôt d'« une racine spirituelle et par suite d'ordre surnaturel »[158].

La Résistance, l'Occupation et la défaite de la France constituent, pour Simone Weil, autant de circonstances permettant de puiser dans le passé une idée de *patrie* basée sur la *faiblesse*, alternative à une vision de l'*État* basée sur la *grandeur*. « L'anéantissement momentané de la France en tant que nation peut lui permettre, écrit-elle, de redevenir parmi les nations ce qu'elle a été et ce qu'on attendait depuis longtemps qu'elle redevînt, une inspiration »[159]. Le mouvement français de Londres a en un sens le « privilège extraordinaire » de pouvoir s'adresser à la nation avec *amour* et *compassion*. Simone Weil cite à ce propos les mots de Saint Paul : « L'efficacité est rendue parfaite dans la faiblesse »[160]. Elle récuse le concept d'État en le qualifiant de « chose froide qui ne peut pas être

---

[155] *E*, p. 71.
[156] Domenico Cantiani, « Un texte de circonstance ? À propos et autour de *L'Enracinement* », *CSW*, XXII-1, mars 1999, p. 84.
[157] *E*, p. 71.
[158] *Ibid.*, p. 123.
[159] *Ibid.*, p. 249-250.
[160] *Ibid.*, p. 246.

aimée », qui « tue et abolit tout ce qui pourrait l'être » [161]. L'État implique le mécanisme meurtrier par lequel l'égoïsme, l'orgueil, le prestige de la nation se rattachent à la vocation de la guerre [162]. Il exige une adhésion exclusive et réduit les individus au collectif. Cette conséquence inévitable de la puissance de l'État fait l'objet d'une critique nette : « s'il y a au monde quelque chose d'absolument abstrait, d'absolument mystérieux, d'inaccessible aux sens et à la pensée, c'est la collectivité ; l'individu qui en est membre ne peut, semble-t-il, l'atteindre ni la saisir par aucune ruse, peser sur elle par aucun levier ; il se sent vis-à-vis d'elle de l'ordre de l'infiniment petit » [163]. Aussi plutôt que la notion d'État, Simone Weil place celles de « cité » ou de « patrie » comme fondement de la « civilisation nouvelle » : « C'est un milieu humain dont on n'a pas plus conscience que de l'air qu'on respire. Un contact avec la nature, le passé, la tradition […] Cité, cela n'évoque pas du social. […] L'enracinement est autre chose que le social » [164].

Depuis ses premiers écrits, Simone Weil n'a cessé de souligner toutes les contraintes et les souffrances que la collectivité impose à l'individu, et elle a toujours défendu la valeur intrinsèque et la liberté de cet individu. Sur ce point, *L'Enracinement* présente une évolution. La distinction entre le « social » et l'entité désignée comme « cité » ou « patrie » permet de voir apparaître, comme le dit Patrice Rolland, l'idée que « la Société joue un rôle actif auprès de l'individu, et qu'elle ne constitue plus seulement le lieu de son inévitable oppression », dans ce

---

[161] *Ibid.*, p. 148.
[162] *Cf. Ibid.*, p. 178.
[163] *OC* II 2, p. 83.
[164] *OC* VI 2, p. 419. Simone Weil précise ce qu'elle entend par patrie : « La *patrie*, les milieux définis par la langue, par la culture, par un *passé* historique communs, la profession, la localité ; sont des exemples de milieux naturels », *EL*, p. 83. Pour concevoir les valeurs pour la France après la Libération, il est clair que Simone Weil s'est tenue intentionnellement à l'écart les valeurs brandies par les hommes de Vichy. Domenico Cantiani fait la remarque que la non utilisation du terme de « communauté » dans *L'Enracinement* distingue profondément « la conception weilienne [de celle des] hommes de Vichy qui parlaient volontiers de communauté de sol, de sang, de destin », « Du malheur ouvrier à l'enracinement », dans *Simone Weil. La passion de la raison*, Paris, l'Harmattan, 2003, p. 206-207.

sens, « *L'Enracinement* correspond à une réévaluation de la place de l'individu dans la Société » [165].

Les trésors du passé susceptibles de former les racines d'une cité nouvelle nous ont été légués par les Grecs anciens (notamment la philosophie platonicienne), par la civilisation chrétienne, par l'Inde et l'Égypte, sources auxquelles on aurait sans doute pu ajouter, selon Simone Weil, la culture « occitanienne » anéantie par la croisade au XIIIe siècle. L'histoire, dont les sources documentaires émanent la plupart du temps des puissants et des vainqueurs, n'est souvent qu'un « tissu de bassesses et de cruautés » [166], ne présentant pas la moindre « compassion pour les choses totalement détruites » [167]. Simone Weil nous invite, elle, à poser un regard compatissant sur ces vaincus qui échappent à l'attention, disparaissent et deviennent néant [168]. L'histoire, produit de la fausse grandeur, contient peu de choses qui soient parfaitement pures [169]. Mais la pureté existe, même si elle est le plus souvent *cachée, muette, anonyme, disparue* [170]. Ici, la réflexion weilienne est inspirée en égale mesure par l'histoire « occitanienne » et par la Grèce antique. La source de cette inspiration repose d'abord une reconnaissance de la force :

> Connaître la force, c'est, la reconnaissant pour presque absolument souveraine en ce monde, la refuser avec dégoût et mépris. Ce mépris est l'autre face de la compassion pour tout ce qui est exposé aux blessures de la force.[171]

---

[165] Patrice Rolland, « Approche politique de "L'Enracinement" », VI-4, décembre 1983, p. 317.
[166] *E*, p. 293.
[167] *Ibid.*, p. 280.
[168] *Ibid.*
[169] *Ibid.*, p. 291.
[170] *Ibid.*, p. 293.
[171] *EHP*, p. 79.

Toute chose en ce monde est exposée au contact de la force, sans aucune exception. C'est dans cette notion de compassion pour tout ce qui est fragile que Simone Weil cherche l'antidote au déracinement et au culte de la force. Selon elle, la Justice doit être basée sur la *compassion*[172], c'est-à-dire sur une juste reconnaissance de la condition humaine et de sa vulnérabilité face au malheur. « La pensée de la faiblesse peut enflammer l'amour comme celle de la force, mais c'est d'une flamme bien autrement pure »[173]. La patrie de la pensée weilienne est « une chose belle et précieuse, mais d'une part imparfaite, d'autre part très fragile, exposée au malheur »[174]. La vulnérabilité des choses précieuses est belle, parce qu'elle est une marque de leur existence. Aux fausses grandeurs, comme la grandeur nationale, *L'Enracinement* oppose ainsi une toute autre sorte de grandeur, une « vraie grandeur » à placer au fondement de la patrie qui serait d'abord compassion pour la *fragilité* et la *vulnérabilité*.

---

[172] Voir : Richard Bell, *The way of Justice as compassion*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1998.
[173] *E*, p. 218.
[174] *Ibid.*, p. 224.

Quatrième Partie

Amour comme Impuissance

(Textes de la maturité : 1939-1943)

Chapitre VII

Dieu puissant et Dieu impuissant

Pour moi, en toute matière, rien ne vaut les textes originaux, nus et sans commentaires. Seuls ils me procurent le contact avec ce que je désire connaître. Peu m'importe si je ne les comprends que partiellement. Ensuite seulement j'ai recours aux études et commentaires, s'il y en a qui m'inspirent confiance, puis je reviens aux textes.[1]

Le vrai Dieu est le Dieu conçu comme tout-puissant, mais comme ne commandant pas partout où Il en a le pouvoir, car Il ne se trouve que dans les cieux, ou bien ici-bas dans le secret. [2]

Quoi de plus fort que le plus fort ? L'extrême faiblesse.[3]

---

[1] « Lettre à Deodat Roché », *CSW*, XXV-2, juin 2002, p. 143.
[2] *AD*, p. 130.
[3] *OC* VI 3, p. 286.

Dans les textes de la maturité, comme on a vu dans l'étude précédente, l'intérêt de Simone Weil porte davantage sur la loi mécanique de la force. C'est en ce sens qu'on peut considérer particulièrement ses réflexions sur la Grèce antique et sur la science. Avec cette idée-clef, comme repoussoir, elle entreprend d'esquisser les fondements d'une civilisation tout autre, reposant sur des valeurs tout à fait différentes, la justice, valeur majeure, reposant sur le refus de la force et, à défaut, sur l'équilibre des forces.

D'autre part, dans la même période, elle approfondit sa pensée personnelle sur le thème religieux et éthique en mettant résolument l'accent sur les valeurs de l'impuissance et de la faiblesse. L'amour devient le thème privilégié ; il est déployé ici dans toute son ampleur.

Or, parmi les textes écrits par Simone Weil dans ses dernières années, nombreux sont ceux qui comportent de sévères critiques à l'égard d'Israël [4]. Son interprétation de *La Bible* semble relever à peu près uniquement d'un contact personnel avec les textes refusant délibérément d'utiliser les études exégétiques ; cela constitue, a-t-on dit, « l'aspect le plus contesté et le plus contestable de son œuvre » [5] et y révèle surtout une sorte de « distorsion » [6]. Comment ne pas relever la place de plus en plus prépondérante que prennent, dans ses derniers écrits, les références à Israël ? La question se pose d'établir le rapport de causalité qu'il peut y avoir entre son admiration pour la culture grecque et ce que le christianisme en a conservé, d'une part, et son hostilité envers le peuple hébreu et

---

[4] Quand Simone Weil écrit, l'État d'Israël n'était pas créé. Ici, il s'agit du peuple de la Bible et du rejet de celle-ci en tant que prescription. Dans son introduction aux *Écrits de Marseille* dans les *Œuvres complètes* de Simone Weil, Robert Chenavier désigne la posture de Simone Weil comme un « refus de l'Ancien Testament », et propose de la caractériser par le terme d'« antihébraïsme », au lieu d'« anti-judaïsme » qui peut porter différentes significations. *Cf. OC* IV 1, p. 236-237.

[5] Monique Broc-Lapeyre, « Une tout autre idée de Dieu », *CSW*, XXV-4, décembre 2002, p. 305.

[6] Robert Chenavier, *Simone Weil. L'attention au réel*, Paris, Éditions Michalon, 2009, p. 83.

la culture hébraïque, d'autre part. Ce problème s'éclairera, pensons-nous, à la lumière de la conception de Dieu que se faisait Simone Weil, laquelle a sa source dans son appréciation des notions de « force » et de « faiblesse ».

VII-1 La critique d' « Israël »

VII-1-(1) Le refus de l'Ancien Testament chez Simone Weil

Pour Simone Weil, tout ce qui, dans l'Ancien Testament, est conté comme étant le fait d'Israël, consiste en « souillures », en conquêtes violentes, en promesses de victoires temporelles, en massacres de populations. Son attitude anti-judaïque est catégorique, tranchée et sans appel :

> Quoi d'étonnant s'il y a tant de mal dans une civilisation — la nôtre — viciée à la base, dans son inspiration même, par cet affreux mensonge ? — La malédiction d'Israël pèse sur la chrétienté. Les atrocités, les exterminations d'hérétiques et d'infidèles, c'était Israël. Le capitalisme, c'était Israël — (c'est encore, dans une certaine mesure…). Le totalitarisme, c'est Israël […].[7]

C'est évidemment là une condamnation totale d'Israël. Simone Weil déclare sans nuance : « Tout ce qui dans le christianisme est inspiré de l'Ancien Testament est mauvais » [8]. La virulence du propos, attribuant la corruption du christianisme à l'héritage hébraïque, qui rend Israël responsable du capitalisme et du totalitarisme, ne relève-t-elle pas, semble-t-il, de l'antisémitisme classique ? C'est ce que déplore Wladimir Rabi, lors d'une discussion relative à cette question ; il stigmatise « son horreur d'être juive » et « sa fuite devant son destin, devant sa condition » [9]. Le Père Perrin et Gustave Thibon, qui tous deux ont bien connu la philosophe, ont tous deux témoigné en ce sens ; « Je me suis trouvé en face de quelqu'un qui m'a frappé par son *hostilité* envers Israël », dit l'un. Et

---

[7] *OC* VI 3, p. 286.
[8] *PSO*, p. 52.
[9] Wladimir Rabi, la « discussion » dans *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, *op. cit.*, p. 158.

l'autre : « Simone Weil avait une espèce d'aversion idéologique et religieuse à l'égard d'Israël » [10]. Ceci tiendrait-il à sa propre relation à sa judéité, mêlée éventuellement d'une « haine de soi » [11]? Notre philosophe s'inscrit-elle dans une tradition qui ne date pas d'hier, celle de l'anti-judaïsme à laquelle se rallient certains Juifs eux-mêmes ? Il a existé un antijudaïsme philosophique auquel on peut rattacher Lagneau, qui, selon Alain, « avait un fort préjugé contre les Juifs » [12]. Ce courant a été étudié par Emmanuel Gabellieri et Rolf Kühn ; ils le montrent allant de Spinoza jusqu'à Lagneau et Alain en passant par Kant et Hegel, et cherchant à démontrer que la vérité éternelle du christianisme est étrangère à son origine juive [13].

---

[10] *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, *op. cit.*, p. 54, 159.

[11] Au sujet de la « haine de soi » chez Simone Weil, on peut se référer à plusieurs articles vivement polémiques : surtout Paul Giniewski, *Simone Weil ou la haine de soi*, Paris, Berg International, 1978 ; Gilbert Kahn, « SIMONE WEIL OU LA HAINE DE SOI par Paul Giniewski », *Esprit*, septembre, n. 9, p. 146-168 ; Wladimir Rabi, Gilbert Kahn, « Deux lectures du livre de Paul Giniwski : "Simone Weil ou la haine de soi" », *CSW*, I 2, septembre 1978, p. 30-42 ; Robert Chenavier, « Simone Weil, "la haine de soi" ? », *CSW*, XIV-4, décembre 1991, p. 291-328. Sur la problématique de l'antisémitisme chez Simone Weil, George Steiner, *De la Bible à Kafka*, Paris, Bayard, 2002 ; voir notamment les études récentes, le dossier « SW antisémite ? Un sujet qui fâche ? », *CSW*, XXX-3, septembre 2007.

[12] Alain, *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, dans *Les passions et la sagesse*, *op. cit.*, p. 724.

Au sujet du refus du Dieu « social » et du Dieu de puissance de l'Ancien Testament, Emmanuel Gabellieri examine en détail l'histoire de l'enseignement de Lachelier et Lagneau, jusqu'à Brunshvicg et Alain. Voir *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, *op. cit.*, p. 384, n. 4. Sur le rapport entre Lagneau, Alain et Weil, *Cf.* Armand Lunel, « Simone Weil et Israël », *Revue de la pensée Juive*, juillet, 1950, p. 49.

[13] Emmanuel Gabellieri met en relation le point de vue de Simone Weil à l'égard de l'Ancien Testament avec la grande tradition du rationalisme et de l'idéalisme modernes, de Spinoza à Kant et Hegel (*Cf. op. cit.* p. 385). L'auteur souligne également l'influence de Durkheim sur Simone Weil. Les analyses du sociologue selon lequel la religion comme phénomène social de soumission et d'adoration collective pourrait s'appliquer à la critique weilienne de l'Ancien Testament.

Rolf Kühn montre que l'idée anti-judaïque de Simone Weil tient aux influences philosophiques, surtout de Spinoza, Kant, Marx, Nietzsche et Freud. *Cf.* Rolf Kuhn, « L'iconoclasme levé, ou la vérité par l'image », *CSW*, III-2, juin 1980, p. 138-139.

Dans l'ordre chronologique, les premiers textes weiliens sur la question du judaïsme [14] sont la « Lettre à Déodat Roché », écrite en janvier 1941, et le « Questionnaire » remis à Dom Clément Jacob, d'avril 1942. Viennent ensuite en rapide succession les essais « Les trois fils de Noé et l'histoire de la civilisation méditerranéenne » (mai 1942) et la « Note sur les relations primitives du christianisme et des religions non hébraïques » (mai 1942), qui préludent au troisième grand essai intitulé « Israël et les Gentils » (commencé dans la seconde moitié de mai 1942 et rédigé en septembre 1942 à New York). La *Lettre à un religieux,* long texte destiné au Père Couturier, et la Lettre à Jean Wahl sont écrites en octobre 1942 à New York. Des références à Israël se trouvent dans certains passages des *Cahiers* de Marseille et d'Amérique (1941-42), ainsi que dans l'*Enracinement*, écrit à Londres en fin 1942 [15].

La réflexion autour d'Israël apparaît tardivement dans la pensée weilienne. Les termes « hébreux », « Israël », « juif » ne se trouvent pas dans les écrits de jeunesse. De 1938 à 1939, Simone Weil a lu l'Ancien Testament [16]. Si les lettres et les articles écrits en 1938 [17] sont ponctués d'allusions vivement critiques à l'encontre d'Israël, c'est à partir de 1939 que ses idées sur « Israël » se développent d'une façon organique, en particulier dans « Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme » (1940) et dans « L'*Iliade* ou le poème de la force » (1940-1941). Il est à noter que la plupart des textes sur la question remontent à la

---

[14] Concernant les dates de rédaction, *cf.* Robert Chenavier, « Introduction », *OC* IV 1, p. 237-238 ; Emmanuel Gabellieri, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, *op. cit.,* p. 378-379.

[15] Le mot « Israël » ne se trouve que dans le 4e des *Cahiers* dans lesquels Simone Weil a consigné ses idées de 1933 ou 1934 jusqu'à 1942, *Cahier* écrit à la fin de 1941.

[16] Simone Weil a lu « de bout en bout », une première fois en 1938 ou 1939, l'Ancien Testament dans la traduction de Crampon de la Bible hébraïque, puis à Marseille elle a acheté les deux volumes de la Bible du Rabbinat français (*La Bible traduite du texte original par les membres du rabbinat français*, sous la direction de Zadoc Kahn, Paris, Durlacher, 1930-1931, 2 vol.) *Cf. Œ*, p. 959.

[17] Les propos concernent plutôt une actualité de cette époque, une exposition d'un antisémitisme très violent. *Cf.* « Lettre de Simone Weil à Jean Posternak », *CSW*, X -2, juin 1987, p. 131-132 ; « Lettre à G. Bergery », *EHP*, p. 286.

période de Marseille (septembre 1940-mai1942), quand Simone Weil fut obligée de quitter Paris, déclarée « ville ouverte ». À la promulgation du Statut des Juifs du 2 juin 1941, Simone Weil écrivit une lettre à Xavier Vallat, Commissaire aux Question Juives, en rejetant le statut comme étant « d'une manière générale injuste et absurde » : « Je ne me considère pas moi-même comme juive » [18]. Dans la période de Londres (novembre 1942 — avril 1943), Simone Weil, combattante de la résistance et dans la perspective de la libération de la France et de sa reconstruction spirituelle, centre sa réflexion sur l'inspiration grecque et chrétienne qui, selon elle, doit prévaloir dans la France renouvelée. Alors, les références à Israël deviennent remarquablement moins fréquentes.

Certes, on peut admettre avec le P. Perrin qu'il y a une sorte d' « horreur pour Israël » [19] qui s'exprime notamment dans la période de Marseille ; mais Gustave Thibon doit avoir raison quand il affirme qu'« il ne s'agissait pas de renier une communauté, il ne s'agissait pas de renier des individus, il ne s'agissait pas de condamner le Juif en tant que tel » [20]. En effet, c'est avant tout l'idéologie sous-jacente à l'Ancien Testament qui est combattue. Gilbert Kahn remarque à ce sujet que « les neuf dixièmes de ce qu'elle écrit sur les Juifs concernent l'Ancien Testament » [21].

---

[18] « Lettre à Xavier Vallat », *Œ*, p. 973-974. Concernant le « Statut des juifs », vers la deuxième quinzaine d'octobre ou en novembre, Simone Weil a écrit une lettre au ministre de l'Instruction publique afin de clarifier la définition du mot juif : « Ce mot désigne-t-il une religion ? Je ne suis jamais entrée dans une synagogue et n'ai jamais vu une cérémonie religieuse juive. […] Ce mot désigne-t-il une race ? Je n'ai alors aucune raison de supposer que j'ai un lien quelconque, soit par mon père, soit par ma mère, avec le peuple qui habitait la Palestine il y a deux mille ans ». Et elle y déclare : « La tradition chrétienne, française, hellénique est la mienne ; la tradition hébraïque m'est étrangère », *SP* II, p. 289-291.

[19] « Introduction » à *AD*, La Colombe, 1950, p. 32.

[20] « Discussion », dans *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique, op. cit.*, p. 157.

[21] *Ibid.*, p. 140.

Il ne saurait être question d'étudier ici en détail les différentes analyses qu'on a faites de la lecture de *La Bible* par Simone Weil [22]. Le fait reste néanmoins remarquable que cette lecture aboutit à une distinction extrêmement tranchée entre deux parties du corpus biblique : ce qui vient d'Israël, ce qui vient d'ailleurs. « Il faudrait purger le christianisme de l'héritage d'Israël » [23], écrit-elle en 1942 dans les *Cahiers*. L'idée que se fait de Dieu notre philosophe ne doit rien au judaïsme et à ce qui, dans le christianisme, le prolonge ; aussi sépare-t-elle radicalement le Dieu de l'Évangile du Jéhovah des Hébreux. Elle retient les onze premiers chapitres de *la Genèse*, *le livre de Job*, *Isaïe*, *le Cantique des Cantiques*, *Daniel*, *Tobie*, une partie d'*Ezéchiel*, une partie des *Psaumes*, une partie des *sapientiaux*, le début de *la Genèse*. Ces écrits ne sont pas à considérer comme de tradition hébraïque, mais comme dus à l'influence d'autres peuples et d'autres religions [24]. « Presque tout le reste de l'Ancien Testament est un tissu d'horreurs » [25], selon elle. S'il y a sagesse dans l'Ancien Testament, cela tient à la tradition égyptienne ou mésopotamienne, mais pas à celle des Hébreux. Son commentaire du *livre de Daniel* est exemplaire d'une telle attitude : « Jusqu'à l'exil, il n'y a pas un seul personnage de race hébraïque mentionné dans la Bible dont la vie ne soit pas souillée de choses horribles. Le premier être pur dont il soit question est Daniel — qui était initié à la sagesse chaldéenne (remontant sans doute aux habitants préhistoriques de la Mésopotamie, issue de Cham d'après la

---

[22] De nombreuses études sur la lecture de la Bible chez Simone Weil sont disponibles. Voir surtout : Gilbert Kahn, éd., dans *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique, op. cit.* ; Le dossier sur « Simone Weil et l'Ancien Testament », *CSW*, III-1, juin 1980 ; trois dossiers « Simone Weil lectrice de la Bible et interprète du christianisme », *CSW*, XXV-4, décembre 2002, XXVI-1, mars 2003, XXVI-2, juin 2003.
[23] *OC* VI 4, p. 250.
[24] *Cf. LR*, p. 67.
[25] *Œ*, p. 979.

Genèse) » [26]. Job, dont les « merveilleuses paroles figurent dans la Bible », est considéré comme « un Mésopotamien, non un Juif » [27].

Critiquant la lecture weilienne des textes bibliques, Lévinas dénonce dans l'essai « Simone Weil contre la Bible » (1952) la désinvolture de sa méthode, qui méconnaît la complexité du propos, et ignore l'authenticité dans l'interprétation qui préside aux commentaires talmudiques : « Simone Weil hait la Bible. Nous appelons Bible ce que les chrétiens désignent par Ancien Testament. La passion antibiblique de Simone Weil a pu blesser et troubler des israélites » [28]. Le P. Perrin, pour sa part, déplore son ignorance des Écritures : « Elle ne comprenait rien à l'Ancien Testament et à la mission d'Israël » [29]. « Simone Weil tint à [...] m'affirmer combien elle était en opposition spirituelle avec l'Ancien Testament. Je crois n'avoir jamais rencontré semblable incompréhension » [30]. C'est que, en ce qui concerne l'étude de *La Bible*, Simone Weil est complètement autodidacte ; ignorant délibérément les exégèses théologiques aussi bien que la critique historique, elle réagit uniquement à un contact direct et immédiat avec le texte. Ainsi, les annotations des deux volumes de *La Bible* achetés par Simone Weil à Marseille révèlent « une lecture naïve, littérale, voulant se donner un accès direct au texte sans avoir idée, ni des ressources de la critique historique, ni de la doctrine, propre à la tradition juive et chrétienne, des multiples sens de l'Écriture » [31]. Nous ne voulons ni approuver, ni condamner ce rejet par notre

---

[26] *PSO*, p. 57.
[27] *OC* IV 1, p. 381.
[28] Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1976, p. 193, 189.
[29] Le Père Perrin, « introduction » à *AD*, Paris, La Colombe, 1950, p. 33.
[30] Joseph-Marie Perrin, *Mon dialogue avec Simone Weil*, Paris, Nouvelle Cité, 1984, p. 65.
[31] Emmanuel Gabellieri, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, *op. cit.*, p. 387 ; Voir aussi Jean Riaud, « Simone Weil et l'Ancien Testament », *CSW*, III-2, juin 1980, p. 75-97. Jean Riaud y explicite les erreurs des annotations de Simone Weil ; à ce sujet, David Minton met en évidence, en expliquant ces erreurs, cinq aspects du portrait de Dieu dans la lecture weilienne de l'Ancien Testament : un Dieu charnel et collectif, l'absence de méditation, la personnification, le défaut de moralité, la conception de la Création. *Cf.*

philosophe du judaïsme et de l'Ancien Testament [32] ; nous nous proposons cependant de comprendre les raisons d'une telle attitude, ceci à la lumière des notions de « force » et de « la faiblesse ».

VII-1-(2) L'attribut de la puissance

« Tout est souillé et atroce, comme à dessein, à partir d'Abraham inclusivement, chez tous ses descendants (sauf quelques-uns des prophètes […]) » [33], note Simone Weil dans un *Cahier* de 1942. L'Ancien Testament lui apparaît, mises à part quelques exceptions, comme le récit des cruautés, atroces et réitérées, perpétrées par les Juifs au fil des siècles. Les raisons qui poussent la philosophe à une condamnation si radicale et totale, maintes fois répétée, vont bien au-delà d'une simple répulsion instinctive envers la violence ; elles sont plutôt à rechercher dans l'incompatibilité fondamentale entre le Dieu d'Israël, tel qu'elle le restitue en interprétant *La Bible* de cette façon si personnelle, et sa propre conception de la Justice et du Divin. Incompatibilité

David Minton, « La critique weilienne de la conception de Dieu dans l'Ancien Testament », *CSW*, III-2, juin 1980, p. 113-124.

[32] Emmanuel Gabellieri fait le bilan du rejet du judaïsme chez Simone Weil en disant qu'il a été interprété « comme le signe, soit d'une "haine de soi" caractéristique du judaïsme sécularisé, soit d'un marcionisme gnostique incompatible avec la théologie chrétienne de la révélation et l'essence historique du christianisme. Dans le meilleur cas, ce rejet est vu comme contradictoire avec l'universalisme religieux prôné par son auteur ». Puis l'auteur essaie de montrer la « compréhension théorique de ce rejet » en se référant aux pensées de Ricœur, Lévinas, Schelling, Pascal. Voir : « Simone Weil entre le paganisme et la Bible : un dialogue herméneutique avec Ricœur, Lévinas, Schelling et Pascal », *CSW*, XXVI-1, mars 2003, p. 27-49.

Concernant la synthèse du rejet du judaïsme, voir également : Sylvie Courtine-Denamy, *Simone Weil. La quête de racines célestes*, Paris, Cerf, 2009, p. 93-122 ; Hiromi Takahashi, « Simone Weil, l'antijudaïsme et sa dernière pensée », *Découvrir la judéité*, Tokyo, mars 2002, p. 137-168. Notre article comporte une revue des études critiques sur l'antijudaïsme chez Simone Weil.

[33] *OC* VI 3, p. 283-284.

qui la mène à voir dans le rejet de ce que le christianisme garde du judaïsme la condition préalable de tout véritable renouveau de la civilisation chrétienne.

Un des traits majeurs de l'interprétation weilienne du texte biblique est explicité ainsi dans l'article « Israël et les Gentils » :

> Dans Moïse, les préceptes de charité sont rares et noyés parmi quantité de commandements d'une cruauté et d'une injustice atroces. Dans les parties de la Bible antérieures à l'exil [...], Dieu est continuellement voilé par l'attribut de la puissance.[34]

Ce n'est pas pour exorciser la violence que l'Ancien Testament abonde en effrayants récits de carnages ; c'est au contraire parce que le peuple élu manifeste constamment la puissance de son Dieu ; la puissance est, pour les Hébreux, l'attribut essentiel du divin. L'idée que les Juifs se faisaient était, selon Simone Weil, viciée à la base parce qu'ils « attribuaient indistinctement à Dieu tout ce qui est extra-naturel, les choses diaboliques comme les choses divines » ; aussi, concevaient-ils Dieu « sous l'attribut de la puissance et non pas sous l'attribut du bien » [35]. Idée judaïque aux antipodes de l'idée weilienne de Dieu : le Dieu de Simone Weil s'identifie au Bien[36], et la puissance lui est étrangère. Cette opposition est marquée par des phrases extrêmement dures envers les Hébreux, qui, « par orgueil et volonté de puissance, ont refusé d'être instruits » et « sont restés des brutes sans vie spirituelle et presque sans vie intellectuelle » [37]. Aux yeux de Simone Weil, le Dieu d'Israël s'identifie à la *volonté de puissance*, de *gloire*, de *prospérité.* On peut mesurer la distance avec la conception weilienne du Divin si l'on considère que la philosophe en est même venue à comparer, à

---

[34] *PSO*, p. 49.
[35] *Ibid.*, p. 55.
[36] *Ibid.* p. 48.
[37] « Lettre à Jean Wahl », *CSW*, X-1, mars 1987, p. 4- 5.

plusieurs reprises, les promesses de Dieu à Israël au discours du Diable au Christ narré dans Saint Luc : « Je te donnerai toute cette puissance et la gloire qui y est attachée, car elle m'a été abandonnée, à moi et à quiconque il me plaît d'en faire part » (*Luc*, IV, 6-7) [38]. Cette adoration de la force par les Hébreux ne pourrait-on en trouver l'explication dans la condition d'esclave qui fut longtemps la leur ? Chez ceux qui ont dû subir la dureté de la soumission à la force, il y a « une soif irréductible à l'exercer » [39] car il y a, par une nécessité mécanique telle une loi naturelle, « le besoin de faire payer à autrui toute violence qu'on subit » [40]. À l'opposé, la réflexion de Simone Weil à partir de l'*Iliade* et de tout l'héritage grec conclut au refus de tout contact avec la force, qu'il ne faut ni exercer, ni d'ailleurs, passivement subir.

On n'est donc pas surpris de voir, dans la *Lettre à un religieux*, Yaveh Sabaoth, le Dieu des armées, être la cible privilégiée des attaques de la philosophe.

> L'histoire des Hébreux montre qu'il ne s'agit pas seulement des étoiles, mais aussi des guerriers d'Israël. Or, Hérodote énumère une grande quantité de peuples helléniques et asiates, parmi lesquels *un seul* avait un « Zeus des armées ». Ce blasphème était inconnu de tous les autre.[41]

L'expression « Yaveh Sabaoth » renvoie à « l'armée des cieux », les astres étant considérés comme des dieux dans l'ancien Orient (*Deuxième Livre des Rois*, XVII, 16), ou encore à « l'ange », envoyé de Dieu pour protéger le peuple (*Josué*, V, 14). Simone Weil interprète : « Dieu des armées célestes » comme le « Dieu des

---

[38] Cité par Simone Weil : *PSO*, p. 55, 50 ; AD, p. 238.
[39] *OC* VI 3, p. 197.
[40] *Ibid.*
[41] *LR*, p. 12. Le Père Perrin, qui n'était « pas d'accord sur le sens à donner à l'expression "Yaveh Sabaoth" » témoigne de la conviction obstinée de Simone Weil à ce sujet. « Me fiant à certaines notes, je ne croyais y voir que le " Dieu des Armées célestes " — astres et anges. Simone revenant à certains textes, ne voulait y reconnaître que le " Dieu des Armées d'Israël " ». Joseph-Marie Perrin, *Mon dialogue avec Simone Weil*, *op. cit.*, p. 99.

armées d'Israël », les armées d'Israël comprenant aussi bien les anges du ciel que les guerriers de la Terre. C'est ce Dieu guerrier qui s'implique dans l'histoire humaine par son envoyé Moïse, fondateur d'un État selon le vouloir divin. « Croire que Dieu peut ordonner aux hommes des actes atroces d'injustice et de cruauté, c'est la plus grande erreur qu'on puisse commettre à son égard » [42]. Dans l'Ancien Testament, à de rares exceptions près, « tous les textes antérieurs à l'exil sont entachés de cette erreur fondamentale sur Dieu » [43]. Cette conception aberrante de Dieu aboutit à faire des Hébreux des tueurs fanatiques ; ainsi, on lit dans « Les trois fils de Noé et l'histoire de la civilisation méditerranéenne » : « Si les Hébreux de la bonne époque ressuscitaient parmi nous, leur première idée serait de tous nous massacrer y compris les enfants dans leur berceaux, et de raser nos villes, pour crimes d'idolâtrie » [44].

Cette interprétation par Simone Weil de « Yaveh Sabaoth » a suscité la critique ironique de Lévinas, qui souligne l'ignorance qu'elle avait de la tradition hébraïque : « Les juifs ne possèdent qu'un dieu des Armées — quelle horreur ! Mais quelle chance d'apprendre par Simone Weil la traduction exacte d'Adonaï Zebaoth ! » [45]. Or, dans la tradition hébraïque, les appellations de Dieu varient selon les circonstances dans lesquelles on l'invoque. Ainsi, on trouve : l' « Éternel », le « Tout-Puissant », le « Saint, béni soit-Il », le « Maître de l'Univers », le « Dieu de Miséricorde », la « Présence de l'Esprit divin », l' « Infini », le « Rocher d'Israël »,

---

[42] *LR*, p. 11.
[43] *Ibid.*, p. 13.
[44] *OC* IV 1, p. 382. Dans le « Questionnaire » adressé à Dom Clément Jacob, bénédictin, début avril 1942, Simone Weil demande : « Est-on anathème quand on pense que la source d'où est issu pour Israël le commandement de détruire les villes, de massacrer les peuples et d'exterminer les prisonniers et les enfants n'était pas Dieu ; et qu'avoir pris Dieu pour l'auteur d'un tel commandement était une erreur incomparablement plus grave que les formes mêmes les plus basses de polythéisme et d'idolâtrie ; et qu'en conséquence, jusqu'à l'époque de l'exil, Israël n'a eu presque aucune connaissance du vrai Dieu, alors qu'une telle connaissance se trouvait parmi l'élite de la plupart des autres peuples ? », *Ibid.*, p. 442-443.
[45] Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté*, *op. cit.*, p. 192.

le « Gardien d'Israël », le « Roi de tous les rois » [46]. Pourquoi concentrer, et avec insistance, les attaques sur l'expression « Dieu des armées », comme si c'était là, pour les Juifs, le seul nom de Dieu ? C'est sans doute que Simone Weil veut combattre, non le peuple juif, mais une certaine conception de Dieu, comme l'a noté Maurice Schumann : « Ce n'est nullement le peuple de l'Ancien Testament qu'elle répudie [...] mais le Dieu de l'Ancien Testament : le Dieu de Saül, trop mêlé selon elle à la puissance » [47].

Témoigne aussi de l'hostilité de Simone Weil envers l'Ancien Testament sa sympathie pour les Cathares. Elle écrit à Déodat Roché le 23 janvier 1941, après avoir lu son article, « L'amour spirituel chez les cathares » [48], dans le numéro spécial sur « Le génie d'Oc » des *Cahiers du Sud*, ainsi que sa brochure sur le catharisme. « Vous exprimez si bien dans votre article, où vous dites si justement que l'adoration de la puissance a fait perdre aux Hébreux la notion du bien et du mal » [49], tel est le début significatif de la lettre. Et d'ajouter : « Le rang de texte sacré accordé à des récits pleins de cruautés impitoyables m'a toujours tenue éloignée du christianisme, d'autant plus que depuis vingt siècles ces récits n'ont jamais cessé d'exercer une influence sur tous les courants de la pensée chrétienne » [50]. Une raison fondamentale de l'enthousiasme de Simone Weil, c'est sans doute le jugement des Cathares sur l'Ancien Testament [51] : Depuis le XIIe

---

[46] *Cf. Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, Paris, Cerf/Robert Laffont, 1996, p. 286.
[47] Maurice Schumann, « Présentation de Simone Weil », *Simone Weil, philosophe, historienne et mystique*, *op. cit.*, p. 17. Dans une lettre adressée à Maurice Schumann en juillet 1942, Simone Weil écrit ainsi : « Le leur [=Dieu des Hébreux] est d'une espèce brutale et basse ; il procède de la volonté de puissance et de destruction ».
[48] Contrairement à ce que Simone Weil a marqué (*PSO*, p. 63), Jean Riaud note que cet article a pour titre « Les Cathares et l'Amour spirituel », « Simone Weil et les Cathares », *CSW*, VI-2, juin 1983, p. 106.
[49] *PSO*, p. 63.
[50] *Ibid.*
[51] Dans la lettre à Déodat Roché de Simone Weil, Simone Pétrement relève que la sympathie pour les Cathares et le gnosticisme découle principalement de la critique

siècle, les plus radicaux parmi les Cathares reconnaissent *les Psaumes* et les Écritures des seize prophètes comme des émanations de la sagesse divine, et rejettent au contraire le reste de l'Ancien Testament, considérant les prophètes, de Moïse à David, comme des serviteurs du Démon [52]. Un tel rejet de l'Ancien Testament est, d'une certaine façon, identique à l'opinion de Simone Weil. « Ce christianisme qui accentuait l'élément grec, platonicien, et rejetait l'héritage de l'Ancien Testament ne pouvait qu'attirer Simone Weil » [53], remarque Jean Riaud. Elle partage entièrement l'opinion que Roché approuve chez les Cathares, que l'adoration de la puissance dans la conception du Dieu des Hébreux conduit nécessairement à la cruauté et à la brutalité.

Les études de Roché permettent en outre de renforcer sa propre conviction que « le catharisme a été en Europe la dernière expression vivante de l'antiquité pré-romaine » [54], ainsi que la suite de la lettre de Simone Weil l'affirme. C'est-à-dire que le catharisme serait une élaboration tardive des mystères et des cultes initiatiques d'Égypte, de Thrace, de Grèce, de Perse, ainsi que de la pensée de Platon. Ces réflexions se développeront ultérieurement dans deux textes de 1942 pour le numéro spécial « Le Génie d'Oc et l'homme méditerranéen » des *Cahiers du Sud* : « L'agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique » et « En quoi consiste l'inspiration occitanienne ? ». La conception weilienne de la *force* fait surface à nouveau dans le deuxième texte. Il est affirmé qu'étant constituée par « la connaissance de la force », « l'essence de l'inspiration

---

envers l'Ancien Testament : « Ce qu'elle approuve avant tout dans le catharisme, c'est la critique de l'Ancien Testament. […] Elle a de la sympathie pour les cathares *parce qu'*ils critiquent l'Ancien Testament. On verra de même que, dans le gnosticisme, ce qui lui inspira de la sympathie, c'est surtout la doctrine de Marcion. Or Marcion s'est appliqué presque uniquement à montrer, par des citations de textes, combien la religion de l'Ancien Testament diffère de celle du Nouveau », *SP* II, p. 302.

[52] *Cf.* Arno Borst, *Les Cathares*, traduit par Ch. Roy, Paris, Payot, 1974. p. 135-137.

[53] Jean Riaud, « Simone Weil et les Cathares », art. cit., p.108.

[54] *PSO*, p. 64.

occitanienne est identique à celle de l'inspiration grecque » [55] : « Ils [=les Cathares] poussèrent l'horreur de la force jusqu'à la pratique de la non-violence et jusqu'à la doctrine qui fait procéder du mal tout ce qui est du domaine de la force, c'est-à-dire tout ce qui est charnel et tout ce qui est social » [56].

Or, en ce qui concerne le rejet de l'Ancien Testament, il faut remarquer qu'une fois de plus Simone Weil se place dans la continuité des idées d'Alain. Comme l'a noté Simone Pétrement, le jugement d'Alain sur *La Bible* « annonce ceux de Simone Weil » [57]. La consonance entre la lecture biblique des deux philosophes est manifeste si on considère qu'Alain écrit sans hésitation que « la Bible est un livre effrayant » [58] et qu'« il y a bien de l'inhumain dans la Bible, et le christianisme, considéré comme pensée seulement humaine, veut mettre fin aux horreurs de la Bible et au terrible règne du dieu des armées » [59]. Sur l'« erreur fondamentale » [60] consistant à confondre Dieu avec la puissance, Alain note que « l'esprit tout puissant n'est plus du tout esprit » [61] et que « la religion de puissance est donc profondément fausse, et profondément triste » [62], termes que Simone Weil aurait pu faire siens. La vraie religion étant selon Alain la religion de l'esprit, l'erreur la plus grave en matière de religion est d'adorer la force, de magnifier la puissance [63]. Le conception du Dieu des Hébreux, étant caractérisée par une quête infinie du *pouvoir*, est qualifiée, par lui, de *méprise sur le sublime* : « De pouvoir en pouvoir, il faut en venir au pouvoir suprême, qu'on l'appelle

---

[55] *EHP*, p. 79.
[56] *Ibid.*, p. 83.
[57] Simone Pétrement, « Sur la religion d'Alain (avec quelques remarques concernant celle de Simone Weil) », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. LX, 1955, p. 319. Dans cet article, l'auteur décrit admirablement la conception de la religion chez Alain, source d'inspiration essentielle pour Simone Weil.
[58] Alain, *Les Dieux* dans *Les arts et les dieux*, *op. cit.*, p. 1324.
[59] Cité par Simone Pétrement, *op. cit.*, p. 319-320.
[60] *LR*, p. 13.
[61] Alain, *Les idées et les Âges* dans *Les passions et la sagesse*, *op. cit.*, p. 217.
[62] Alain, *Les Dieux* dans *Les arts et les dieux*, *op. cit.*, p. 1309.
[63] *Cf.* Simone Pétrement, « Sur la religion d'Alain (avec quelques remarques concernant celle de Simone Weil) », *Revue de Métaphysique et de Morale*, *op. cit.*, p. 311

Jéhovah ou nécessité » [64]. Comme le remarque Florence de Lussy, Simone Weil, en partageant sans réserve les positions de son maître Alain, « s'imprégna d'un enseignement qui tenait en mépris ce Dieu de gloire et de toute-puissance qu'était selon lui le Jéhovah de la Bible » [65]. Néanmoins, il est indispensable de noter que les considérations d'Alain ne s'appliquent pas seulement au Dieu d'Israël, mais aussi bien aux autres dieux anciens, y compris les dieux grecs, exception faite pour le Dieu chrétien. « La force, ce dieu des Grecs, n'avait pas besoin de révélation » [66] écrit-il dans les *Préliminaires à la mythologie*. Cette condamnation commune du Dieu d'Israël et des dieux grecs ne sera évidemment pas la position ultérieure de Simone Weil.

VII-1-(3) Israël et Rome — l'idolâtrie et la collectivité

En 1939, dans « Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme », Simone Weil écrit que « la double tradition hébraïque et romaine étouffe dans une large mesure depuis deux mille ans l'inspiration divine du christianisme » [67]. Dans cet article, l'analyse du régime hitlérien est conduite, comme l'on a vu plus haut, à travers la comparaison avec l'Empire romain. Ce texte, caractérisé par la critique de la civilisation romaine, réunit vers la fin celle-ci et la tradition hébraïque dans la condamnation d'une même conception, néfaste, du pouvoir. D'une façon similaire, dans la conclusion de « L'*Iliade* ou le poème de la force », rédigé dans la même période, l'héritage des Hébreux est opposé à celui de la Grèce Antique, objet d'une admiration ardente de la part de Simone Weil : « Romains et

[64] Alain, *Les idées et les Âges* dans *Les passions et la sagesse*, *op. cit.*, p. 217.
[65] *Œ*, p. 959-960.
[66] Alain, *Préliminaires à la mythologie* dans *Les arts et les dieux*, *op. cit.*, p. 1188.
[67] *OC* II 3, p. 213.

Hébreux ont été admis, lus, imités dans les actes et les paroles, cités toutes les fois qu'il y avait lieu de justifier un crime, pendant vingt siècles de christianisme » [68]. À partir de cette période et jusqu'à ses derniers écrits, le couplage Rome / Israël apparaît fréquemment dans la réflexion weilienne. Dans la *Lettre à un religieux*, on retrouve cette double condamnation, d'une façon encore plus véhémente :

> [...] Israël et Rome ont mis leur marque sur le christianisme, Israël en y faisant entrer l'Ancien Testament comme texte sacré, Rome en faisant du christianisme la religion officielle de l'Empire romain, qui était quelque chose comme ce que rêve Hitler. Cette double souillure presque originelle explique toutes les souillures qui rendent l'histoire de l'Église si atroce au cours des siècles. [69]

Israël et l'Empire romain, « double souillure », sont considérés par Simone Weil comme « les deux causes essentielles de la corruption du christianisme » [70]. Il est intéressant de noter le fait que Simone Weil, en opérant un tel rapprochement entre les Hébreux et les Romains, se différencie d'autres analyses existantes. En effet, au XIXe siècle et au début du XXe, l'analyse de la civilisation européenne a eu tendance à en identifier les sources dans les trois traditions hébraïque, grecque, romaine. Comme l'atteste Simone Fraisse, « c'est le point de vue de Michelet, de Renan, de Péguy, qui appelait ces trois sources " le triple berceau temporel " ». Notre philosophe « diffère de cette tradition en ce qu'elle écarte Rome et Israël, et ne retient que l'héritage grec » [71]. Pour Simone Weil, indique également Sylvie Courtine-Denamy, « contrairement à Arendt qui suit Mommsen, ce ne sont pas les

---

[68] *OC* II 3, p. 252.
[69] *LR*, p. 45-46.
[70] *PSO*, p. 64.
[71] Simone Fraisse, « Simone Weil et le monde antique », dans *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, *op. cit.*, p. 200.

Grecs et les Romains qui sont des " peuples jumeaux " trouvant leur existence historique dans une même entreprise, la guerre de Troie, mais bien plutôt les Hébreux et les Romains, jumeaux dans l'infamie » [72]. Sans vouloir systématiser à l'excès la pensée de Simone Weil à ce sujet, il est intéressant de s'interroger sur l'enjeu de son analyse en fonction des points communs entre ces deux « jumeaux » weiliens.

Puissance et *grandeur*

Dans les écrits de Simone Weil, Israël et Rome sont visés notamment en tant que symboles de *puissance* et de *grandeur*. La volonté de puissance critiquée chez les Hébreux est posée comme la quintessence de Rome : « La vie spirituelle n'était guère à Rome qu'une expression de la volonté de puissance » [73]. Si la politique extérieure romaine était impitoyablement cruelle, perfide, sans pitié et sans aucun respect humain [74], la civilisation romaine reposait, selon Simone Weil, tout entière sur le respect, le culte et l'adoration de la puissance. Adoration qui trouve sa justification dans la religion romaine, car force est de constater que les dieux romains « n'étaient utiles qu'à maintenir et accroître leur grandeur ; nulle religion ne fut jamais plus étrangère à toute notion de bien » [75]. La tradition hébraïque, où toute notion de bien est également absente, a apporté à Rome, selon elle, l'héritage de la brutalité : « Une cruauté, une volonté de domination, un mépris inhumain des ennemis vaincus ou destinés à l'être, un respect de la

[72] Sylvie Courtine-Denamy, *Trois femmes dans de sombres temps*, Albin Michel, 1997, p. 135. L'auteur fait le point sur la divergence entre Weil et Arendt vis-à-vis des Romains et des Hébreux : « Célébrant à l'inverse la force de la mémoire, de la tradition, de la religion des Romains, leur capacité de conclure des alliances et de pardonner, il semble que Hannah Arendt donne les Romains en exemple aux Juifs », *Les catégories de l'universel*, *op. cit.*, p. 137.
[73] *OC* II 3, p. 195.
[74] *Ibid.*, p. 181-182.
[75] *Ibid.*, p. 208.

force » [76]. Le christianisme romain, héritier des Hébreux, se constitue donc sur la base d'une tradition de *force* et de *violence* : un tel thème caractérise les écrits weiliens sur Israël et Rome.

Collectivité

La volonté de puissance ne suffit pas à elle seule à caractériser les jumeaux weiliens. Dans les écrits portant sur Rome et Israël, la notion de *collectivité* commune à ces deux civilisations se détache également.

> Les Hébreux ont nommé leur propre âme collective Dieu. […], cette prétention d'avoir Dieu pour fétiche national et d'en avoir l'exclusivité impliquait des visées impérialistes effrayantes. Cela ne pouvait guère réussir chez un peuple encore faible, très peu militaire, qui avait été brisé par l'esclavage. […] Cette prétention stérile pour les Hébreux aurait servi excellemment les Romains une fois l'Empire établi.[77]

La violence présente dans les récits bibliques s'explique par une conception de Dieu propre à Israël, celle d'un Dieu qui soit l'âme sublimée de la communauté. La « spiritualité exclusivement collective » [78] d'Israël ne produit pas, écrit Simone Weil, « un Dieu qui parle à l'âme dans le secret, mais un Dieu présent à la collectivité nationale et protecteur dans la guerre » [79]. Une telle identification entre le divin et l'intérêt terrestre est assimilée par la civilisation romaine, où elle atteint son sommet. Chez le peuple romain, « seul peuple antique absolument sans mystique […] comme Israël » [80], l'adoration de l'Empire et de

---

[76] *OC* II 3, p. 212-213.
[77] *OC* VI 4, p. 248.
[78] *OC* VI 3, p. 280.
[79] *AD*, p. 238.
[80] *OC* VI 2, p. 420.

l'État, autrement dit de la grandeur de leur nation, constitue la seule véritable religion selon Simone Weil. Un tel génie leur permettait de jouir, selon elle, « de cette satisfaction collective de soi-même, opaque, imperméable, impossible à percer, qui permet de garder au milieu des crimes une conscience parfaitement tranquille » [81]. La violence envers tout ce qui est autre que soi, engendrée et même légitimée par cet esprit collectif commun aux jumeaux weiliens ne se borne pas seulement aux actes cruels contre d'autres peuples. Elle s'étend aussi, ce qui est peut-être plus grave encore à ses yeux, à une grande partie de la tradition chrétienne, ainsi rejetée dans l'ombre ; des milliers parmi les textes authentiques les plus purs ont été détruits par les Romains, leur esprit étant totalement étranger à toute forme authentique de mysticisme.

« Un Romain pensait toujours *nous*. / Un Hébreu aussi » [82], écrit-elle en juxtaposant les deux peuples. Le terme « gros animal » les qualifie pareillement :

> Rome, c'est le gros animal athée, matérialiste, n'adorant que soi. Israël, c'est le gros animal religieux. Ni l'un ni l'autre n'est aimable. Le gros animal est toujours répugnant. / Il n'y a spiritualité que là où le gros animal se dissout.[83]

De telles affirmations portent la trace, propre à leur auteur, d'un scepticisme extrême vis-à-vis du collectif. La lettre adressée à Jean Posternak exprime clairement les convictions de Simone Weil à cet égard : elle ne trouve rien de plus « étouffant » que cette « obsession de la nation, cette adoration de la force sous la forme la plus brutale, à savoir la collectivité (voir le gros animal de Platon, *La République*, l. V), cette divinisation déguisée de la mort » [84]. L'image du gros

---

[81] *OC* II 3, p. 195.
[82] *OC* VI 2, p. 422.
[83] *OC* VI 3, p. 181.
[84] « Lettre à Jean Posternak », *CSW*, X-2, juin 1987, p. 91.

animal, empruntée à Platon, symbolise l'esprit collectif qui prétend juste et beau ce qui lui convient, quelle qu'en soit l'essence [85]. En identifiant le « Gros Animal » de Platon et la bête de l'Apocalypse, l'Antechrist pouvant s'ériger en dominateur du peuple, Simone Weil estime que « Rome et Israël ont fait passer dans le christianisme, mélangé à l'esprit du Christ, celui de la Bête. [...] La Bête, c'est l'idolâtrie sociale, l'idolâtrie du gros animal de Platon » [86]. La corruption du christianisme est ainsi interprétée comme une conséquence inéluctable du « sentiment d'appartenance à un groupe social choisi par Dieu, nation (Hébreux, Romains, Allemands, etc.) ou Église » [87].

Dans le contexte weilien, le terme de « collectivité » a ainsi une connotation essentiellement et profondément négative, s'identifiant tantôt au « gros animal », tantôt à la « Bête ». Dans la collectivité, il se trouve une sorte d' « ersatz du divin » qui donne « l'illusion que le social est en quelque sorte transcendant à l'individu » et qu'il devient « une fin en soi, une fausse divinité à laquelle l'individu ne peut résister que rarement » [88]. La dévotion exclusive à la collectivité, « qui interdit tout jugement objectif, de sorte qu'en un sens le collectif seul existe, est caractéristique de ce que Simone Weil appelle le *totalitarisme* », indique J.-P Little [89]. La collectivité interdit de se juger soi-même. Le mécanisme consistant à « mettre à part », à soustraire au jugement individuel certaines choses sous couvert de l'intérêt supérieur du collectif autorise ainsi tous les crimes. « Notamment toutes les fois qu'intervient le social, les sentiments collectifs,

---

[85] *Cf.* Platon, *La République*, VI, 493a-493d.
[86] *OC* VI 4, p. 151. Le Diable du Nouveau Testament est également cité dans le même esprit, en se référant au parallèle établit par Durkheim entre le rapport de la société avec ses membres et celui de Dieu avec ses fidèles : « Le Diable est le collectif. (C'est la divinité de Durkheim). C'est ce qu'indique clairement l'Apocalypse par cette bête qui est si visiblement le Gros Animal de Platon », *OC* VI 4, p. 354.
[87] *OC* VI 4, p. 347.
[88] J.-Patricia Little, « Le refus de l'idolâtrie dans l'œuvre de Simone Weil », *CSW*, II-4, décembre 1979, p. 198.
[89] J.-Patricia Little, art. cit., p. 207.

guerre, haines nationales, de classes, patriotisme d'un parti, d'une église, etc. Tout ce qui est couvert du prestige de la chose sociale est mis dans un autre lieu que le reste et soustrait à certains rapports », écrit Simone Weil [90]. L'essentiel de la répugnance weilienne envers ces deux peuples découle donc de leur adoration exclusive de la force et de cette force aveugle et abêtissante qu'est pour notre philosophe la collectivité.

Idolâtrie

Tant Israël que Rome sont qualifiés d'idolâtres à maintes reprises dans les écrits weiliens. En ce qui concerne les Hébreux, il lui apparaît d'une évidence syllogistique qu'une religion intégrant la notion de « peuple élu » ne peut prétendre être autre chose qu'idolâtrie [91] :

> La véritable idolâtrie est la convoitise (Col. III, 5), et la nation juive, dans sa soif de bien charnel, en était coupable dans les moments mêmes où elle adorait son Dieu. Les Hébreux ont eu pour idole, non du métal ou du bois, mais une race, une nation, chose tout aussi terrestre. Leur religion est dans son essence inséparable de cette idolâtrie, à cause de la notion de « peuple élu ».[92]

On conviendra avec J.-P Little que, lorsque Simone Weil indique en l'idée de « peuple élu » l'essence de l'idolâtrie judaïque, elle propose en même temps une conception de l'idolâtrie ayant « peu de rapport avec la définition traditionnelle de ce terme : pour le monothéisme judéo-chrétien, l'idolâtrie consiste à honorer autre

---

[90] *OC* VI 2, p. 472.
[91] Simone Weil a écrit à plusieurs reprises que l'idolâtrie est une invention d'Israël : « Ce que nous nommons idolâtrie est dans une large mesure une fiction du fantasme juif », *LR*, p. 13. *Cf. LR*, p. 15 ; *PSO*, p. 51 ; *AD*, p. 239-240 ; *OC* VI 2, p. 96. *OC* VI 2, p. 475 ; *OC* VI 3, p. 284, 296-297 ; *OC* VI 4, p. 148, 150, 248, 294-295, 349.
[92] *LR*, p. 15.

chose que le dieu suprême »[93]. Simone Weil, pour sa part, soutient que « connaître la divinité seulement comme puissance et non comme bien, c'est l'idolâtrie »[94]. Un fragment des *Cahiers* explique la genèse de cette idolâtrie : « Dans tout objet auquel beaucoup d'hommes se sont adressés avec des sentiments intenses s'installe un pouvoir. Adorer ce pouvoir, c'est de l'idolâtrie »[95]. On oublie les sentiments premiers qui portent vers l'objet, on ne pense plus qu'à son pouvoir. Alain écrit que l'idolâtrie du pouvoir « consiste proprement à adorer le moyen et l'outil »[96] ; ce qui n'est pourtant que moyen : le pouvoir, devient le Bien absolu que l'on vénère ; c'est l'idolâtrie. « Les religions qui représentent la divinité comme commandant partout où elle en a le pouvoir sont fausses » affirme Simone Weil. Et d'ajouter que « même si elles sont monothéistes, elles sont idolâtres »[97].

> Le service du faux Dieu (de la Bête sociale sous quelque incarnation que ce soit) purifie le mal en en éliminant l'horreur. À qui le sert rien ne paraît ou du moins ne doit plus paraître mal, sauf les défaillances dans le service.[98]

L'idolâtre confond d'abord Dieu avec un objet sensible, symbole élevé au rang de divinité ; il oublie ensuite Dieu, pour ne servir que cet objet. L'idolâtrie des Hébreux consiste à lier le culte du Dieu Tout-Puissant aux victoires temporelles, au triomphe. Cela amène le peuple qui se proclame élu à l'affirmation orgueilleuse de soi et à l'impérialisme.

---

[93] J.-Patricia Little, art. cit., p. 199.
[94] *PSO*, p. 48.
[95] *OC* VI 4, p. 349.
[96] Alain, *Propos sur la religion, op.cit.*, p. 13. D'ailleurs, l'acceptation de la part d'Alain de l'utilité du moyen le mène à une certaine « résignation » à l'idolâtrie, alors que Simone Weil maintient une position intransigeante en soulignant que l'essence du pouvoir ne constitue qu'un moyen. Alain note : « Tout réel accepté n'est pourtant que moyen et outil. Et l'idolâtrie consiste proprement à adorer le moyen et l'outil. Il y a des devoirs positifs ; il y a la justice qu'il faut réaliser. […] j'accepte les moyens, afin d'agir », p. 13.
[97] *AD*, p. 132.
[98] *OC* VI 3, p. 204.

La civilisation romaine fera siens « pour des raisons d'opportunités et de proximités politiques et idéologiques, quelques-uns des traits saillants de l'ancienne religion juive » [99].

> L'Empire romain était alors vraiment idolâtre. L'idole était l'État. On adorait l'empereur. Toutes les formes de vie religieuse devant être subordonnées à celle-là, aucune d'elles ne pouvait s'élever au-dessus de l'idolâtrie.[100]

À travers l'opération idolâtre de divinisation sociale, la pire forme d'idolâtrie aux yeux de Simone Weil, l'État tout-puissant devient Dieu chez les Romains. « Rome a voulu supprimer toute pensée de Dieu et ne permettre aux hommes d'adorer que la puissance de l'État » [101], affirme-t-elle. Elle retrouve chez les Romains, nourrie de la conviction que sa nation a été *choisie* « de toute éternité pour être la maîtresse souveraine des autres » [102], la folie néfaste des Hébreux et la notion aberrante de peuple élu. Ainsi la tradition souillée canalisée par les Hébreux, peuple idolâtre qui se considère comme élu par Dieu, se transmet aux Romains, idolâtres qui adorent leur État à la place de la religion, et ce cheminement impur contaminera largement l'Église.

En conclusion les critiques de Rome et Israël visent en particulier l'idolâtrie du collectif et de la puissance, soit terrestre soit religieuse, qui peut légitimer la brutalité extrême. Les traits majeurs de l'interprétation que Simone Weil en fournit nous permettent ainsi de clarifier, autant qu'il est possible,

---

[99] François L'Yvonnet, « Simone Weil et le salut " sans" les Juifs », *CSW*, XXX-3, septembre 2007, p. 274.
[100] *AD*, p. 239.
[101] *OC* VI 4, p. 248. Elle écrit également : « Les Romains n'eurent jamais d'autre religion, du moins à partir de leurs grandes victoires, que celle de leur propre nation en tant que maîtresse d'un empire », *OC* II 3, p. 208.
[102] *OC* II 3, p. 192.

comment la philosophe aborde les passions humaines qui hantent la vie sociale : la volonté de puissance, toute soif de domination, la souveraineté sur la terre, l'idolâtrie de la force déguisée en adoration de Dieu.

VII-2 Dieu impuissant

VII-2-(1) La création par l'impuissance

Parallèlement à la critique de la puissance, dont Israël et Rome constituent deux réalisations historiques élevées au rang d'archétypes, Simone Weil développe, à la même époque, une réflexion originale sur les civilisations dont l'inspiration est, à ses yeux, authentiquement religieuse et en quelque mesure anticipatrice de l'expérience chrétienne. Ainsi, elle reconnaît dans l'antiquité pré-chrétienne (les Germains, les Druides, la Grèce, les Égyptiens, les Babyloniens) la présence de certains éléments propres à la chrétienté, et découvre que le catharisme et la spiritualité indienne en sont, dans leur essence, très proches, alors qu'elle rejette sans ménagements les traditions hébraïque et romaine. Un tel rejet catégorique du Dieu d'Israël est dû, comme nous l'avons vu, à son statut de Dieu de Puissance ; cela étant, le refus weilien de la puissance mène d'une façon naturelle à la théorisation d'une valeur antinomique : l'impuissance.

Alors que Simone Weil exprime avec vigueur son hostilité envers les Romains et les Hébreux, elle affirme que les Grecs ont eu « la grâce au départ » [103]. Lorsqu'elle parle des Grecs, elle a de la réalité de l'histoire et de la culture helléniques une vision aussi partielle (et partiale) que celle qu'elle a de l'histoire et de la culture juive et romaine ; la civilisation grecque, pour elle, c'est l'*Iliade*, Eschyle, Sophocle, Platon, les Stoïciens ; elle met à leur crédit d'avoir situé la force à sa vraie place, qui ne doit pas être la première.

---

[103] *S*, p. 233.

« Les Grecs savaient, écrit-elle, la vérité regardée par Saint Jean comme la plus importante, que "Dieu est amour" » [104]. En se référant à l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe qui décrit « le foudre à double dard, fait de feu, vivant jamais » [105], Simone Weil considère que la vertu propre du foudre de Zeus consiste en l'Amour [106]. Et l'idée de Dieu comme Amour se trouve avant tout, pour elle, dans la pensée platonicienne. Si Platon donne à Dieu le nom de Bien, c'est pour exprimer « aussi fortement qu'on peut le faire que Dieu est pour l'homme ce vers quoi va l'amour ». Cette conception fonde, pour elle, le système philosophique de Platon tout entier. Pour en souligner la consonance avec les conceptions chrétiennes, Simone Weil juxtapose la citation suivante de *la République* : « Le bien est ce que cherche toute âme, ce pourquoi elle agit, pressentant qu'il est quelque chose, mais ignorant ce qu'il est (*Répub.*, VI, 505 e) » à la phrase de Saint Augustin : « Dieu est un bien qui n'est autre chose que du bien ». Les mots de l'évêque d'Hippone semblent être tirés d'un traité de Platon, note-t-elle. L'identité de Dieu, du bien et de l'amour, est la notion fondatrice de la conception du divin chez Simone Weil. Deux idées sont à retenir selon elle. La première idée est que le seul rapport possible à Dieu est l'amour : « Il n'y a pas, il ne peut pas y avoir d'autre rapport de l'homme à Dieu que l'amour. Ce qui n'est pas amour n'est pas rapport avec Dieu ». La seconde idée est que Dieu est le seul objet de l'amour : « L'objet qui convient à l'amour, c'est Dieu, et tout homme qui aime autre chose que Dieu se trompe, fait erreur, comme si on courait vers un inconnu dans la rue

---

[104] *PSO*, p. 59.

[105] Pierre-Maxime Schuhl (éd.), *Les Stoïciens,* Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la *Pléiade* », 1962, p. 7.

[106] *SG*, p. 161-162. En s'appuyant sur sa propre traduction de *l'Hymne à Zeus*, Simone Weil établit un parallèle étroit entre la religion grecque et le christianisme, en identifiant la foudre de Zeus avec le Saint-Esprit, le feu apporté par Jésus-Christ (*Luc*, XII, 49) : « La vertu propre de la foudre consiste à produire le consentement aux commandements de Dieu. Donc la foudre est l'Amour, autrement dit le Saint-Esprit. C'est le feu que le Christ est venu jeter sur terre. Cela éclaire la signification de l'acte de Prométée dérobant la foudre à Zeus pour donner le feu aux hommes, don qui a empêché Zeus de les anéantir, par suite don rédempteur », *Ibid.*

parce qu'on l'a pris pour un ami » [107]. Elle en conclut alors que la philosophie de Platon, tournée vers la connaissance (qui ne peut qu'être connaissance du bien), n'est pas autre chose qu'un acte d'amour envers Dieu.

De la nature de Dieu comme Amour, et de l'identification de Dieu et du Bien, découle la théologie weilienne de la création et du rapport de Dieu à sa création :

> Dieu a créé par amour, pour l'amour. Dieu n'a pas créé autre chose que l'amour même et les moyens de l'amour. Il a créé toutes les formes de l'amour. Il a créé des êtres capables d'amour à toutes les distances possibles.[108]

Cette volonté d'amour est essentielle dans la conception weilienne de Dieu, comme Gaston Kempfner l'exprime à juste titre : « La plus haute révélation du johannisme : " Dieu est amour " (*Première épître de Jean*, IV, 16) joue le même rôle de base que le *Cogito* chez Descartes » [109].

Sans doute, pourrait-on observer qu'en elle-même, la conception de Dieu que présente Simone Weil ici n'a rien d'original. Cela n'est plus le cas lorsqu'elle affirme :

> La Création est de la part de Dieu un acte non pas d'expansion de soi, mais de retrait, de renoncement. Dieu et toutes les créatures, cela est moins que Dieu seul. Dieu a accepté cette diminution. Il a vidé de soi une partie de l'être. Il s'est vidé déjà dans cet acte de sa divinité.[110]

---

[107] *SG*, p. 96.
[108] *AD*, p. 106.
[109] Gaston Kempfner, *La Philosophie mystique de Simone Weil*, Paris, La Colombe, Éd. Du Vieux Colombier, 1960, p. 43-44.
[110] *AD*, p. 131.

La création est communément regardée comme la manifestation de la toute-puissance de Dieu, qui fait exister le monde à partir de rien, et lui impose souverainement les lois de son fonctionnement ; certes, Simone Weil ne nie pas la puissance de Dieu, qui crée par un acte de totale liberté ; mais ce n'est pas pour manifester sa puissance, c'est plutôt pour y renoncer. Elle n'interprète l'acte créateur ni comme l'exercice de sa puissance ni comme une extension de son être : il s'agit plutôt d'une renonciation à sa puissance, d'une diminution de son être. « Dieu a abandonné Dieu. Dieu s'est vidé » [111], écrit-elle en commentant la Création. Et de préciser encore : « Déjà avant la Passion, déjà par la Création, Dieu se vide de sa divinité, s'abaisse, prend la forme d'esclave » [112] en faisant allusion à la *kénose*, abandon de la part du Christ de ses attributs divins et son dépouillement dans son humanité. Simone Weil applique à l'acte de création ce que Saint Paul dit de l'Incarnation dans son *épître aux Philippiens* [113].

> L'acte de la Création n'est pas un acte de puissance. C'est une abdication. Par cet acte a été établi un royaume autre que le royaume de Dieu. […] Dieu, ayant renoncé à en être le roi, ne peut y venir que comme mendiant.[114]

Selon Simone Weil, en faisant exister notre monde, Dieu renonce à y exercer sa puissance. « Dieu ici-bas ne peut être que tout à fait impuissant » [115], souligne-t-elle dans les *Cahiers*. Il ne peut en être autrement car « l'Amour est du

---

[111] *OC* VI 4, p. 152.
[112] *OC* VI 3, p. 383.
[113] *Cf.* « Il s'est dépouillé, prenant la condition de serviteur, devenant semblable aux hommes », *Épître aux Philippiens*, II, 6. « Il s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur la croix », *Épître aux Philippiens*, II, 8.
[114] *EL*, p. 48.
[115] *OC* VI 3, p. 252. La conception weilienne de la création nous rappelle l'idée de Dieu chez Hans Jonas selon lequel pour que le monde soit, Dieu s'est dépouillé de sa divinité, de sa puissance et de son propre être. Le concept de Dieu jonassien développé après Auschwitz est marqué par l'impuissance dans le monde. *Cf. Le concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Rivage, 1994, p. 14-15.

côté de la non-action, de l'impuissance » [116]. Cette conception se retrouve bien chez les Grecs tant aimés : « La Création, pour Dieu, n'a pas consisté à s'étendre, mais à se retirer. Il a cessé de "commander partout où il en avait le pouvoir" » [117]. Une telle idée d'un Dieu qui limite sa puissance, un Dieu d'abdication, de sacrifice, de renonciation et d'anéantissement, est exposée à maintes reprises dans les écrits de la période de Marseille, de New York et de Londres. On mesure bien combien elle est éloignée de l'image que Simone Weil donne du Dieu d'Israël, puissant et terrible.

L'originalité de la position weilienne apparaît nettement si on la compare à la théologie traditionnelle, de Saint Augustin à Martin Luther. Un point commun aux différentes théologies nées historiquement au sein de la chrétienté est le rôle ontologique de la puissance de Dieu. Dieu ne peut être pensé indépendamment de sa toute-puissance, car la puissance y est la perfection même. Dieu aurait créé le monde pour manifester l'étendue de son pouvoir, et l'homme pour qu'il puisse reconnaître la gloire de son créateur. Cette perspective est renversée par Simone Weil lorsqu'elle qualifie Dieu d'impuissant : « Dieu n'est pas tout-puissant, puisqu'il est créateur » [118]. Pour Simone Weil, Dieu a créé parce qu'il avait un immense besoin d' « aimer et d'être aimé ». Si Saint Thomas s'appuie « sur le principe plotinien : Bonum diffusivum sui », qui signifie « le Bien, par nature, tend à se répandre, à se communiquer, comme le soleil rayonne pour

---

[116] *Ibid.*, p. 251.
Elle écrit : « L'Amour consent à tout et ne commande qu'à ceux qui y consentent. L'Amour est abdication. Dieu est abdication », *OC* VI 4, p. 350. Cette phrase, inspirée de l'amour par le consentement dans le *Banquet*, explique l'essentiel de la conception entre Dieu et la création : « Quoi qu'il subisse, il le subit sans violence car la violence ne s'empare pas de l'Amour ; quoi qu'il fasse, il le fait sans violence, car, en toutes choses, chacun consent à obéir à l'Amour », *SG*, p. 60 (Traduction par Simone Weil).
[117] Thucydide (*Histoire de la guerre du Péloponnèse*, V, 105), cité dans *OC* VI 3, p. 396.
[118] *OC* VI 4, p. 152.

illuminer les regards » [119], elle voit la perfection non pas dans l'élargissement de la puissance divine mais dans le Bien « au-delà de l'être » [120].

Cependant Simone Weil n'oublie pas d'ajouter que Dieu est tout-puissant « en ce sens que son abdication est volontaire » [121]. La vraie religion, la religion d'amour est, pour elle, celle « où Dieu est victime sacrifiée en même temps que maître tout-puissant » [122]. Dans sa pensée, Dieu, identifié à l'Amour et au Bien, est tout-puissant mais renonce à s'étendre « partout où il en a le pouvoir ». Le spectacle de ce monde, à savoir l'existence du mal nous interroge : « Ou bien Dieu n'est pas tout-puissant, ou bien Il n'est pas absolument bon, ou bien Il ne commande pas partout où il en a le pouvoir » [123]. La théorie de la création de Simone Weil constituerait une tentative de répondre à ce problème.

VII-2-(2) La nécessité et la puissance

La conception weilienne de la création articule subtilement *puissance* et *nécessité* ; Dieu use de son pouvoir pour y renoncer, et laisser la nécessité mécanique être cause directe des événements du monde. Simone Weil affirme qu'« Il est tout-puissant ; mais cette toute-puissance se définit comme une abdication volontaire en faveur de la nécessité » [124].

---

[119] Gaston Kempfner, *op. cit.*, p. 54-55.
[120] Concernant le concept de Bien transcendant qui sépare complètement de la nécessité, de ce monde, elle reprendra la thématique platonicienne du Bien au delà de l'être : « Mais qu'il (=le Bien) soit encore au-delà de l'essence, surpasse celle-ci en dignité et en pouvoir », *La République*, VI, 509b.
[121] *OC* VI 4, p. 152.
[122] *LR*, p. 45.
[123] *AD*, p. 131.
[124] *OC* VI 4, p. 345

> L'acte de la Création n'est pas un acte de puissance. C'est une abdication. Par cet acte a été établi un royaume autre que le royaume de Dieu. La réalité de ce monde est constituée par le mécanisme de la matière et l'autonomie des créatures raisonnables. C'est un royaume d'où Dieu s'est retiré.[125]

En créant le monde, Dieu comme Amour s'est retiré en déléguant son pouvoir au « mécanisme de la matière », à savoir, selon l'expression de Simone Weil, à la « nécessité ». L'acte de création se constitue comme une séparation opérée par Dieu ; dès sa naissance, le monde n'est régi que par le mécanisme inflexible qui gouverne la matière inerte. La nécessité, indifférente au bien et au mal, est le visage de la puissance de Dieu dans notre univers. L'opposition d'*Amour* et de *Puissance-Nécessité* est ontologiquement inscrite dans le tissu du monde et irréductible : « En Dieu, au point où les deux contraires, puissance et amour, sont séparés, il y a douleur suprême » [126]. Derrière ce schéma, il doit être bien entendu qu'il y a deux forces émanant de Dieu : le Bien et la Nécessité. Simone Weil souligne la séparation entre les deux, en se référant à la théorie des deux causes du *Timée*, la cause bonne et la cause nécessaire [127]. Elle écrit à maintes reprises qu'à la suite de Platon, il faut savoir « de combien diffèrent l'essence du nécessaire et celle du bien » (*La République*, VI, 493c). « Tout ce qui existe, sans aucune exception, est soumis à la nécessité [...]. Tout ici-bas est nécessité, souillé par la force » [128], selon elle.

Le monde en tant que nécessité a ainsi, d'une certaine façon, l'apparence d'une sorte de chaos sans règles régi par une force illimitée ; il ne s'agit pas

---

[125] *EL*, p. 48.
[126] *OC* VI 3, p. 249.
[127] *Cf.* La notion de nécessité de Simone Weil peut se comparer à celle de Platon dans *Timée* : La nécessité « soumise à une persuasion raisonnable dans l'Univers », *Timée*, 48. Mikolos Vetö remarque que les deux principes, le bien et le nécessaire chez Simone Weil traduisent aussi les deux causalités kantiennes, phénoménale et nouménale. *Cf.* « Le désir du bien chez Simone Weil », art. cit., p. 99.
[128] *OC* VI 3, p. 191.

cependant d'un monde sans Dieu. « La nécessité en tant qu'absolument autre que le bien est le bien lui-même » [129] affirme Simone Weil. Ainsi que Miklos Vetö l'explique, chez elle la nécessité constitue « la limite que Dieu impose au Chaos ». Elle est « maîtresse de ce monde mais elle continue à porter la signature divine, étant un principe d'ordre » [130]. La nécessité, miroir dans l'univers de la Puissance de Dieu, séparée de l'Amour, est garante en même temps de l'ordre du monde permettant à toute chose d'exister. C'est ainsi qu'il y eut le monde et les hommes, des êtres à aimer. Et il y eut aussi la souffrance et le mal ; pour Simone Weil, paradoxalement, cela manifeste cependant la bonté divine. Dans ce cadre-là, « l'inflexible nécessité, la misère, la détresse, le poids écrasant du besoin et du travail qui épuise, la cruauté, les tortures, la mort violente, la contrainte, la terreur, les maladies — tout cela, c'est l'amour divin » [131]. La vision weilienne rejoint ici la tradition du *Deus absconditus* et l'idée de Pascal que Dieu se cache d'autant plus qu'il se révèle : « L'absence de Dieu est le plus merveilleux témoignage de parfait amour »[132]. Le paradoxe réside dans la conception weilienne, qui fait de l'imperfection et même du mal du monde une manifestation de la bonté divine ; mais c'est que ce paradoxe doit être le point de départ d'une interrogation qui nous mènera au Dieu caché.

---

[129] *OC* VI 3, p. 110.

[130] Miklos Vetö, *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*, *op. cit.*, p. 22. La nécessité concerne également celle que l'on trouve dans les Psaumes : « Tu leur as imposé une limite à ne pas franchir ; elles ne reviennent plus couvrir la terre », *Psaumes*, CIV, 9. *Cf. Ibid.*

[131] *OC* VI 3, p. 86.

La portée de la notion de nécessité n'est pas bornée au mécanisme aveugle de la force en tant que mal. En posant les effets de la nécessité sur l'âme comme véritable centre de la pensée de Simone Weil, Frédéric Worms analyse la double nature, apparemment contradictoire, des effets de la nécessité : l'amour et le malheur. « Le malheur fait apparaître la nécessité, écrit-il, comme véritable *limite* de la relation à Dieu comme objet d'amour ». Selon l'auteur, « la nécessité ne peut être comprise que de deux façons : comme mécanisme aveugle dont l'effet est d'abord souffrance ; mais aussi comme relation absolue, dont l'effet est malheur mais aussi joie, dès qu'il est reconnu comme tel. » 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*, Paris, PUF, juillet 2007, p. 232.

[132] *OC* VI 3, p. 88. *Cf.* Pascal, *Pensées* (427 par l'édition de Lafuma).

VII-2-(3) Dieu faible

Dans l'acte de création, Dieu se vide, laissant le monde soumis à la loi de la pesanteur. Le vrai Dieu, le Dieu surnaturel pour Simone Weil s'abaisse et mendie notre amour. Cette vision de la Création comme retrait de Dieu l'amène à affirmer que la puissance de Dieu dans ce monde est un *infiniment petit* [133].

Dieu est ainsi *faible* non pas parce qu'il est impuissant, mais parce qu'il est « impartial ». Il s'abstient d'agir sur le monde, il envoie les rayons de soleil et la pluie sur les bons et les méchants. « Cette indifférence du Père et la faiblesse du Christ, écrit-elle, se répondent » [134].

> Impuissance de Dieu. Le Christ a été crucifié ; son Père l'a laissé crucifier ; deux aspects de la même impuissance. Dieu n'exerce pas sa toute-puissance ; s'il l'exerçait, nous n'existerions pas, ni rien.[135]

Dieu-père, tout en étant le Tout-puissant créateur, a accepté la limitation de sa puissance et « a laissé le Fils incarné cloué sur la croix » qui est, d'évidence, « le *Tout-Impuissant* face à la liberté humaine » [136]. Mais cette tout-impuissance est une force autre que la force forte, ainsi qu'il est dit dans la *Deuxième Épître aux Corinthiens* (*2 Cor*, XII, 9-10) : « Ma puissance donne toute sa mesure dans la faiblesse » et « lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort ». Selon Saint Paul, la faiblesse du Crucifié n'est que le signe de l'amour donné de Dieu, autrement dit

---

[133] *OC* VI 4, p. 152.
[134] *OC* VI 2, p. 318.
[135] *Ibid.*, p. 267.
[136] Georges Charot, « Le Mal : Brisure originelle entre l'Amour et la Puissance dans l'Acte créateur », *CSW*, XVIII-3, septembre 1995, p. 206. Nous soulignons.

la folie de Dieu (*1 Cor*, I, 18). Un tel amour constitue le vrai sens de la Puissance de Dieu. Cette paradoxale association de la toute puissance de l'amour de Dieu et de l'extrême faiblesse d'un crucifié doit être tenue par Simone Weil pour essentielle à sa pensée. Dans la faiblesse du Christ en croix, elle voit ainsi le bien : « La domination du faible comme faible est le bien » [137].

> Dieu est seulement le bien. C'est pourquoi il est là et attend en silence. Quiconque s'avance ou parle use un peu de force. Le bien qui n'est que bien ne peut qu'être là.[138]

On voit bien ici, encore une fois, combien toute contamination par la *force* est essentiellement mauvaise chez Simone Weil. Une ligne dans les *Cahiers* le confirme sans aucune ambiguïté : « Parenté du mal avec la force, avec l'être, et du bien avec la faiblesse, le néant » [139]. La faiblesse se trouve du côté du bien. Elle n'est pas le manque de capacité, manque de force. Il s'agit plutôt d'un acte d'auto-limitation, pour laisser aux autres la possibilité d'être libres. La faiblesse est ainsi une marque d'amour envers les autres existences, et en réalité le seul recours contre l'empire de la force. « Quoi de plus fort que le plus fort ? » Vouloir opposer à la force une force supérieure, c'est rester dans le domaine de l'illusion. Ainsi, son empire ne peut être neutralisé que par « l'extrême faiblesse ».[140]

De cette sorte, la critique du Dieu tout-puissant qui intervient et agit sur le monde ne conduit pas, comme Emmanuel Gabellieri le souligne, à poser une faiblesse ultime de Dieu ; elle a « au contraire pour fonction de révéler la vraie puissance d'un amour plus fort que le mal et la mort » [141]. En opposant le Dieu

---

[137] *OC* VI 3, p. 329.
[138] *OC* VI 4, p. 184.
[139] *OC* VI 2, p. 119.
[140] *OC* VI 3, p. 286.
[141] Emmanuel Gabellieri, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, *op. cit.*, p. 364.

puissant et le Dieu impuissant, Simone Weil est amenée à identifier la vraie force avec la faiblesse. C'est une spiritualité en harmonie avec cette idée qu'elle recherche dans la civilisation grecque et chrétienne, en rejetant les civilisations juive et romaine et leur culte de la toute-puissance, de la grandeur, de la brutalité.

Chapitre VIII

Le décentrement du moi ou le principe de coexistence

« Ne pas oublier qu'à certains moments de mes maux de tête [...], j'avais un désir intense de faire souffrir un autre être humain en le frappant précisément au même endroit du front »[1].

« En se niant soi-même, on devient capable après Dieu d'affirmer un autre par une affirmation créatrice. On se donne en rançon pour l'autre » [2].

« La seule vérité : le délaissement, le renoncement. [...] Le renoncement est vraiment Dieu en nous » [3].

« Aimer, c'est trouver sa richesse hors de soi » [4].

---

[1] *OC* VI 2, p. 198.
[2] *AD*, p. 134.
[3] Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, Gallimard, 1969, p. 170. Dans un article sur Simone Weil intitulé « L'affirmation (le désir, le malheur) », Blanchot se demande « ce qui l'a arraché à elle, si ce n'est pas elle, si ce n'est pas Dieu, qu'est-ce donc ? » Et il répond : « C'est l'arrachement même », p. 167.
[4] Alain, *81 chapitres sur l'esprit et les passions*, dans *Les Passions et la Sagesse*, *op. cit.*, p. 1199.

« Mécanique humaine. Quiconque souffre cherche à communiquer sa souffrance — soit en maltraitant, soit en provoquant la pitié — afin de la diminuer, et la diminue vraiment ainsi. Celui qui est tout en bas, […] sa souffrance reste en lui et l'empoisonne. Cela est impérieux comme la pesanteur. Comment se délivre-t-on de ce qui est comme la pesanteur ? » [5] C'est la question fondamentale pour Simone Weil qui poursuit sa réflexion sur la justice et la charité sa vie durant. Comment échapper au phénomène inévitable de la pesanteur, autrement dit à cette mécanique tout humaine qu'est la « tendance à répandre le mal hors de soi » [6] et « le besoin de faire payer à autrui toute violence qu'on subit » [7] ? À l'époque de l'entre-deux-guerres, Simone Weil a été confrontée quotidiennement au spectacle de la violence exercée aveuglement par la loi de la force. En réfléchissant sur le mal, la violence, la souffrance qu'on veut communiquer à autre que soi, elle développe une méfiance profonde envers l'idée d'action, en tant que toute action entraîne une influence sur autrui. Il s'agit pour elle de chercher des possibilités d'action où le fait même d'agir n'implique pas automatiquement l'exercice du pouvoir sur l'autre.

Il est question ici de la définition du rapport à autrui, autrement dit de la recherche d'un principe régissant la coexistence des êtres dans la philosophie weilienne. Simone Weil n'a apparemment pas produit d'œuvre élaborée concernant la relation du moi à autrui [8] ; néanmoins, en faisant des notions de force et de faiblesse le fil conducteur de notre étude, il nous sera possible de dégager sa pensée sur la coexistence des êtres. Dans ses *Cahiers* des dernières années, où il semble y avoir évolution de sa conception des rapports moi-autrui, on

---

[5] *OC* VI 2, p. 119-120.
[6] *Ibid.*, p. 127.
[7] *OC* VI 3, p. 197.
[8] Sur ce sujet, à part des notes intéressantes qu'on trouve dans les *Cahiers*, on peut se référer notamment aux « Formes de l'Amour implicite de Dieu » dans *Attente de Dieu* et à « La personne et le sacré » dans les *Écrits de Londres*.

lit : « Être poussé par Dieu vers le prochain comme le crayon est appuyé par moi sur le papier » [9]. Ce dont il est question ici, serait-ce l'amour du prochain en vue de la récompense dans l'au-delà ? Dans le rapport du sujet à autrui, cet autrui n'est peut-être que Dieu lui-même. Cela signifie que la pensée de Simone Weil, comme le dit Jacques Rolland, « va au-delà d'autrui, va droit à Dieu » [10] ?

Il s'agira, dans un premier temps, de comprendre comment Simone Weil voit l'être humain dans le monde, puis, en passant par l'analyse du concept de création, d'élucider ses idées concernant l'amour de l'autre.

---

[9] *OC* VI 3, p. 385.

[10] Concernant la relation du moi à autrui chez Simone Weil, Jacques Rolland écrit qu'à la différence de l'éthique d'Emmanuel Lévinas, vue comme « relation de l'inter-*humain* », le rapport à autrui dans l'éthique de S. Weil « *va au-delà d'autrui*, va droit à Dieu comme à son *terme* ». « Décréation et désintéressement chez S. Weil et E. Lévinas », *Les nouveaux cahiers*, n° 89, 1987, p. 17.

VIII-1 Le Moi, le Je

VIII-1-(1) L'impuissance du sujet

Simone Weil a commencé sa recherche philosophique, comme on l'a vu plus haut, en s'interrogeant sur la perception et le temps. Elle en a conclu que l'être au monde ne peut se comprendre qu'en intégrant ce fait essentiel : le monde est complètement, irréductiblement séparé du soi. La condition humaine est habitée à la fois par une certaine puissance du moi sur le moi, et aussi par une certaine impuissance du moi par rapport au moi : « J'existe dans la mesure où je puis. Mais non pas immédiate puissance » [11]. Toute action sur le monde doit s'adapter à une réalité qui ne dépend pas de moi, et ne peut se faire que dans le temps, ce qui oblige à appréhender toujours l'intervention d'un élément maintenant inconnue. Le temps, qui définit notre condition et qui est condition de nos actions, révèle donc notre inaptitude absolue à agir sans intermédiaire. Les réflexions sur le temps aboutissent ainsi à la découverte de *l'impuissance de l'existence* comme nature de l'homme, actualisée par l'intermédiaire du temps. La jeune Simone Weil souligne aussi à plusieurs reprises *la puissance limitée* et *indirecte* comme caractéristique de l'existence humaine. Dans ses premiers écrits, un pourvoir absolu sur soi se révèle *illusoire* et *imaginaire*. Et de revenir constamment, dans ses écrits ultérieurs, sur la question de l'impuissance comme condition humaine, de la méprise inhérente à toute affirmation (illusoire) du soi, en écrivant que « ce que nous croyons être notre moi est un produit aussi fugitif et aussi automatique des circonstances que la forme d'une vague de la mer » [12].

---

[11] *OC* I, p. 142.
[12] *PSO*, p. 115.

VIII-1-(2) Le *Moi*, le désir de puissance

L'analyse de la condition humaine, la dénonciation de ce qu'il y a d'illusoire dans le sentiment de puissance, et la mise en évidence impitoyable de l'impuissance du moi, ce sera le thème privilégié de la médiation de la jeune Simone Weil. Comment se caractérise le sujet qu'elle analyse en utilisant les termes de *Moi* ou de *Je* dans ses écrits ultérieurs ?

Être Moi, c'est avant tout *désirer*. Exister, c'est désirer. « Nous ne pouvons pas nous empêcher de désirer ; nous sommes désir » [13], selon Simone Weil. Nous désirons parce que, fondamentalement, nous sommes manque, besoin ; et le désir est le besoin fixé sur un objet déterminé ; notre être, nous l'avons reçu, nous le vivons, nous ne l'*avons* pas ; mais nous cherchons à avoir les objets du désir : l'homme, par essence, « n'a pas d'être, il n'a que de l'avoir » [14]. Le Moi n'*est* pas, il s'élance hors de soi dans le désir pour combler son manque, remédier si possible à son impuissance. Son existence n'est que mouvement vers l'avenir, aspiration continuelle vers une plénitude toujours refusée ; le Moi est construction toujours inachevée par l'appropriation des objets du désir, *appropriation* toujours temporaire, *possession* toujours éphémère [15].

Le Moi ainsi constitué tend inévitablement à produire une dynamique d'*expansion de soi*. « Curiosité et désir de puissance » correspondent à la « tendance à s'étendre » [16], écrit-elle dans les *Cahiers*. Selon les mots de Miklos Vetö, le Moi opère ainsi car il désire « progresser et prospérer et, étant orienté vers

---

[13] *AD*, p. 216.
[14] *OC* VI 2, p. 126. Cette formule nous rappelle le titre du livre de Gabriel Marcel, *Être et Avoir* publié en 1935.
[15] Concernant la notion de Moi chez Simone Weil, voir : Miklos Vetö, *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*, *op. cit.*, p. 105-120.
[16] *OC* VI 2, p. 105. Simone Weil exprime clairement son rejet du désir de la possession en écrivant dans ses *Cahiers* : « Prendre puissance sur quelque chose signifie le souiller : Posséder est souiller », *OC* VI 3, p. 383. Et de noter encore : « ne pas s'approprier ce qu'on aime...ne rien y changer ... refuser la puissance », *OC* VI 1, p. 143.

la vie, il doit nécessairement choisir le sentier qui le mène vers sa conversion et vers son expansion » [17]. L'essence du Moi consiste donc à s'étendre et à s'agrandir pour pallier son impuissance, en conformité avec ce dicton de Thucydide, cité à plusieurs reprises par Simone Weil ：« Par une nécessité de nature, tout être quel qu'il soit, autant qu'il peut, exerce tout le pouvoir dont il dispose » [18]. Il s'agit ici de la nature de l'être, ainsi que dans ces mots de Simone Weil：« Chacun s'étend autant qu'il peut » [19]. C'est rejoindre le conatus spinoziste：« chaque chose, selon sa puissance d'être, s'efforce de persévérer dans son être » [20].

Tel étant le Moi, l'excès est inscrit dans sa nature même, le désir étant illimité en soi, et par cela même cause de violence. En effet, si le désir est illimité, le monde des objets du désir n'est pas infini [21]. Le désir ainsi contraint risque alors de dériver dans la *violence*, dès qu'il trouve ses limites dans le désir inassouvi des autres. Simone Weil semble attribuer à la nature même de l'être désirant la tendance à transformer son désir en étincelle de violence. « On a aussi en soi un principe de violence, à savoir la volonté » [22], écrit-elle. Toute contrainte extérieure réprimant la dynamique expansive du Moi est mécaniquement convertie en violence rejetée sur autrui, par la « tendance à répandre la souffrance hors de soi » et « le besoin de faire payer à autrui toute violence qu'on subit ».

Ainsi, le Moi chez Simone Weil possède en lui un principe d'*expansion*, dont la violence constitue le visage complémentaire, nourri par un désir illimité de puissance. Moteur des actes du Moi et de son exercice stérile de puissance, ce désir inextinguible est à regarder comme une véritable « prison » [23] du moi.

---

[17] Miklos Vetö, *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*, *op. cit.*, p. 75.
[18] Traduction libre par Simone Weil. *OC* VI 2, p. 211. *Cf.OC* VI 2, p. 69, p. 255, p. 285 ; *OC* VI 3, p. 396.
[19] *OC* VI 2, p. 285.
[20] *Éthique*, livre III, prop.VI,.
[21] *Cf. OC* VI 2, p. 74-75.
[22] *OC* VI 3, p. 111.
[23] *AD*, p. 217.

VIII-1-(3) Le *Je*, la négation d'autrui

« Tout ce que *je* fais est mauvais, sans exception, y compris le bien, parce que *je* est mauvais »[24], écrit Simone Weil. Son rejet du « Je » découle d'une certaine façon de la relation de ce dernier aux autres.

Simone Weil affirme que « ce qu'on nomme généralement égoïsme n'est pas amour de soi » mais « un effet de perspective »[25]. Dans la perspective, la géométrie subjective de l'espace est déterminée par la position de l'observateur, qui impose son horizon, son point de fuite. L'égoïste est celui qui prend cette projection imaginaire pour réelle et considère sa propre perspective, non comme seulement une parmi les infinies qui sont possibles, mais comme la perspective absolue, qui seul révèle le monde tel qu'il est.

> Je, c'est-à-dire le centre du monde ; cette position centrale est figurée dans l'espace par la perspective. Les autres, c'est-à-dire des parcelles de l'univers, plus ou moins considérables selon qu'elles sont plus ou moins près de je, la plupart pratiquement nulles.[26]

Dans la perception centrée sur le « Je », l'importance et la réalité des personnages ou des objets est pondérée selon leur distance au « Je », qui en détermine la taille apparente. Selon Simone Weil, « Je », en d'autres termes le centre du monde, saisit autrui selon sa perspective unique qui ignore les autres, et, de ce fait, les autres existent pour le Je en tant qu'il les perçoit, mais ils n'ont pas d'existence en eux-mêmes. De ce fait, il est impossible au Je d'admettre que les

[24] *OC* VI 2, p. 486. Simone Weil ajoute après cette phrase : « Plus je disparais, plus Dieu est présent dans ce monde-ci ». Le rejet du « Je » concerne donc principalement la recherche du juste rapport avec Dieu.
[25] *IPC*, p. 73.
[26] *Ibid.*, p. 135.

autres ont le même droit que lui de se poser au centre [27].

Qu'on se rappelle ici le propos de la *Pensée* de Pascal sur le moi : « Le moi a deux qualités. Il est injuste en soi en ce qu'il se fait le centre de tout. Il est incommode aux autres en ce qu'il les veut asservir, car chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres » [28]. Le Moi apparaît comme l'*ennemi* ou le *tyran* des autres en se dressant au centre de l'espace.

Illusion de perspective, en conséquence négation des autres, égoïsme tyrannique : en étant à l'origine de cet enchaînement, les principes du *Moi* et du *Je* sont condamnés à maintes reprises par Simone Weil, pour qui ils renvoient à « l'égoïsme, à l'égocentrisme », à « une certaine brutalité et rapacité » [29].

---

[27] *OC* VI 2, p. 425.
[28] Pascal, *Pensées*, 597, *Œuvres complètes*, éd. Lafuma, Paris, Le Seuil, « l'intégral », 1963.
[29] Miklos Vetö, La Métaphysique religieuse de Simone Weil, *op. cit.*, p. 25.
Par ailleurs, il faut noter que pour Simone Weil dans le sens ultime « la coupure entre le Je et le Moi » est « le but final de toute l'existence », *LP*, p. 205. Rolf Kühn éclaircit la distinction dans le stade final de la réflexion weilienne le « Je transcendantal » par rapport au Moi comme égoïté, au « Moi correspondrait au sujet empirique ou psychologique ». Il écrit : « La seule conséquence qu'on puisse alors tirer de la séparation entre le Je comme sujet pur et le Moi comme égoïté, c'est de chercher une nouvelle forme générale servant de support pour un rapport purifié avec le monde.[…] La seule chose possible, c'est d'abolir alors le recours égoïste et intéressé à cette indigence caractérisant l'homme dans son appartenance à la Nature ». « Le Moi face à la manifestation pure du réel », dans *Simone Weil. La passion de la raison*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 226 ; *Cf.* « L'attention comme méthode dé-créative », *CSW*, XXX-1, mars 2007, p. 51-88.

VIII-2 Le principe de coexistence

VIII-2-(1) Au-delà de la puissance : la Création et la « Décréation »

L'originalité de la conception weilienne du Moi se manifeste lorsqu'on la rapproche de son concept de Dieu. Cela est en relation avec un autre aspect du Moi chez Simone Weil, celui de l'être-humain considéré comme *créature*. Par rapport à l'existence comme création, Wladimir Rabi constate chez Simone Weil une « culpabilité profonde », née de ce qu'elle appelle le *crime* d'exister [30]. Simone Weil écrit par exemple que « le grand crime de Dieu envers nous, c'est de nous avoir créés ; c'est que nous existons. Notre grand crime envers Dieu, c'est notre existence » [31]. La problématique de la culpabilité de l'existence est étroitement liée à la particulière conception weilienne de la création / décréation, exposée dans ses derniers textes de la période de Marseille, de New York et de Londres.

Comme on l'a vu plus haut, l'acte de création équivaut à une diminution volontaire de soi, à un retrait et finalement à une sorte de renoncement à soi de la part de Dieu. Une telle négation de soi de Dieu correspondant à sa « folie d'amour » [32] rend possible l'existence des créatures. Être créé signifie donc, pour Simone Weil, essentiellement être séparé de Dieu, car la créature est ce que n'est pas Dieu. L'être-Moi consiste donc en *la séparation de Dieu*.

L'idée d'un Dieu qui limite sa puissance, qui abdique, qui se sacrifie, qui renonce et qui s'anéantit même, amène Simone Weil au concept de *Décréation*. Ce terme, néologisme forgé par Simone Weil, renvoie à une pluralité de sens [33], mais

---

[30] Wladimir Rabi, « La conception weilienne de la Création. Rencontre avec la Kabbale juive », dans *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, art. cit., p. 152.
[31] *OC* VI 4, p. 299.
[32] *AD*, p. 132.
[33] La notion de décréation n'est pas clairement définie par Simone Weil. Elle se prête à plusieurs interprétations, certaines contradictoires. Miklos Vetö remarque que ce mot est

il implique principalement l'achèvement de la création.

> Dieu a abdiqué sa toute-puissance divine et s'est vidé. En abdiquant notre petite puissance humaine nous devenons, en vide, égaux à Dieu.[34]

À l'instar du Christ qui dit de sa vie : « J'ai le pouvoir m'en dessaisir » (Saint Jean, X, 18), l'homme peut abdiquer sa puissance pour devenir, *en vide*, égale à Dieu. L'acte de décreation, seule vraie liberté de l'homme, consiste à « se vider du monde », « remettre les dettes » et « se dépouiller de la royauté du monde » ; ainsi peut-on accéder à « la vérité du monde » [35]. Ce qu'il convient, pour l'homme, c'est de se dépouiller et de renoncer à ce qui le constitue comme créature. Ainsi, l'homme est également concerné par le *retrait*, le *renoncement* et la *diminution* : « Renoncer par amour pour Dieu au pouvoir illusoire qu'il nous laisse de dire "Je suis" » [36]. Or, l'existence n'est pas un don que l'on peut s'approprier, mais un *prêt* [37]. Simone Weil note dans ses *Cahiers* : « Je n'ai pas de dette, je suis une dette » [38]. En renonçant à soi même, l'homme remet les *dettes* à Dieu, origine de sa puissance.

> Nous ne possédons rien au monde [...] sinon le pouvoir de dire je. C'est cela qu'il faut donner à Dieu, c'est-à-dire détruire. Il n'y a absolument

---

inventé par Charles Péguy dans *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, mais celui-ci l'utilise en un sens opposé par rapport à Simone Weil. Miklos Vetö, *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*, *op. cit.*, p. 19.
Parmi plusieurs analyses faites autour de cette notion, nous rappelons en particulier ici : Miklos Vetö, *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*, *op. cit.* ; Rolf Kûhn, *Lecture décréative. Une synthèse de la pensée de S. Weil, op. cit.* ; J.-P.LIttle, « Simone Weil's concept of decreation », dans *Simone Weil's Philosophy of Culture*, art. cit., p. 25-51 ; Emmanuel Gabellieri, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie, op. cit.*, notamment le chapitre VIII. « Décréation et donation », p. 491-523.
[34] *OC* VI 4, p. 347.
[35] *OC* VI 2, p. 308.
[36] *OC* VI 3, p. 402.
[37] *EL*, p. 250.
[38] *OC* VI 4, p. 322.

aucun autre acte libre qui nous soit permis, sinon la destruction du *je*. [39]

Peut-on en conclure que la notion de décréation chez Simone Weil invite à la destruction du Moi, du Je, de l'autonomie, de l'existence ? Ce n'est pas encore en ce sens qu'il faut prendre le mot décréation, si « la destruction est l'extrême opposé de la dé-création » [40]. Il ne s'agit pas d'une simple destruction de l'existence, laquelle de toute façon est appelée à disparaître. La décréation est un acte d'accomplissement, qui permet de « supprimer le mal » [41]. Ce qu'il faut détruire, c'est « l'illusion ontologique créée par le péché » [42]. C'est l'illusion du Moi et de sa « royauté imaginaire » [43], qui se positionne à la place de Dieu par l'usurpation des attributs de la divinité. C'est l'illusion du Moi en tant que principe du *mal* qui est à l'origine de l'égoïsme, du désir d'expansion de soi. Le terme de « décréation » désigne fondamentalement *l'abolition du Moi comme dette*, autrement dit *la désappropriation du Moi illusoire*, par l'imitation du Dieu impuissant.

VIII-2-(2) L'altruisme reposant sur le décentrement du moi

L'idée weilienne de décréation du Moi est peut-être à mettre en relation avec la philosophie du rapport à l'autre. L'abolition du Moi pour achever la Création, telle est l'idée majeure de la décréation. Mais cette notion, pourtant

[39] *OC* VI 2, p. 461.
[40] *Ibid.*, p. 466.
[41] *Ibid.*
[42] Emmanuel Gabellieri, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie, op. cit.*, p. 493. À propos du péché, Simone Weil note : « Le péché est de désirer être comme des dieux *autrement* que par la participation à la divinité de Dieu. Nous naissons avec ce péché. C'est le péché luciférien », *OC* VI 2, p. 313. *Cf. OC* VI 4, p. 252. Et d'écrire encore : « Le péché en moi dit " je" », *OC* VI 2, p. 124.
[43] *OC* VI 2, p. 308.

centrale, ne suffit pas à elle seule à restituer la richesse et les multiples aspects de la pensée weilienne de la décréation. Si l'on considère le rapport du Moi à l'autre, qu'en est-il de la charité vis-à-vis de l'autre dans l'idée de décréation ?

Il faut tout d'abord retenir que, vu sous l'angle du rapport du Moi à l'autre, ce monde est essentiellement, selon Simone Weil, la coexistence des êtres, et « tous les crimes, tous les péchés graves sont des formes particulières du refus de cette coexistence » [44]. Pour nous « la suprême justice est l'acceptation de la coexistence avec nous de tous les êtres et de toutes les choses qui en fait existent » [45]. En même temps, comme on l'a vu plus haut, pour Simone Weil le Moi se construit principalement sur la négation de l'autre. Si d'une part l'on admet que, dans la perspective du Moi, l'être dans le monde consiste en l'égoïsme et même en la négation d'autrui, comment l'acceptation de la coexistence peut-elle être possible ? Ces lignes de l'*Attente de Dieu* sont à ce propos éclairantes :

> L'homme accepte une diminution en se concentrant pour une dépense d'énergie qui n'étendra pas son pouvoir, qui fera seulement exister un être autre que lui, indépendant de lui. Bien plus, vouloir l'existence de l'autre, c'est se transporter en lui, [...].[46]

Vouloir l'autre, consentir à son existence, implique selon Simone Weil accepter une *diminution de soi-même* et de *retenir son pouvoir*. Imiter l'auto-limitation du Dieu signifie aussi bien consentir à la limitation de soi, que faire place à l'existence de l'autre. Ainsi que Dieu se retire librement pour créer l'être au monde et rendre possible la coexistence des êtres, en acceptant notre propre diminution nous admettons la pluralité des êtres. Cela se traduit dans la réalité concrète de la charité, où l'on s'oublie soi-même en se *transportant* dans l'autre ;

[44] *IPC*, p. 156.
[45] *Ibid.*, p. 156.
[46] *AD*, p. 133.

c'est alors pleinement reconnue l'existence des autres.

> En se niant soi-même, on devient capable après Dieu d'affirmer un autre par une affirmation créatrice. On se donne en rançon pour l'autre.[47]

La coexistence, chez Simone Weil, est l'affirmation de l'autre reposant sur une « subversion du moi »[48]. On mesure ici toute la distance avec la conception de l'amour de soi qui garantit l'amour pour l'autre dans un rapport de réciprocité ; ce qui est étendre le moi propre au moi d'autrui. Dans la pensée weilienne, l'amour pour l'autre n'est possible que lorsqu'on se donne pour l'autre en se niant. La décréation du Moi sur le modèle du Dieu impuissant est la condition de l'affirmation de l'autre à travers le *don* du Moi, par un acte de bienveillance gratuite. Autrement dit, la charité « accomplit l'être comme *don* dans la relation à autrui »[49]. Et affirmer l'existence d'un autre, c'est une sorte de *création*, à savoir « une affirmation créatrice ». C'est ainsi que, selon Simone Weil, l'affirmation de l'autre est à la fois une démarche « créatrice », en ce sens qu'on fait place à autre que soi, et en même temps un acte de renoncement : au moment où cette affirmation s'opère, on accepte sa diminution. C'est la véritable signification de son expression qu' « on se donne en *rançon pour l'autre* ».

Le renoncement au Moi atteint son apogée dans la compassion à l'égard du malheureux. La sympathie du faible pour le fort est naturelle, car le faible en se transportant dans l'autre acquiert une force imaginaire.[50] Mais l'inverse est « contre nature ».

---

[47] *AD*, p. 134.
[48] Jacques Rolland, art. cit., p. 16.
[49] Emmanuel Gabellieri voit la réalisation parfaite du « Je » dans la charité avec le « don de soi sans retour, participation extatique à une donation originaire », *Simone Weil*, *op. cit.*, p. 29.
[50] *AD*, p. 134.

> Vouloir l'existence de cette faculté de libre consentement chez un autre homme qui en a été privé par le malheur, c'est se transporter dans l'autre, c'est consentir soi-même au malheur, c'est-à-dire à la destruction de soi-même.[51]

Le respect de la dignité du malheur par les autres n'est pas naturel, car « le malheur est muet et son mutisme est quasi impénétrable aux questions d'autrui », selon les mots de Mikols Vetö. Nous fuyons le malheur car « le malheur révèle à l'homme son propre néant dans la *fragilité* et la *vulnérabilité* » [52]. La reconnaissance du malheur des autres est d'une certaine façon un miracle, opéré par la vertu de l'*attention*. La générosité, la compassion, l'attention pour l'autre, la sympathie du fort pour le faible, tout cela est, pour Simone Weil, « surnaturel » et « contre nature » [53]. L'amour pour l'autre n'est pas possible, sinon par le décentrement et par l'abolition du Moi : « La compassion est naturelle à l'homme si l'obstacle du sentiment du je est supprimé » [54].

> Savoir que d'autres êtres ont un droit égal au nôtre à dire « je » ; le savoir complètement ; cela est surnaturel. [...] Ou alors nous abdiquons notre propre droit à dire « je ».[55]

Admettre que l'autre dit *je*, reconnaître l'ego de l'autre, cela exige au préalable l'abdication du droit à dire *je*, car cela nécessite l'annulation de la « perspective » égocentrique, l'abandon de la centralité illusoire de l'ego : « Il faut reconnaître que rien dans le monde n'est le centre du monde, que le centre du

---

[51] *AD*, p. 134.
[52] Miklos Vetö, *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*, *op. cit.*, p. 81.
[53] *AD*, p. 134.
[54] *OC* VI 4, p. 118.
[55] *OC* VI 2, p. 417.

monde est hors du monde, que nul ici-bas n'a le droit de dire je » [56]. La décreation consiste précisément en ce changement de perspective aboutissant à destituer le Moi, principe d'égoïsme, du centre qu'il s'est lui-même assigné. L'amour d'autrui chez Simone Weil est fondé ainsi sur une acceptation totale de la désappropriation du Moi égocentrique. L'abandon de la centralité, la « renonciation à la volonté propre » [57] pour affirmer l'autre, telle est l'action que Simone Weil appelle « non agissante », où le sujet se borne à laisser autrui librement exister, lui-même s'effaçant.

Si la seule liberté véritable du Moi est le renoncement à son affirmation, toute action sur le monde ne peut que passer par l'action sur soi. Afin de ne pas étendre le pouvoir de soi et « répandre le mal hors de soi », Simone Weil invite à laisser la place à l'autre en estompant sa propre volonté, un acte qui correspond au consentement du sujet à l'impuissance. Cette notion d'action permet de saisir sa tentative radicale de limiter la violence.

> N'user d'aucune espèce de contrainte ni envers autrui ni envers soi-même hors du domaine de l'obligation stricte, et ne souhaiter aucune espèce de puissance ou de prestige, même en vue du bien, c'est aussi une forme de la vertu d'obéissance. [58]

Pour elle, « la recherche active est nuisible » et « l'homme ne doit pas faire

---

[56] *IPC*, p. 137 ; *cf. OC* VI 4, p. 402.
[57] *OC* VI 2, p. 363. La décréation peut se réaliser à travers la souffrance. Le Moi en tant que source d'égoïsme peut être effacé par la souffrance qui est « la véritable négation de l'expansion de soi puisqu'elle engendre le vide ». Miklos Vetö, *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*, *op. cit.*, p. 75. Sur la notion de la souffrance chez Simone Weil, *Cf. Ibid.*, p. 69-86.
L' « attention » peut aussi mener à la décreation. L'attention la plus pure peut dissoudre la personnalité : « L'attention seule, cette attention si pleine que le « je » disparaît, est requise de moi. Priver tout ce que je nomme « je » de la lumière de l'attention, et la reporter sur l'inconcevable », *OC* VI 2, p. 252.
[58] *IPC*, p. 59.

autre chose qu'attendre le bien et écarter le mal » [59]. Dans l'« Action non-agissante » dont le modèle est la figure de l'esclave [60], il ne s'agit pas de prendre l'initiative en imposant son vouloir. À l'opposé de l'action entendue au sens habituel, comme affirmation de soi, marque de soi dans le monde, l'action weilienne est renoncement à soi, obéissance, immobilité et contemplation. Selon l'expression de Joël Janiaud, une telle action implique « le désintéressement par rapport aux fruits de l'acte » [61], tout en n'étant pas « un désengagement ». Au contraire, le renoncement weilien est la « forme supérieure d'engagement » car il « libère l'homme de l'enchaînement mécanique de ses actes » [62]. La véritable action pour Simone Weil est ainsi « activité passive, la plus haute de toutes » : l'attente, l'attention, la silence, l'immobilité et l'obéissance [63].

L'orientation de la décréation vers l'abandon total du soi peut être jugée excessive, dans la mesure où cela signifie l'anéantissement du sujet. Il est vrai que cette inégalité profonde entre le moi et l'autre n'est pas exempte d'excès, comme le remarque Emmanuel Gabellieri : « Le don « pur » est toujours don de soi, mais d'une subjectivité désappropriée de soi, abandonnée, livrée à un tiers » [64]. Il faut également voir que le thème privilégié de la décréation prend toute son ampleur dans sa dimension mystique. Il faut avoir mesuré le sacrifice de Dieu, dans sa perspective originaire, pour avoir la compassion, pour s'offrir pour un autre. Ceci est la charité dans laquelle il faut être « poussé par Dieu vers le prochain comme le crayon est appuyé par moi sur le papier ». Une telle passivité est la seule façon d'aimer les autres pour Simone Weil. Mais est-ce que le rapport à autrui dans

---

[59] *AD*, p. 193-194.
[60] *OC* VI 2, p. 123
[61] Joël Janiaud, *L'attention et l'action*, Paris, PUF, 2002, p. 95.
[62] Joël Janiaud, *Ibid.*, p. 94.
[63] *AD*, p. 190.
[64] Emmanuel Gabellieri, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie, op. cit.*, p. 528.

l'éthique weilienne « va au-delà d'autrui, va droit à Dieu comme à son terme » ? Elle écrit que « le vrai but n'est pas de voir Dieu en toutes choses, mais que Dieu à travers nous voie les choses que nous voyons » [65]. Nous n'allons pas vers Dieu à travers l'amour du prochain, nous ne sommes qu'*instruments* de Dieu qui agit et perçoit véritablement [66] : « Être un instrument de contact entre le prochain et Dieu, comme le porte-plume entre moi et le papier » [67].

Or, si nous revenons à notre première question, à savoir « comment se délivre-t-on de ce qui est comme la pesanteur ? », on pourrait y répondre que c'est par le choix d'une autre valeur devant la loi de la puissance, de la violence et de la « pesanteur ». Il s'agit de la valeur de l'impuissance dans la relation de soi à autrui. Cela signifie se diminuer, se limiter, se retirer, ne pas exercer tout le pouvoir dont on dispose, autrement dit renoncer essentiellement à sa puissance.

---

[65] *OC* VI2, p. 483.
[66] *Cf.* Joël Janiaud, *Singularité et responsabilité*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2006, p. 228.
[67] *OC* VI2, p. 485.

Conclusion

Simone Weil n'était pas une théoricienne. Pensée et action, philosophie et vie se nourrissent mutuellement, réflexion et engagement se succèdent dans son chemin inquiet à travers le syndicalisme, le marxisme, le christianisme. Sa pensée est marquée par le contexte concret de l'histoire directement vécue, par les bouleversements des années 1930 qui préludent aux catastrophes à venir ; elle est le fruit de l'urgence, et entend apporter des réponses ici et maintenant. Cependant, aujourd'hui elle n'a rien perdu de sa vitalité et de sa force ; car sa structure est cohérente et sa portée universelle.

L'intérêt suscité par l'œuvre de Simone Weil dans des pays qui pourraient paraître a priori peu disposés à la bien accueillir témoigne du caractère universel de sa pensée. Au Japon, les chrétiens (catholiques et protestants) ne représentent qu'un pour cent de la population ; on n'y trouve ni tradition philosophique ni débats métaphysique comparable à ce qu'on trouve en Occident ; d'ailleurs, dans le système scolaire, la philosophie ne s'enseigne qu'à l'Université ; Pourtant Simone Weil y est connue et son œuvre influente. Elle a été introduite dans l'archipel par le P. Candau (1897-1955) qui a joué un rôle important chez les chrétiens japonais. C'est grâce à lui que la publication de la première traduction

d'une des œuvres de Simone Weil a vu le jour [1] : *Oppression et liberté* (1955), traduit par Yu Ishikawa, est publié en 1958 et ce livre a eu une influence considérable, notamment sur le mouvement syndical. Ensuite, les traductions d'*Attente de Dieu* (1950) et de la *Lettre à un religieux* (1951) ont été publiées en 1967. Depuis, une trentaine de traductions de ses écrits et une vingtaine d'ouvrages sur Simone Weil sont parus au Japon [2]. Dans le domaine politique et social, la découverte par la jeunesse des œuvres de Simone Weil ne fut pas sans influencer les mouvements estudiantins des années 60. D'autre part, l'aspect religieux de sa pensée a intéressé les universitaires. Nobuko Inaba remarque que « sa vie et son itinéraire spirituel appartiennent à la catégorie des minorités ; elle était femme, juive, et dans sa quête de Dieu, elle est restée au seuil de l'Église » [3], et souligne le « combat solitaire contre les autorités » d'une « femme pure, stoïque et dévouée », éléments qui suscitent la sympathie du lecteur japonais. Ni féministe, ni communiste, déclarant ne pas se considérer juive, elle est demeurée au seuil de l'Église, sans y entrer. Sa pensée, nourrie de sa vie et de son action, ne se laisse ranger à l'intérieur d'aucun des grands courants de la philosophie occidentale, ni enfermer dans un système, toujours portée, dans ses évolutions et ses changements de direction, par la quête et la soif de l'Absolu. On comprend qu'une telle quête ardente, ainsi que la remise en question de tout repère, soit attirante pour le Japon moderne, qui ne cesse de s'imprégner d'autres cultures, hésitant entre sa tradition et la modernité à l'occidentale, entre l'héritage du passé et la poursuite de l'aventure technologique. De plus, les Japonais ont désormais la plus grande méfiance envers toute pensée trop systématique, depuis que l'idéologie nationaliste a complètement ruiné le pays en l'entraînant dans la

---

[1] Cf. Nobuko Inaba, « Présence de Simone Weil au Japon », *CSW*, XXVII-4, décembre 2004, p. 325-326.
[2] Voir la bibliographie de notre étude.
[3] Nobuko Inaba, art. cit., p. 327-328.

deuxième guerre mondiale.

En plus de la rencontre d'une pensée et d'une vie exceptionnelle, c'est, nous semble-t-il, le mouvement oscillant de sa pensée entre la critique et la prédication d'un idéal qui la rend fascinante. À l'oppression des valeurs humaines dans la société moderne et au déferlement de la force aveugle dans le monde de l'entre-deux-guerres, Simone Weil a opposé la vigueur de son analyse de la force et la sérénité de la reconnaissance de la faiblesse.

Simone Weil a beaucoup de choses à dire aux Japonais, à l'heure où les nouvelles générations mesurent avec désenchantement le produit de l'effort immense qui a soudé, dans les décennies de l'après-guerre, un peuple entier en quête de rachat. Certes, le pays a atteint un niveau de « modernisation » et de bien être économique stupéfiant, mais au prix d'une extrême abnégation et d'une discipline draconienne. Le vieux nationalisme s'est mué, dans les années du développement industriel forcené, en dévotion pour son entreprise. Le résultat est une société opulente mais aussi impitoyable, une société où la force weilienne règne non seulement dans les faits, mais également dans les esprits. En effet la mission du « salary man – soldat » est le progrès (matériel) de la nation, et l'échec n'est pas toléré. La faiblesse, le manque de combativité, le déclin, le recul sont considérés comme honteux ; la défaillance est toujours une conséquence des erreurs commises, une punition méritée. La crise économique et sociale a exacerbé davantage encore le clivage entre les forts et les faibles.

Un état social si déséquilibré ne peut pas se maintenir indéfiniment, et en effet les nouvelles générations le désertent de plus en plus, en refusant le carcan qui a enfermé leurs pères. Dans l'effondrement d'un modèle qui a épuisé sa force propulsive, l'œuvre de Simone Weil apporte compréhension lucide, et perspective de changement. Son analyse des mécanismes totalitaires de la force

dans l'état et dans l'économie parle aux Japonais d'aujourd'hui comme aux européens d'il y soixante-dix ans. Sa philosophie de la faiblesse indique une voie qui n'est pas sans affinité avec la tradition nippone (influencée par le bouddhisme zen et le confucianisme notamment), une tradition trop radicalement refoulée à l'heure du vertige de la modernisation galopante.

Le mot « faiblesse » évoque généralement l'insuffisance, l'incapacité, le manque de résistance, le défaut de qualité. Au niveau intellectuel, faiblesse peut être synonyme d'ignorance, de manque de rationalité ; au niveau du comportement, de paresse ou de timidité ; au niveau affectif, d'insatisfaction. On pourrait même dire que la faiblesse n'est pas une force toujours inférieure à toute force donnée, mais la tendance à toujours se diminuer : la faiblesse *affaiblit* encore la faiblesse[4]. L'ambition de notre étude a été de montrer que pourtant, en opposition avec l'acception usuelle qui porte presque inévitablement une connotation négative, la pensée de Simone Weil définit une « philosophie de la faiblesse » reconnaissant et réévaluant les valeurs de faiblesse, d'impuissance, de vulnérabilité. Simone Weil n'a pas développé de façon systématique une telle philosophie, qui cependant émerge avec une grande cohérence lorsqu'on analyse la dynamique de sa pensée à la lumière de la notion de faiblesse et de son opposé, la force. Notre analyse, en privilégiant ces deux notions-clefs, a abordé des thématiques très variées (les textes philosophiques de la jeunesse, les écrits socio-politiques, les réflexions sur la civilisation, les écrits sur la science, la pensée religieuse et éthique).

[4] *Cf.* George Kunz, *The Paradox of Power and Weakness. Levinas and an Alternative Paradigm for Psychology*, New York, State University of New York Press, 1998, p. 88-89.

La *force*, telle que l'entend Simone Weil, se manifeste dans la société moderne par l'oppression, par l'humiliation, par l'inégalité. Elle entraîne l'écrasement de l'individu par la sujétion et la bureaucratie ; elle triomphera par la violence collective dans la guerre d'Espagne et surtout dans la deuxième guerre mondiale. La barbarie qui s'y déploie n'est pas, pour Simone Weil, une malheureuse contingence de la sombre époque contemporaine, mais un phénomène permanent et universel de la nature humaine qui se développe selon les circonstances comme s'il était soumis à une loi de nature. Les réflexions weiliennes sur la barbarie montrent comment la mécanique de la force domine l'homme dans la guerre, autrement dit comment l'homme est faible face à sa difficulté à résister au mal : aucun effort humain ne peut suffire à s'opposer à la pesanteur de la force, à l'inclination naturelle qui conduit à s'y soumettre.

Pour Simone Weil, le monde est ainsi le domaine de la force. Tout discours sur l'existence, toute tentative de compréhension de notre être-au-monde, sont vains s'ils sont faits dans la méconnaissance de ce fait : la force est la maîtresse du monde, omniprésente, implacable. Ainsi, tous ses visages (dans la société, dans la nature, dans la guerre…) doivent être examinés si l'on veut espérer comprendre le principe qui régit les choses. L'analyse weilienne nous apparaît extrêmement importante en ce que, tout en nous présentant l'empire de la force comme celui d'une pesanteur irrésistible et partout à l'œuvre, elle nous invite pourtant à nous y opposer : l'adoration de la force, telle est en effet pour elle la méprise colossale, le pêché originel du monde moderne, qui ne peut accoucher que de monstruosités telles que le totalitarisme hitlérien.

Cette critique nous parait d'autant plus actuelle que la force a des multiples apparences, elle n'est pas seulement dans l'oppression étatique mais aussi dans la démesure, dans le désir de puissance et de maîtrise illimitée de la

nature qui est propre à notre société et à notre science qui ne se préoccupe maintenant quasi exclusivement que de ses possibles applications techniques. La culture moderne, qui est proprement caractérisée selon elle par l'ignorance de la limite et de l'équilibre, fait l'objet (dans le mémoire sur Descartes, les écrits sur la science, et également dans sa dernière grande œuvre, *L'Enracinement*) d'une analyse visant à démystifier la confiance aveugle faite à l'évolution de la science et à montrer la limite du progrès humain. Devant les terribles impasses (sociales, écologiques etc.) auxquelles notre civilisation est aujourd'hui confrontée, qui pourrait nier la pertinence de l'avertissement ? Simone Weil dénonçait déjà le péril mortel de l'adoration de la « puissance », laquelle « enferme une espèce de fatalité qui pèse aussi impitoyablement sur ceux qui commandent que sur ceux qui obéissent ».

Or, si le monde est exclusivement le règne de la force, quelle est la place, quel le sens de la faiblesse ? En posant la parenté de la force avec l'être et avec le mal, et celle de la faiblesse avec le bien et le néant (comme note Simone Weil elle-même dans son *Cahier* [5]), la philosophie de la faiblesse risque-t-elle d'aboutir à l'éloge du non-être ?

Depuis les écrits de la jeunesse, la nature humaine est considérée comme impuissance, et Simone Weil décrit l'homme dans la société comme étant « faible et nu ». Mais le discours weilien sur la faiblesse s'oppose à l'idée que toute modération est faiblesse. Il faut admettre avec Simone Weil le paradoxe d'une force de la faiblesse : la faiblesse qui « demeurant faible, peut constituer une force » [6]. Certes, la faiblesse ne se manifeste pas comme une force contre la force, mais elle ne subit pas non plus la force passivement : elle l'ignore. Elle ne réclame

[5] *OC* VI 2, p. 119.
[6] *OL*, p. 253.

rien, ne demande rien ; elle est là et appelle la compassion des autres. L'antidote au déracinement et au culte de la force est à rechercher dans la *compassion* envers tout ce qui est *faible* ; seulement ainsi la justice pourra se manifester dans la société. Simone Weil aboutit ainsi à la définition d'une valeur alternative, ce qu'elle appelle « une faiblesse forte », qui se déploie à la manière du *surnaturel*, *secrètement*, *silencieusement* et sous l'apparence de l'*infiniment petit*. C'est une véritable force autre que la force forte : telle est la faiblesse du nouveau né [7], la fragilité d'une ville qui risque de disparaître [8], la vulnérabilité de femmes désarmées face à des soldats [9]. C'est autour de la *faiblesse forte* qu'une nouvelle architecture sociale devrait être bâtie.

La cité des hommes réverbérerait ainsi un reflet de la lumière divine, car la faiblesse est au cœur du cosmos, elle est, à bien voir la condition même lui permettant d'exister. En effet, pour Simone Weil, la création ne manifeste pas la puissance de Dieu, mais, au contraire, un renoncement à soi. Ce Dieu de faiblesse est le contraire du Dieu de l'Ancien Testament, un Dieu de puissance et de gloire.

L'imitation de Dieu ouvre à l'homme une perspective de libération : ainsi, la seule façon pour l'homme de vaincre la pesanteur que produit l'expansion mécanique de la volonté de puissance, c'est le renoncement du Moi à lui-même, la mort de l'égoïsme par la « décréation ». Il s'agit de se diminuer, de se quitter même, de renoncer à la position centrale que nous occupons spontanément ; c'est là, selon sa propre expression, « une action non agissante » ; on se tire de soi comme Dieu s'abandonne lui-même en faveur de sa création. Cela est une manière radicale (la seule possible) de renoncer à la violence. La façon la plus haute de manifester la

---

[7] *OC* VI 3, p. 286. Simone Weil note dans les *Cahiers* : « Quoi de plus fort que le plus fort ? L'extrême faiblesse : un mort ou un nouveau né.»

[8] C'est le thème de sa pièce « Venise sauvée ».

[9] « Projet d'une formation d'infirmières de première ligne » adressé à de Gaulle, dans lequel elle imagine que soient parachutées des femmes désarmées en plein champ de bataille face aux soldats nazis.

liberté, c'est de s'abandonner soi-même, de ne s'affirmer que comme amour pour l'autre, *compassion* pour le *faible* ; la véritable action, ce n'est pas de se laisser porter par la pesanteur de la force qui s'affirme en écrasant l'autre ; mais l'attente, l'attention, le silence, l'immobilité et l'obéissance.

Il nous semble essentiel de réaliser à quel point le plaidoyer pour la faiblesse est éloigné d'une fuite mystique de la réalité d'un monde habité partout par la force. La réflexion weilienne s'est toujours penchée sur la force dans le monde, sur notre condition humaine ici bas, faible et impuissante devant la force des choses qui nous dépasse infiniment. Simone Weil elle-même note dans ses *Cahiers* : « L'objet de ma recherche n'est pas le surnaturel mais le monde » [10]. Dans cette perspective, diminuer volontairement son propre pouvoir, et même y renoncer, ce ne sont pas des gestes désespérés de repli sur soi, il s'agit au contraire d'actes de destruction du Moi, qui constituent le seul vrai antidote à l'empire de la force, le seul espoir pour l'homme de se libérer de son esclavage mortel de la force. L'action non agissante de Simone Weil n'est pas une reddition, mais un acte de résistance et de rébellion. C'est sans doute là une des raisons qui font que ses œuvres sont lues, cent ans après sa naissance, partout dans le monde, et attirent même des non-chrétiens, même ceux qui n'appartiennent pas à la culture européenne. La faiblesse weilienne ne détourne jamais les yeux des injustices, des cruautés, des erreurs, des mensonges, des crimes, des hontes, elle leur fait face sans dissimulation ni réticence : « La compassion a les yeux ouverts sur le bien et le mal et trouve dans l'un et l'autre des raisons d'aimer. C'est le seul amour ici-bas qui soit vrai et juste » [11].

---

[10] *OC* VI 2, p. 245.
[11] *E*, p. 220.

ANNEXE

Étant donné l'importance du débat soulevé par Simone Weil, nous faisons une place à part, en dressant ici, dans l'ordre chronologique, une bibliographie des œuvres et articles portant sur les thèmes de l'« antihébraïsme », de l' « antisémitisme » et de la « judéité » chez Simone Weil.

Nous nous sommes référé aux études suivantes : J.-P. Little, *Simone Weil : A Bibliography*, Grant & Cutler Ltd, 1973, J.-P. Little, *Simone Weil : A Bibliography Supplement No. 1*, Grant & Cutler Ltd, 1979 ; Thomas S. Nevin, *Simone Weil, portrait of a self-exiled Jew*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1991 ; Robert Chenavier, « Simone Weil, "la haine de soi" ? » , *Cahiers Simone Weil*, XIV-4, 1991 ; Notre étude, « Simone Weil, l'antijudaïsme et sa dernière pensée », *Découvrir la judéité*, Tokyo, mars 2002, p. 137-168. Ce dernier article présente les notices de chaque œuvre et article cité dans la bibliographie ci-dessous (1950 à 1998)[1].

<u>1950</u>
LUNEL Armand « Simone Weil et Israël », *Revue de la Pensée Juive*, juillet, p. 46-52.

<u>1951</u>
ROUQUETTE Robert, « Mystère de Simone Weil », *Études*, n. 268, janvier, p. 88-96.

[1] Dans cet article, les orientations successives des études weiliens sont examinées en identifiant différents tournants : (1) 1952 — La réfutation de la part du monde juif — E. Lévinas, « Simone Weil contre la Bible » (2) 1964 — La réponse de l'Église — *Réponses aux questions de Simone Weil* (3) 1971-1972 — L'approbation d'un auteur juif — Wladimir Rabi, « Notre Simone Weil » (4) 1978 — La polémique autour du livre de P. Giniewski, *Simone Weil ou la haine de soi* (5) 1980 — Le dossier spécial dans les *Cahiers Simone Weil*, « Simone Weil et l'Ancien Testament » (6) 1986-1987 — La pensée de Simone Weil et la pensée juive (7) 1991 — Le dossier spécial dans les *Cahiers Simone Weil*, « De Simone Weil à la question juive » (8) À partir de 1995 — Simone Weil, la juive.
Les études weiliens ont été enrichies depuis par l'important dossier spécial publié en septembre 2007 dans les *Cahiers Simone Weil* : « Simone Weil antisémite ? Un sujet qui fâche ? ».

FIEDLER Leslie A., « Simone Weil : Prophet out of Israel », *Commentary*, n. 11, p. 36-46.

1952
LÉVINAS Emmanuel, « Simone Weil contre la Bible », *Évidences*, n. 24, février - mars, p. 9-12, repris dans *Difficile Liberté*, Paris, Albin Michel, 1983, p. 177-188.

MOELLET Charles, « Simone Weil devant l'Église et l'Ancien Testament », *Cahier Sioniens*, juin, p. 104.

1956
BENAROYA L. & M., « Simone Weil et le judaïsme », *Christianisme Social*, août - septembre, p. 584.

1957
BÉNICHOU Raymond, « Simone Weil prophétesse égarée », *Écrits Juifs*, Alger, Édité par la commission culturelle juive d'Algérie et le bureau nord-africain du Congrès Juif Mondial, p. 39-65.

MEYERHOFF Hans, « Contra Simone Weil », *Commentary*, n. 24, p. 240-249.

BLANCHOT Maurice, « L'expérience de Simone Weil », *La Nouvelle Revue Française*, n. 56, août, p. 297-310.

1962
WATKINS Peter, « Simone Weil : Antisemitism and Syncretism », *Church Quartely Review*, CLXIII, p. 463-473.

1963
GINIEWSKI Paul, « Esquisse juive pour un portrait de Simone Weil », *La Terre Retrouvée*, XXXIII, n. 2, octobre, p. 1-6 ; *Das Neue Israel*, XVI, n. 5, novembre, p. 363-7, n. 6, p. 430-431.

1964
DANIÉLOU J. sj., « Hellénisme, judaïsme, christianisme », dans *Réponses aux questions de Simone Weil*, Paris, Aubier, p. 17-39.

HUSSAR B.o.p., « Israël et l'Église », dans *Réponses aux questions de Simone Weil*, Paris, Aubier, p. 125-151.

1968
RAPER David, *Simone Weil Critique of the Old Testament*, Ph. D. thesis, MacMaster University, Hamilton.

1971
RABI Wladimir, « Simone Weil (1909-1943) ou l'itinéraire d'une âme », *Les Nouveaux Cahiers*, n. 26, p. 51-62.

1972
« Simone Weil en question », *Les Nouveaux Cahiers*, n. 28, p. 58-59.

KATAOKA Michi,『シモーヌ・ヴェイユ　真理への献身[*Simone Weil. Le dévouement à la Vérité*] , Tokyo, Kodansha, 1972.

1974
GINIEWSKI Paul, « À propos d'un livre de Simone Pétrement : nouvelles clefs pour la Juive Simone Weil », *Israël*, Zürich, n. 8, février, p. 569-573, n. 9, mars, p. 661-667.

1975
GINIEWSKI Paul, « Nouvelles clefs pour la Juive Simone Weil », *Foi et Vie*, octobre, p. 76-92.

1978
GINIEWSKI Paul, *Simone Weil, ou la haine de soi*, Paris, Berg International.

MANDEL Arnold, « Le dibbouk en Simone Weil », *Le Monde*, le 19 avril.

WOLFMAN Oscar, « Un juif sans mysticisme », *Le Monde*, le 19 juin.

GABAY André, « Répliques à Oscar Wolfman : Pas de race sémite », *Le Monde*, le 19 juillet.

RABI Wladimir, « SIMONE WEIL OU LA HAINE DE SOI par Paul Giniewski », *Esprit*, septembre, n. 9, p. 146-168.

RABI Wladimir, KAHN Gilbert, « Deux lectures du livre de Paul Giniewski : *Simone Weil ou la haine de soi* », *Cahiers Simone Weil*, I-2, p. 30-42.

BROC-LAPEYRE Monique, « Les Hébreux », dans *Simone Weil : Philosophe, historienne et mystique*, Paris, Aubier-Montaigne, p. 123-134.

KÜHN Rolf, « La notion de pédagogie divine », *Simone Weil : Philosophe,*

historienne et mystique, Paris, Aubier-Montaigne, p. 135-136

ALLEMAND Suzy, « Simone Weil ou l'identité récusée », *Simone Weil : Philosophe, historienne et mystique*, Paris, Aubier-Montaigne, p. 137-140.

RABI Wladimir, « La conception weilienne de la création. Rencontre avec la Kabbale juive », *Simone Weil : Philosophe, historienne et mystique*, Paris, Aubier-Montaigne, p. 141-160.

1978-1979
EISENMANN Jacques, « Simone Weil en procès », *Les Nouveaux Cahiers*, n. 55, p. 57-61.

1979
GINIEWSKI Paul, « Simone Weil », *Esprit*, n. 1, janvier, p. 183.

RABI Wladimir, « Simone Weil entre le monde juif et le monde chrétien », *Sens*, n. 7, p. 169-174.

MADAULE Jacques, « Le choix de Simone Weil », *Sens*, n. 7, p. 175-181.

CHEVALIER Yves, « A propos de deux ouvrages récents », *Sens*, n. 7, p. 188-191.

1980
RIAUD Jean, « Simone Weil et l'Ancien Testament », *Cahiers Simone Weil*, III-2, p. 75-97.

KAHN Gilbert, « Limites et raisons du refus de l'Ancien Testament par Simone Weil », *Cahiers Simone Weil*, III-2, p. 98-110.

MINTON David, « La critique weilienne de la conception de Dieu dans l'Ancien Testament », *Cahiers Simone Weil*, III-2, p. 111-124.

KÜHN Rolf, « L'iconoclasme levé, ou la vérité par l'image », *Cahiers Simone Weil*, III-2, p. 125-140.

« Extraits de lettres d'Alex Derczansky à Wladimir Rabi sur Simone Weil et les Juifs », *Cahiers Simone Weil*, III-2, p. 143-145.

1981
RABI Wladimir, BLUM Marie-Louise, « Entretien sur Simone Weil, la Résistance et la question juive », *Cahiers Simone Weil*, IV-2, p. 75-84.

1983
BUBER Martin, « Bergson et Simone Weil devant Israël », traduit par Marie-José Jolivet, *Cahiers Simone Weil*, VI-1, p. 46-54.

1986
LUSSY Florence de, « Simone Weil. Confrontation avec deux grandes figures juives contemporaines, Martin Buber et Emmanuel Lévinas », *Revue de la Bibliothèque Nationale*, n. 20, été, p. 17-42.

1987
FREUND Richard A., « La tradition mystique juive et Simone Weil », *Cahiers Simone Weil*, X-3, p. 289-298.

COLES Robert, *Simone Weil : A Modern Pilgrimage*, Addison Wesley Longman, Inc.

ROLLAND Jacques, « Décréation et désintéressement chez S. Weil et E. Lévinas », *Les Nouveaux Cahiers*, n. 89, p. 13-20.

1989
BIROU Alain, « Simone Weil et Édith Stein. Deux Juives à la rencontre du Christ », *Cahiers Simone Weil*, XII-4, p. 334-353.

1991
CHENAVIER Robert, « Simone Weil, " la haine juive de soi ?" », *Cahiers Simone Weil*, X XIV-4, p. 291-328.

BOITIER Daniel, « L'impossible enracinement de Simone Weil. Simone Weil entre " judaïsme " et " catharisme " », *Cahiers Simone Weil*, XIV-4, p. 329-340.

DEGRACES Alyette, « Simone Weil, la structure de l'expérience spirituelle », *Cahiers Simone Weil*, XIV-4, p. 341-362.

FREUND Richard, « Simone Weil. Le chaînon manquant dans la pensée et l'identité juives modernes », *Cahiers Simone Weil*, XIV-4, p. 363-372.

NEVIN Thomas S., *Simone Weil, portrait of a self-exiled Jew*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

1993
STEINER George, « Sainte Simone », *The Times Literary supplement*, le 4 juin, p. 3 -4.

1994
POLIAKOV Léon, *L'impossible Choix. Histoire des Crises d'Identité Juive*, Paris, Éd. Austral, 1994.

1995
MULLER Jean-Marie, *Simone Weil. L'exigence de non-violence*, Paris, Desclée de Brouwer.

CHENAVIER Robert, « Note critique : À propos d'un livre de Léon Poliakov », *Cahiers Simone Weil*, XVIII-3, p. 285-292.

SAINT-SERNIN Bernard, « État, nation et Patrie selon Simone Weil. Enracinement et besoins de l'âme », *Communio*, XX-4, n. 120, juillet-août, p. 72-84.

1997
BELL Richard H., « Simone Weil and Post-Holocaust Judaism », *Cahiers Simone Weil,* XX-1, p. 48-63.

BRENNER Rachel Feldhay, *Writing as Resistance — Four women confronting the Holocaust —*, Pennsylvania, The Pennsylvania University Presse.

COURTINE-DENAMY Sylvie, *Trois femmes dans de sombres temps*, Paris, Albin Michel.

1998
BELL Richard H., *Simone Weil. The way of Justice as Compassion*, Lanham, Rowman & Littlefield.

2001
COURTINE-DENAMY Sylvie, « Hannah Arendt et Simone Weil : Athènes, Rome, Jérusalem », dans *Les catégories de l'universel*, sous la direction de Michel Narcy et Étienne Tassin, Paris, L'Harmattan, p. 137-163.

2002
CALLIMANI Riccardo, « Simone Weil : la souffrance d'exister », dans *Destins et aventures de l'intellectuel juif en France (1650-1945)*, Toulouse, Éd. Privat, p. 179-191.

STEINER George, « Sainte Simone : Simone Weil », dans *De la Bible à Kafka*, Paris, Éd. Bayard, p. 101-111.

GABELLIERI Emmanuel, « Simone Weil contre la Bible ? Un dialogue avec E. Lévinas », dans *Mythe et philosophie : les traditions bibliques*, Éd. C. Berner, J.J.

Wunenbuerger, Paris, PUF, p. 33-52.

2003

DUJARDIN Jean, *L'Église catholique et le peuple juif. Un autre regard*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Diaspora ».

L'YVONNET François, « Simone Weil : un "Socrate devenu fou" », *Cahier de L'Herne. : George Steiner*, (dirigé par Pierre-E. Dauzat), Paris, Édition de L'Herne, p. 59-69.

2007

GOLDSHLÄGER Alain, LEMAIRE Jacques Ch., « Simone Weil et le Sabbat », dans *L'imaginaire juif*, Éd. De L'Université de Liège, 2007, p. 171-189.

CHENAVIER Robert, « Simone Weil, l'anti-hébraïsme et les Juifs », *Cahiers Simone Weil*, XXX-3, p. 215-237.

LEIBOVICI Martine, « Simone Weil et les Juifs : une contrainte à ne pas voir », *Cahiers Simone Weil*, XXX-3, p. 239-264.

L'YVONNET François, « Simone Weil et le salut "sans" les Juifs », *Cahiers Simone Weil*, XXX-3, p. 265-278.

KAPLAN Francis, « Un antisémitisme absolu : Simone Weil », *Cahiers Simone Weil*, XXX-3, p. 279-314.

BOUREL Dominique, « Simone Weil et la question juive : nouvelle réflexion », *Cahiers Simone Weil*, XXX-3, p. 315-321.

STAROBINSKI-SAFRAN Esther, « Esquisse d'une confrontation de la conception weilienne et de la conception juive du travail », *Cahiers Simone Weil*, XXX-3, p. 323-347.

« Table ronde » (L'YVONNET F., KAPLAN F., CHENAVIER R., STAROBINSKI-SAFRAN E., SOURRISSE M., LUSSY F., LEIBOVICI M., FUCHS C., VIELLA-PETIT M.), *Cahiers Simone Weil*, XXX-3, p. 349-373.

CABAUD Jacques, « Simone Weil fut-elle antisémite ? », *Cahiers Simone Weil*, XXX-4, p. 457-460.

2008

DREVET Patrick, « Simone Weil est-elle antisémite ? », *Cahiers Simone Weil*, XXXI-2, p. 207-210.

2009

CHENAVIER Robert, *Simone Weil. L'attention au réel*, Paris, Michalon.

COURTINE-DENAMY Sylvie, *Simone Weil. La quête de racines célestes*, Paris, Cerf.

« Deux Points de vue sur la question "Simone Weil antisémite ? " », *Cahiers Simone Weil*, XXXII-1, p. 97-103.

BIBLIOGRAPHIE

I. ŒUVRES DE SIMONE WEIL

1. ŒUVRES DE RÉFÉRENCE

Voir la liste des abréviations.

2. PUBLICATION EN COURS DES ŒUVRES COMPLÈTES

Les *Œuvres complètes* de Simone Weil, publiées aux éditons Gallimard sous la direction d'André-A. Devaux et de Florence de Lussy, comportera dix-sept volume dont neuf volumes sont actuellement publiés.

I *Premiers écrits philosophiques (1925-1930)*

II1 *Écrits historiques et politiques. L'engagement syndical (1927-juillet 1934)*

II2 *Écrits historiques et politiques. L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934- juin 1937)*

II3 *Écrits historiques et politiques. Vers la guerre (1937-1940)*

IV1 *Écrits de Marseille (1940-1942). Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales*

VI1 *Cahiers (1933-septembre 1941)*

VI2 *Cahiers (septembre 1941-février 1942)*

VI3 *Cahiers (février 1942-juin1942). La porte du transcendant*

VI4 *Cahiers (juillet 1942-juillet 1943). La connaissance surnaturelle (Cahiers de New York et de Londres)*

3. CORRESPONDANCE [1]

« Réponse à une lettre d'Alain » (1935), dans *S*, p. 111-115.

« Lettre à Alain » (1941), *CSW*, II-4, décembre 1979, p. 177-178.

« Lettre à Antonio Atarès » (1941-1942), *CSW*, VII-3, septembre 1984, p. 201-217, et dans *Œ*, p. 685-690.

« Lettre à Xavier Vallat » (1941), dans *Œ*, p. 973-974.

« Lettre à Georges Bernanos » (1938), dans *EHP*, p. 220-224, et dans *Œ*, p. 405-409.

« Lettre de Simone Weil à Robert Guihéneuf » (1936), *CSW*, XXI-1-2, mars-juin 1998, p. 1-20.

« Lettre à Père Perrin » (1942), dans *AD*, p. 13-84, dans *Mon dialogue avec Simone Weil*, Paris, Nouvelle Cité, 1984, p. 154-190, et dans *Œ*, p. 767-789.

« Lettre à Jean Posternak » (1937), *CSW*, X-2, juin 1987, p. 101-136.

« Lettre à Déodat Roché » (1941), dans *PSO*, p. 63-67.

« Lettre de Simone Weil à Boris Souvarine » (1935), *CSW*, XV-1, mars 1992, p. 1-22, et XV-2, juin 1992, p. 117-129.

« Lettre de Simone Weil à Jean Wahl » (1942), *CSW*, X-1, mars 1987, p 1-5 et dans *Œ*, p. 977-980.

Seventy letters, éd. Richard Rees, London, Oxford University Press, 1965.

4. ŒUVRES TRADUITES EN JAPONAIS

Oppression et Liberté, traduit par ISHIKAWA Yu, Tokyo, Tokyo Sogensha, 1958.

Œuvres de Simone Weil IV — Attente de Dieu, traduit par WATANABE Shu; *Lettre à un religieux*, traduit par ÔKI Takeshi, Tokyo, Shunjusha, 1967, 1998 (réédition).

Œuvres de Simone Weil V — L'Enracinement, traduit par YAMAZAKI Yoichiro, Tokyo, Shunjusha, 1967, 1998 (réédition).

L'Enracinement (extrait), traduit par ÔKI Takeshi, Tokyo, Heibonsha, 1967.

Les réflexions sur le travail et la vie [*La condition ouvrière*], traduit par KUROKI Yoshinori, TANABE Tamotsu, Tokyo, Librairie Keiso,

[1] Nous retenons les lettres utilisées dans notre travail.

1967.

Œuvres de Simone Weil I — Les réflexions sur la guerre et la révolution, *(les premiers écrits)*, traduit par HASHIMOTO Kaszuaki *et al.*, Tokyo, Shunjusha, 1968, 1998 (réédition).

Œuvres de Simone Weil III — La pesanteur et la grâce, traduit par WATANABE Yoshinaru ; *La Venise sauvée*, traduit par WATANABE Kazutami, Tokyo, Shunjusha, 1968, 1998 (réédition).

Œuvres de Simone Weil II — L'agonie dune civilisation (les derniers écrits), traduit par WATANABE Kazuaki, Tokyo, Shunjusha, 1968, 1998 (réédition).

Écrits de Londres et dernières lettres, traduit par TANABE Tamotsu, SUGIYAMA Tsuyoshi, Tokyo, Librairie Keiso, 1969.

Les pensées de l'amour et de la mort [*La pesanteur et la grâce*], traduit par NOGUCHI Keisuke, Nansosha, 1969.

Les poèmes de Simone Weil [*Poèmes, suivi de Venise sauvée*, « Lettre de Paul Valéry »], traduit par KOKAI Eiji, Tokyo, Seidosha, 1971.

Journal d'Usine, traduit par TANABE Tamotsu, Tokyo, Kodansha Bunko, 1972.

Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu, traduit par WATANABE Yoshinaru, Tokyo, Hakusuisha, 1973.

La pesanteur et la grâce, traduit par TANABE Tamotsu, Tokyo, Kodansha Bunko, 1974 ; Tokyo, Chikuma Gakugei Bunko, 1995.

Attente de Dieu, traduit par TANABE Tamotsu, SUGIYAMA Takeshi, Tokyo, Librairie Keiso, 1975.

La connaissance surnaturelle, traduit par TANABE Tamotsu, Tokyo, Librairie Keiso, 1976.

Sur la science, traduit par FUKUI Jun, NAKATA Mitsuo, Tokyo, Librairie Misuzu, 1976.

Leçons de philosophie, traduit par WATANABE Kazutami, KAWAMURA Takanori, Tokyo, Librairie Jinbun, 1981 ; traduit par KAWAMURA Takanori, Tokyo, Librairie Chikuma, 1996.

La source grecque, traduit par TOMIHARA Mayumi, Tokyo, Librairie Misuzu, 1988.

Les Cahiers 4 [*Cahiers d'Amérique* et *Notes écrits à Londres*], traduit par TOMIHARA Mayumi, Tokyo, Librairie Misuzu, 1992.

Simone Weil. Poèmes suivis de Venise sauvée, traduit par KOKAI Eiji, Tokyo,

Seidosha, 1992.
Les Cahiers 2, traduit par TANABE Tamotsu, KAWAGUCHI Mitsuharu, Librairie Misuzu, 1993.
Les Cahiers 3, traduit par TOMIHARA Mayumi, Tokyo, Librairie Misuzu, 1995.
Leçons de philosophie, nouvelle édition, traduit par WATANABE Kazutami, KAWAMURA Takanori, Tokyo, Chikuma Gakugei Bunko, 1998.
La source grecque, nouvelle édition, traduit par TOMIHARA Mayumi, Tokyo, Librairie Misuzu,1998.
Les Cahiers 1, traduit par YAMAZAKI Yoichiro, HARADA Yoshihiko, Tokyo, Librairie Misuzu, 1998.
Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, traduit par TOMIHARA Mayumi, Tokyo, Iwanami Bunko, 2005.

II. ÉTUDES CRITIQUES CONSACRÉES À SIMONE WEIL

1. RÉPERTOIRES BIBLIOGRAPHIQUES

CABAUD Jacques, *L'expérience vécue de Simone Weil*, Paris, Plon, 1957, p. 384-401.
LITTLE Janet-Patricia, *Simone Weil, a Bibliography*, Londres, Grant & Culter, 1973.
—, *Supplément* no 1, Londres, Grant & Culter, 1979.
—, *Compléments bibliographiques*, publiés dans *CSW*, VI-2, juin 1983, p. 178-181.

2. BIOGRAPHIES

BOUCHARDEAU Huguette, *Simone Weil*, Paris, Julliard, 1995.
CABAUD Jacques, *L'expérience vécue de Simone Weil*, Paris, Plon, 1957 ; traduit en japonais par YAMAZAKI Yoichiro, CHUJO Shinobu, Tokyo, Librairie Misuzu, 1974.

HOURDIN Georges, *Simone Weil*, Paris, Éd. La Découverte, 1989.

MCLELLAN David, *Simone Weil. Utopian Pessimist*, Londres, Macmillan, 1989.

PERRIN Joseph-Marie, *Mon dialogue avec Simone Weil*, Paris, Nouvelle Cité, 1984.

PERRIN Joseph-Marie, THIBON Gustave, *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, Paris, La colombe, Éd. du Vieux Colombier, 1952.

PÉTREMENT Simone, *La vie de Simone Weil*, t. 1, Paris, Fayard, 1973 ; traduit en japonais par SUGIYAMA Tsuyoshi, Tokyo, Librairie Keiso, 1978.

—, *La vie de Simone Weil*, t. 2, Paris, Fayard, 1973 ; traduit en japonais par TANABE Tamotsu, Tokyo, Librairie Keiso, 1978.

3. OUVRAGES ET THÈSE

ALLEN Diogenes, SPRINGSTED Eric O., *Spirit, Nature and Community. Issues in the Thought of Simone Weil*, Albany, State University of New York Press, 1994.

BELL Richard, *Simone Weil. The Way of Justice as Compassion*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1988.

BLECH-LIDOLF Luce, *La pensée philosophique et sociale de Simone Weil*, Publications Universitaires Européennes, série XX, vol. 23, Bern, Herbert Lang/Frankfurt A/M., Peter Lang, 1976.

BLUM Laurence A., SEIDLER Victor J., *A Truer Liberty. Simone Weil and Marxism*, New York, Londres, Routledge, 1989.

BRENNER Rachel Feldhay, *Writing as Resistance. Four Women Confronting the Holocaust*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1997.

CANTIANI Domenico, *L'intelligence et l'amour. Réflexion religieuse et expérience mystique chez Simone Weil*, Paris, Beauchesne, 2000.

CHENAVIER Robert, *Simone Weil. Une philosophie de travail*, Paris, Cerf, 2001.

—, *Simone Weil. L'attention au réel*, Paris, Éditions Michalon, 2009.

COLES Robert, *Simone Weil, a modern pilgrimage*, Addison-Wesley, Reading MA, 1987 ; traduit en japonais par FUKUI Mitsuko, Tokyo,

Heibonsha Library, 1997.

COURTINE-DENAMY Sylvie, *Trois femmes dans de sombres temps*, Paris, Albin Michel, 1997.

—, *Simone Weil. La quête de racines célestes*, Paris, Cerf, 2009.

DAVY Marie-Magdeleine, *Introduction au message de Simone Weil*, Paris, Plon, 1954.

DUJARDIN Philippe, *Simone Weil. Idéologie et politique*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1975.

FIORI Gabriella, *Simone Weil, une femme absolue*, Paris, Éd. du Félin, 1987.

GABELLIERI Emmanuel, *Être et don. L'unité et l'enjeu de la pensée de Simone Weil*, Thèse de doctorat en philosophie, soutenue le 1er mars 1997, à l'université de Nice.

—, *Simone Weil*, Paris, Ellipses, coll. « Philo-philosophes », 2001.

—, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, Louvain, Editions Peeters, 2003.

GOLDSCHLÄGER Alain, *Simone Weil et Spinoza*, Sherbrooke, Québec, Éditions Naaman, 1982.

HOLOKA James P., *Simone Weil's* The Iliade or the Poem of Force. *A Critical Edition*, New York, Peter Lang, 2003.

JANIAUD Joël, *L'attention et l'action*, Paris, PUF, 2002.

—, *Singularité et responsabilité*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2006.

JAQUIERS Charles, (sous la direction de), *Simone Weil, l'expérience de la vie et le travail de la pensée*, Arles, Édition Sulliver, 1998.

KEMPFNER Gaston, *La Philosophie mystique de Simone Weil*, Paris, La Colombe, Éd. Du Vieux Colombier, 1960.

KÜHN Rolf, *Lecture décréative. Une synthèse de la pensée de S. Weil,* Thèse de doctorat en philosophie, soutenue le 29 nov. 1985, à l'université de Paris-Sorbonne.

—, *Deuten als Entwerden. Eine Synthese des Werkes Simone Weils in hermeneutisch- religionsphilosophischer Sicht*, Freiburg, Herder, 1989.

MOLARD Julien, *Simone Weil. Sa vie — Son enseignement*, Sury en Vaux, A à Z Patrimoine, 2004.

MOULAKIS Athanasios, *Simone Weil and the Politics of Self-Denial*, Columbia, University of Missouri Press, 1998.

MULLER Jean-Marie, *Simone Weil. L'exigence de non-violence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995.

NARCY Michel, *Simone Weil. Malheur et beauté du monde*, Paris, Édition du Centurion, 1967.

NEVIN Thomas R., *Simone Weil : Portrait of a Self-Exiled Jew*, Chapel Hill et Londres, The University of North Carolina Presse, 1991.

NYE Andrea, *Philosophia. The Thought of Rosa Luxembourg, Simone Weil and Hannah Arendt*, New York, Routledge, 1994.

REY PUENTE Fernando, *Simone Weil et la Grèce*, Paris, L'Harmattan, 2007.

RIVALE Philippe, *La pensée libre*, Paris, L'Harmattan, 1999.

SAINT-SERNIN Bertrand, *L'action politique selon Simone Weil*, Paris, Cerf, 1988.

SPRINGSTED Eric O., *Christus Mediator : Platonic Medotation in the Thought of Simone Weil*, Chico, Scholars Press, 1983.

VETÖ Miklos, *La Métaphisique religieuse de Simone Weil*, Paris, L'Harmattan, 2e édition, 1997 ; traduit en japonais par IMAMURA Junko, Tokyo, Édition de l'université Keio Gijuku, 2006.

WINCH Peter, *Simone Weil. The Just Balance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

4. OUVRAGES PUBLIÉS AU JAPON

ADACHI Masakatsu, 『二十世紀を変えた女たち　キュリー夫人、シャネル、ボーヴォワール、シモーヌ・ヴェイユ』[*Les femmes qui ont changé le XXe siècle — Madame Curie, Chanel, Beauvoir, Simone Weil*], Tokyo, Hakusuisha, 2000.

KONO Nobuko,『シモーヌ・ヴェイユと現代　究極の対原理』[*Simone Weil et le monde moderne — Le dualisme extrême*], Tokyo, Librairie Yamato, 1976.

KATAOKA Michi,『シモーヌ・ヴェイユ　真理への献身[*Simone Weil. Le dévouement à la Vérité*], Tokyo, Kodansha, 1972.

MURAKAMI Yoshio, 『シモーヌ・ヴェイユ研究』[*Études sur Simone Weil*], Tokyo, Librairie Hakuba, 1980.

ÔKI Takeshi, 『シモーヌ・ヴェイユの生涯』[*La Vie de Simone Weil*], Tokyo, Librairie Keiso, 1964.

—, 『シモーヌ・ヴェイユの不幸論』[*Le malheur chez Simone Weil*],

Tokyo, Librairie Keiso, 1969.
—, 『カルカソンヌの一夜　ヴェイユとブスケ』[*Une soirée à Carcassonne — Weil et Bousquet*], Tokyo, Éditions Asahi, 1989.
RIETSCH Paul, 『神を問う思想家たち』[*Ils ont interrogé Dieu…*], Tokyo, Librairie Misuzu, 1983.
TANABE Tamotsu, 『シモーヌ・ヴェイユ　その極限の愛の思想』[*Simone Weil. La pensée de son amour extrême*], Tokyo, Kodansha, 1968.
—, 『奴隷の宗教　シモーヌ・ヴェイユとキリスト教』[*La religion de l'esclave. Simone Weil et le christianisme*], Tokyo, Éditions Sinkyo, 1970.
—,『さいごのシモーヌ・ヴェイユ』[*Simone Weil et la fin de sa vie*], Tokyo, Librairie Ochanomizu, 1984.
TOMIHARA Mayumi, 『ヴェーユ』[*Weil*], Librairie Shimizu, 1992.
—,『シモーヌ・ヴェイユ　力の寓話』[*Simone Weil. Le mythe de la force*], Tokyo, Seidosha, 2000.
—,『シモーヌ・ヴェイユ』[*Simone Weil*], Tokyo, Librairie Iwanami, 2002.
—, 『シモーヌ・ヴェイユの言葉』[*Les mots de Simone Weil*], Tokyo, Librairie Misuzu, 2003.
UDA Tatsuo,『シモーヌ・ヴェイユの死と信仰』[*La mort et la foi de Simone Weil*], Tokyo, Kyobunkan, 1978.
YOSHIMOTO Takaaki,『蘇えるヴェイユ』[*Weil ressuscitée*], Tokyo, Éditions JICC, 1992.
—, 『ほんとうの考え・うその考え　賢治・ヴェイユ・ヨブをめぐって』[*La pensée vraie, la pensée fausse — Kenji, Weil, Job*], Tokyo, Shunjusha, 1997.

5. ARTICLES OU CHAPITRES D'OUVRAGES

ABOSCH Heinz, traduit de l'allemand par Brigitte Muller, « La critique du marxisme par Simone Weil », *CSW*, VIII-2, juin 1985, p. 151-163.
ALEXANDRE Jeanne, « Rencontre de Simone Weil et d'Alain », *Alain : philosophie de la culture et théoricien de la démocratie*, Paris, Association « Les amis d'Alain », 1976, p. 183-199.
ARCOLEO Santo Alessandro, « Aux racines de la pensée de Simone Weil. La source grecque, la pensé orientale, le christianisme face à la réalité

humaine », *CSW*, XXX-1, mars 2007, p. 37-50.

ARMENGAUD Françoise, « Simone Weil et la science grecque », *CSW*, VI-1, mars 1983, p. 1-16.

BIROU Alain, « Simone Weil et le catharisme », *CSW*, VI-4, décembre 1983, p. 340-345.

—, « L'analyse critique de la pensée de Karl Marx chez Simone Weil », *CSW*, VII-1, mars 1984, p. 22-38.

BROC-LAPEYRE, Monique, « Les Hébreux », dans *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, Édité par Gilbert Kahn, Paris, Aubier Montaigne, 1978, p. 123-134.

—, « Une tout autre idée de Dieu », *CSW*, XXV-4, décembre 2002, p. 305-317.

CABAUD Marie, « Mystique et herméneutique : Simone Weil et sa lecture christologique d'Électre et du Prométhée enchaîné », *CSW*, XXIII-1, mars 2000, p. 51-77.

CANCIANI Dominico, « Langage et réflexion politique chez Simone Weil : Les années de formation (1926-1931)», dans *Simone Weil et les Langues*, Grenoble, Actes du colloque de Grenoble, 1991, p. 41-62.

—, « Les guerres d'Espagne de Simone Weil », *CSW*, XIII-4, 1990, p. 375- 403.

—, « Un texte de circonstance ? À propos et autour de L'*Enracinement* », *CSW*, XXII-1, mars 1999, p. 79-95.

—, « Du malheur ouvrier à l'enracinement », dans *Simone Weil. La passion de la raison*, textes réunis et présentés par Mireille Calle, Eberhard Gruber, Pairs, l'Harmattan, 2003, p. 191-210.

CASPER Bernhard, traduit par De Brigitte Muller-Eymard-Dunernay, « Le temps sauvé », *CSW*, VIII-3, septembre 1985, p. 240-252.

CHATILLON Jacques de, « De quelques aspects de la géométrie grecque selon Simone Weil », *CSW*, VI-1, mars 1983, p. 17-29.

CHAROT Georges, « Le Mal : Brisure originelle entre l'Amour et la Puissance dans l'Acte créateur », *CSW*, XVIII-3, septembre 1995, p. 257-283.

CHENAVIER Robert, « Esquisse d'un tableau historique des limites idéales du progrès humain », *CSW*, XXI-1,2, mars-juin 1998, p.31-47.

—, « Du bon usage des contradictions de Marx », dans *Simone Weil et Hannah Arendt. Les catégories de l'universel*, sous la direction de Michel Narcy et Étienne Tassin, Actes du colloque tenu à Paris

les 29-30 mars 1996, Paris, L'Harmattan, 2001, p.279-305.

—, « Les méditations cartésiennes de Simone Weil », *Les études philosophiques*, Paris, PUF, juillet 2007, p. 183-205.

—, « Avant-propos », *OC* IV 1, p. 9-42.

—, « Introduction », *OC* IV 1, p. 99-138.

CHEVALLEY Catherine, « Simone Weil et la science : "refuser la puissance". Remarques sur sa critique de la physique de son temps », dans *Simone Weil. Sagesse et grâce violente*, sous la direction de Florence de Lussy, Montrouge, Bayard, 2009, p. 85-122.

COURTINE-DENAMY Sylvie, « Hannah Arendt et Simone Weil : Athènes, Rome, Jérusalem », dans *Les catégories de l'universel*, sous la direction de Michel Narcy et Étienne Tassin, *op. cit.*, p. 137-163.

DAUDAIN Claire, « Simone Weil — Georges Bernanos. Regards croisés sur le monde moderne », *CSW*, XX-2, juin 1997, p. 99-117.

DEVAUX André-A., « Simone Weil entre la Grèce et l'Inde », *CSW*, V-2, juin 1982, p. 92-94.

—, « Présence de Descartes dans la vie et dans l'œuvre de Simone Weil », *CSW*, XVIII-1, mars 1995, p. 1-24.

DOMMANGE Thomas, « Simone Weil : le marxisme hors de soi », *Les études philosophiques*, PUF, juillet 2007, p. 207-222.

DUPRÉ Louis, « Simone Weil and Platonism : An Introductry Reading », dans *The Christian Platonism of Simone Weil*, Éd. par E.Jane Doering, Eric O. Springsted, University of Notre Dame Press, 2004, p. 9-22.

FRAISSE Simone, « La force, le prestige et les mystifications historiques », dans *Simone Weil. Philosophie, historienne et mystique*, *op. cit.*, p. 163-165.

—, « Simone Weil et le monde antique », dans *Simone Weil. Philosophie, historienne et mystique*, *op. cit.*, p. 193-202.

—, « Simone Weil contre les Romains », *CSW*, III-1, mars 1980, p. 5 - 18.

—, « Simone Weil et la tragédie grecque », *CSW*, V-3, septembre 1982, p. 192-207.

—, « La nation dans la pensée de Simone Weil », *CSW*, VIII-4, décembre 1985, p. 332-343.

—, « Simone Weil, traductrice de l'Iliade », dans *Simone Weil et les langues*, *op. cit.,* p. 141-153.

FREIXE Alain, « Simone Weil et les Cahiers du Sud (1)», *CSW*, XI-2, juin 1988, p. 165-175.

—, « Simone Weil et les Cahiers du Sud (2)», *CSW*, XI-3, septembre 1988, p. 241-246.

GABELLIERI Emmanuel, « Le sens de l'historicité chez Simone Weil », *CSW*, VIII-3, septembre 1985, p. 253-272.

—, « Psychologie du Gros animal et philosophie de la barbarie chez Simone Weil », *CSW*, IX-4, 1986, p. 260-285.

—, « Simone Weil entre le paganisme et la Bible : un dialogue herméneutique avec Ricœur, Lévinas, Schelling et Pascal », *CSW*, XXVI-1, mars 2003, p. 27-49.

GAILLARDOT Jacqueline « L'Iliade poème de la force ? », *CSW*, V-3, septembre 1982, p. 184-191.

HASE Shoto, « Idée de la nécessité et du vide chez Simone Weil », *Kyoto Sangyo University Essays. Humanities Series*, Kyoto, février 1973, p. 117-143.

HEIDSIECK François, « Platon maître et témoin de la connaissance surnaturelle », *CSW*, V-4, décembre 1982, p. 241-249.

—, « Je ne vois plus que le bleu du ciel », *CSW*, XXVII-1, mars 2004, p. 1-9.

INABA Nobuko, « Présence de Simone Weil au Japon », *CSW*, XXVII-4, décembre 2004, p. 325-341.

KAHN Gilbert, « Comparaison entre Alain et Simone Weil, esquissée dans la suite et les conclusions du colloque », *Alain : philosophie de la culture et théoricien de la démocrathie*, Paris, Association « Les amis d'Alain », 1976, p. 201-204.

—, « Limites et raisons du refus de l'Ancien Testament par Simone Weil », *CSW*, III-2, juin 1980, p. 98-110.

—, « La dialectique du temps chez Simone Weil », *CSW*, VIII-3, septembre 1985, p. 221-239.

—, « Les notions de pesanteur et d'énergie chez Simone Weil », *CSW*, IX-1, mars 1986, p. 22-31.

—, « Simone Weil et Alain », *CSW*, XIV-3, septembre 1991, p. 206-212.

KLEIN Judith, « Imagination et "moi" désirant dans les *Cahiers* de Simone

Weil », *CSW*, IX-3, septembre 1986, p. 236-249.

KÜHN Rolf, « Dimensions et logique interne de la pensée de Simone Weil », *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, *op. cit.*, p. 331-372.

—, « Pouvoir, connaissance, conscience aspects sociologiques de la pensée de Simone Weil », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol LXXXII, 1987, p. 257-280.

—, « Alain und Simone Weil. Ein Beitrag zur Französischen Urteils—wie Reflexionsphilosophie une ihren religiösen Aspekt », *Wissenchaft und Weisheit*, 2-3, 1991, p. 174-184.

—, « Imaginaire et symbolisme », dans *Simone Weil, Le grand passage*, Édité par Marc de Smedt, Paris, Question de/Albin Michel, 1994, p. 47-62.

—, « Primauté et dialectique du bien. La critique de Marx par Simone Weil », *CSW*, XXVI-1, mars 2003, p. 51-87.

—, « Élan et force. Phénoménologie de la violence historique chez Simone Weil », *CSW*, XXVI-3, septembre 2003, p. 281-320.

—, « Le Moi face à la manifestation pure du réel », dans *Simone Weil. La passion de la raison*, *op. cit.*, p. 211-236.

—, « L'attention comme méthode dé-créative », *CSW*, XXX-1, mars 2007, p. 51-88.

LECERF Éric, « L'arc de Philoctète », dans *Simone Weil et Hannah Arendt. Les catégorie de l'universel*, *op. cit.*, p. 255-278.

LEROY Géraldi, « Sur le pacifisme des écrivains et des intellectuels entre les deux guerres : le cas de Simone Weil », *CSW*, VII-3, 1984, p. 219-232.

—, « La montée de l'hitlérisme vue par Simone Weil (1932-1933) », *CSW*, VIII-2, 1985, p. 164-172.

LITTLE J.-Patricia, « Le refus de l'idolâtrie dans l'œuvre de Simone Weil », *CSW*, II-4, décembre 1979, p. 197-212.

—, « Simone Weil's concept of decreation », dans *Simone Weil's philosophy of culture*, Édité par Richard H. Bell, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 25-51.

LOADES Ann, « Simone Weil and Antigone : innocence and affliction », dans *Simone Weil's philosophy of culture*, *op. cit.*, p. 277-294.

LUSSY Florence de, « Le problème du "nous" entre l'individu et le collectif »,

dans *Simone Weil et les langues*, *op. cit.*, p. 193-213.
—, « Introduction », *CSW*, XXI-1,2, mars-juin 1998, p. 23-29.
—, « "Rien de moins que l'univers". L'impartial et l'impersonnel chez Simone Weil », *CSW*, XXVII-2, juin 2004, p. 123-136.
L'YVONNET, François, « Simone Weil et le salut " sans" les Juifs », *CSW*, XXX-3, septembre 2007, p. 265-278.
MAES Gabriël, « Un repère allemand de notre histoire, ou le Hitler de Simone Weil », *CSW*, XXIV-3, septembre 2001, p. 159-181.
MARIN Pierre, « D'Alain à Simone Weil », *CSW*, III-1, mars 1980, p. 59-64.
MAZEAU Micheline, « L'amour des autres », dans *Simone Weil. Philosophie, historienne et mystique*, *op. cit.*, p. 235-241.
MCLANE-ILES Betty, « Les premières idées de Simone Weil sur la perception : Simone Weil et Jean-Paul Sartre », *CSW*, V-1, mars 1982, p. 22-45.
MEUNIER Loïc, « Simone Weil et la science », *CSW*, XIX-4, décembre 1996, p. 373-396.
MINTON David, « La critique weilienne de la conception de Dieu dans l'Ancien Testament », *CSW*, III-2, juin 1980, p. 111-124.
MÜLLER Wolfgang W., « La théorie des quatre sens et la lecture biblique de Simone Weil », *CSW*, XXV-4, décembre 2002, p. 297-304.
MURAKAMI Yoshio, « Les note sur la force », *Les études,* n. 16, Faculté des arts libéraux de l'université Nigata, décembre 1985, p. 19-48.
NARCY Michel « Le Platon de Simone Weil, suivi d'une brève note sur Platon, Homère et SW », *CSW*, V-4, décembre 1982, p. 250-267.
—, « Simone Weil dans la guerre, ou la guerre pensée », *CSW*, XIII-4, décembre 1990, p. 413-423.
—, « Simone Weil et la cité platonicienne », dans *Simone Weil et les langues*, *op. cit.*, p. 231-242.
—, « Avant-propos 1. Le domaine grec », *OCVI1*, 1994, p. 19-33.
—, « A propos du *Timée* de Simone Weil. Descartes relayé par Platon ? », *CSW*, mars 1995, p. 25-34.
—, « Avant-propos 1. Les Grecs, la science et la vision du monde de Simone Weil », *OCVI2*, 1997, p. 21-31.
—, « The Limite and Significance of Simone Weil's Platonism », dans *The Christian Platonism of Simone Weil*, Édité par E.Jane Doering, Eric O. Springsted, University of Notre Dame Press, 2004, p. 23-41.

O'REGAN Cyril, « Countermimesis and Simone Weil's Christian Platonism », dans *The Christian Platonism of Simone Weil*, *op. cit.*, p. 181-207.

PÉTREMENT Simone « Sur la religion d'Alain (avec quelques remarques concernant celle de Simone Weil) », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. LX, 1955, p. 306-330.

PIRRUCELLO Ann L., « Simone Weil and the Foundations of Science : The Missing Third Principle », *CSW*, XXVII-2, juin 2004, p. 137-154.

PUENTE Fernando Rey, « Simone Weil, Friedrich Nietzsche et la Grèce », *CSW*, XIX-1, mars 1996, p. 67-96.

RIAUD Jean, « Simone Weil et l'Ancien Testament », *CSW*, III-2, juin 1980, p. 75-97.

—, « Simone Weil et les Cathares », *CSW*, VI-2, juin 1983, p. 105-112.

ROLLAND Patrice, « Approche politique de "L'Enracinement" », VI-4, décembre 1983, p. 297-318.

SANDHERR Susanne, « Simone Weil, une philosophie de la force ou Pour une seconde lecture de la condition féminine », dans *Simone Weil. La passion de la raison*, *op. cit.*, p. 137-155.

SOURISSE Michel, « Simone Weil et la tradition cartésienne », *CSW*, VIII-1, mars 1985, p. 25-41.

SPRINGSTED Eric.O, « Théorie weilienne et théorie platonicienne de la nécessité », *CSW*, IV-3, septembre 1981, p. 149-167.

TAKAHASHI Hiromi, « Simone Weil, l'antijudaïsme et sa dernière pensée », *Découvrir la judéité*, Tokyo, mars 2002, p. 137-168.

TOMIHARA Mayumi, « Le Beau et le Bien », *Shiso* [Philosophie], Tokyo, Librarie Iwanami, p. 28-39.

TSUJI MURA Satoko, « La force et le bien. La purification du "désir du bien" chez Simone Weil », *Futsubun kenkyu* [Études de la littérature française], n. 36, Université de Kyoto, 2005, p. 99-119.

VETÖ Miklos, « Uprootedness and alienation in Simone Weil », *Blackfriars*, XLIII, 1962, p. 583-595.

—, « L'attention selon Simone Weil », *Ecoute*, La Pierre-qui-Vire, 1970, n. 181, p. 49-55 ; réimprimé dans *Philosophie et religion*, L'ouverture philosophique, L'Harmattan, Paris, 2006.

—, « Thème kantiens dans la pensée de Simone Weil », *CSW*, VIII-1, mars 1985, p. 42-49 ; réimprimé dans *Nouvelles études sur*

l'idéalisme allemand, L'ouverture philosophique, L'Harmattan, Paris, 2009.

—, « Le mal selon Simone Weil », dans *Le Mal. Essais et Études*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 327-333.

—, « Le désir du bien dans la pensée de Simone Weil », *Shukyo Tetsugaku Kenkyu (Studies in the Philosophy of Religion)*, traduit du français en japonais par Yasuhiko Sugimura, Kyoto, Kyoto Society for the Philosophy of Religion, n. 22, 2005, p. 98-119 ; *Historia philosophiae*, Hommage à Alexis Philonenko. L'ouverture philosophique, L'Harmattan, Paris, 2007, p. 231-252 ; réimprimé dans *Simone Weil*, sous la direction de Chantal Delsol, Paris, Cerf, 2009, p. 181-209.

—, « Simone Weil et l'histoire de la philosophie », *Archives de Philosophie*, 72, 2009, p. 581-606.

VELTRI Francesca, « L'Enracinement. Une quête de la cité perdue », *CSW*, XXVI-4, décembre 2003, p. 387-398.

VILLELA-PETIT, Maria, « Une lecture élective et analogique de *la Bible* », *CSW*, XXV-4, décembre 2002, p. 281-295.

—, « Simone Weil, Martin Heidegger et la Grèce », *CSW*, XXVI-2, juin 2003, p. 181-218.

—, « Rachel Bespaloff, comtemporaine de Simone Weil et admiratrice de Camus », *CSW*, XXIX-2, juin 2006, p. 91-112.

WILLIAMS Rowan, « The necessary non-existence of God », dans *Simone Weil's philosophy of culture*, *op. cit.*, p. 52-76.

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*, Paris, PUF, juillet 2007, p. 223-237

ZAMBON, Francesco, « La douleur et le mal dans la doctrine cathare et chez Simone Weil », *CSW*, XIX-1, mars 1996, p. 1-17.

III. BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

OUVRAGES, ARTICLES OU CHAPITRES D'OUVRAGES

ALAIN, *Le citoyen contre les pouvoirs*, Paris, Simon Kra, 1926.

—, *Éléments de philosophie*, Paris, Gallimard, 1941.

—, *Vigiles de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1942.

—, *Propos*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1956.

—, *Les Arts et les Dieux*, Paris, Gallimard, coll. « « Bibliothèque de la Pléiade », 1958.

—, *Les Passions et la Sagesse*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1960.

—, *Propos*, Paris, Gallimard, coll. « « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, 1970.

—, *Les propos d'un Normand de 1912*, Paris, Institut Alain, 1998.

—, *Spinoza*, Paris, Gallimard, « coll. tel », 1996.

ARENDT Hannah, *Du mensonge à la violence*, traduit de l'anglais par G. Durand, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

—, *Crise de la Culture*, traduit de l'anglais par P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972.

—, *Condition de l'homme moderne*, traduit de l'anglais par G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1983.

—, *The Humain Condition*, 2e édition, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.

—, *Qu'est-ce que la politique ?,* Paris, Éditions du Seuil, 1995.

BAUDOUIN Charles, *La force en nous*, Genève, Éditions du Mont-Blanc, 1944.

BERNANOS Georges, *Les grands cimetières sous la lune*, Paris, Plon, 1938.

BESPALOFF Rachel, *De l'Iliade*, Paris, Éditions Allia, 2004.

—, *Cheminements et Carrefours*, Paris, Vrin, 1938.

—, *De l'Iliade* et *les Lettres à Jean Wahl — 1937/1947 "Sur le fond le plus déchiqueté de l'histoire"*, Paris, Éd. Claire Paulhan, 2003.

BLUM Malou, *Le choix de la résistance*, Paris, Cerf, 1998.

BORST Arno, *Les Cathares*, traduit de l'allemand par Ch. Roy, Paris, Payot, 1974.

CACCIARI Massimo, *Méridiens de la décision dans la pensée contemporaine*, traduit de l'italien par M. Valensi, Combas, Éditions de l'Éclat, 1992.

DELRUELLE Edouard, *Métamorphoses du sujet*, Bruxelles, de Boeck, 2004.

DESCARTES René, *Œuvres de Descartes*, Charles Adam et Paul Tannery, V, *Correspondance*, Paris, Vrin, 1974.

—, *Œuvres de Descartes*, Charles Adam et Paul Tannery, VI, *Discours de la Méthode, et Essais*, Paris, Vrin, 1982.

—, *Œuvres de Descartes*, Charles Adam et Paul Tannery, IX-1, *Méditations*, Paris, Vrin, 1982.

—, *Œuvres de Descartes*, Charles Adam et Paul Tannery, IX-2, *Principes*, Paris, Vrin, 1989.

DURKHEIM Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912.

FOISNEAU Luc, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, PUF, 2000.

GAUCHER Guy, *Bernanos ou l'invincible espérance*, Paris, Cerf, 1994.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'Esprit*, traduit de l'allemand par Jean-Pierre Lefebvre, Aubier, 1991.

HEIDEGGER Martin, *Essais et Conférences*, traduit de l'allemand par A. Préau, Paris, N.R.F. / Gallimard, 1958.

HEISENBERG Werner, *Les principes physiques de la théorie des quanta*, traduit de l'allemand par B. Champion et E. Hochard, Préface de Louis de Broglie, Paris, Gauthier-Villars, 1932

HOMÈRE, traduit par Paul Mazon *et al.*, *Iliade*, 4 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1937.

HUSSERL Edmund, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit de l'allemand par G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.

HIPPOLYTE DE ROME, *Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies*, traduit par A. Siouvulle, Les Éditions Rider, 1928.

HYPPOLITE Jean, *Figures de la pensée philosophique*, Paris, PUF, 1971, t.II.

JONAS Hans, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Rivage, 1994.

KUNZ George, *The Paradox of Power and Weakness. Levinas and an Alternative Paradigm for Psychology*, New York, State University of New York Press, 1998.

LAGNEAU Jules, *Célèbres leçons de Jules Lagneau*, Nîmes, 1928.

LETERRE Thierry *La raison politique. Alain et la démocratie*, Paris, PUF, 2000.

—, *Alain. Le premier intellectuel*, Paris, Éditions Stock, 2006.

LÉVINAS Emmanuel, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1976.

—, *Les Imprévus de l'histoire*, Montpellier, Fata Morgana, 1994.

MABILLE Bernard « Infinité et puissance du Principe (Platon, Plotin, Proclus) », *Itinéraires de la puissance*, sous la direction de Claudie Lavaud, Presses Universitaires de Bordeaux, 2004, p. 67-90.

PASCAL Blaise, *Œuvres complètes*, éd. Lafuma, Paris, Le Seuil, « l'intégral », 1963.

PASCAL George, *L'Idée de philosophie chez Alain*, Paris, Bordas, 1970.

—*La pensée d'Alain*, Grenoble, Bulletin Association des Amis d'Alain, n. 87, juillet 1999.

PLANCK Max, *Initiation à la physique*, traduit de l'allemand par J. Du Plessis De Grenadan, Paris, Flammarion, coll. « champs », 1993.

ROCHE Anne (sous la direction de), *Boris Souvarine et la Critique Sociale*, Paris, Éditions de la Découverte, 1990.

ROUSSEAU Jesan-Jacques, *Œuvres complètes*, III, Paris, Gallimard, « NRF », 1964.

SIRINELLI Jean-François, *Génération intellectuelle, Khâgneux et Normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Paris, Fayard, 1988.

SMOES Etienne, *Le courage chez les Grecs d'Homère à Aristote*, Bruxelles, Ousia, 1995.

SCHRÖDINGER Erwin, *La Nature et les Grecs*, précédé de « La clôture de la représentation » par Michel Bitbol, Paris, Le Seuil, 1992.

SCHUHL Pierre-Maxime (éd.), *Les Stoïciens,* Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la *Pléiade* », 1962.

SPINOZA Baruch, *Œuvres complètes*, traduit du latin par R. Caillois, M. Francès, R. Misrahi, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1954.

TRAVERSO Enzo (textes choisis et présentés par), *Le Totalitarisme*, Paris, Éditions du Seuil, « Points-Essais », 2001.

VETÖ Miklos, « Cohérence et terreur : Introduction à la philosophie politique de Hannah Arendt », *Archives de Philosophie*, tome 45, cahier 4, oct-déc 1982, p. 549-584 ; Repris dans *Le Mal. Essais et Études*,

Paris, L'Harmattan, 2000, p. 281-326.
ZARKA Yves-Charles, *Figures du pouvoir. Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault*, Paris, PUF, 2001.